

**Università degli Studi di Cagliari**  
**Corso di laurea triennale in Filosofia a.a. 2020/21**  
**Insegnamento di Storia della filosofia morale**  
**(Prof. Pierpaolo Ciccarelli)**

**Tema del corso e testi da portare all'esame**

Il tema del corso è: *Il problema del diritto naturale in Leo Strauss*. Il corso si suddivide in **due parti (parte A e parte B)**, dedicate, rispettivamente, ai seguenti testi:

- A. L. Strauss, *Natural Right and History. Six lectures delivered at the University of Chicago* (1949)  
[https://www.press.uchicago.edu/sites/strauss/natural\\_right/index.html](https://www.press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/index.html)
- B. L. Strauss, *Plato*, in: *History of Political Philosophy*, L. Strauss, J. Cropsey (eds.), Chicago-London, 1987<sup>3</sup>

Tutti i testi verranno resi disponibili **in traduzione italiana** nella seguente pagina internet: <https://people.unica.it/pierpaolociccarelli/materiale-didattico/> (selezionare: MATERIALE DIDATTICO PER IL CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA MORALE (a.a. 2020/21))

**Modalità di svolgimento dell'esame**

La prova d'esame consisterà in un colloquio orale, all'inizio del quale verrà rivolta allo studente la cosiddetta 'domanda a piacere'. Gli verrà chiesto, più precisamente, di **scegliere un brano dal testo A. e un brano dal testo B., leggerlo e commentarlo**. Esponendo il significato del brano scelto, lo studente dovrà dimostrare di aver presenti i significati complessivi del testo studiato. Il docente si riserva perciò la possibilità, una volta ascoltata l'esposizione dello studente, di rivolgergli ulteriori domande, sulla parte da lui scelta o anche su altre parti, intese a verificare il grado di competenza raggiunto nella comprensione dell'argomento d'esame. Per giungere al giudizio sul grado di competenza, dal quale dipende l'assegnazione del voto, il docente valuterà: 1) la capacità di analisi critiche e metodologiche; 2) l'abilità nell'istituire collegamenti tra i diversi argomenti 3) la padronanza espressiva generale e specifica; 4) la disponibilità a confrontarsi con testi di particolare difficoltà concettuale, ovvero, a venire da questo sollecitato a pensare in modo rigoroso ed autonomo.

# **PARTE A**

# *Natural Right and History* by Leo Strauss

*Six lectures delivered at the University of Chicago, Autumn 1949,  
under the auspices of the Charles R. Walgreen Foundation for the Study of  
American Institutions*

*I. Natural Right and the Historical Approach*

*II. Natural Right and the Distinction between Facts  
and Values*

*III. The Origin of the Idea of Natural Right*

*IV. Classic Natural Right*

*V. Modern Natural Right*

*VI. The Crisis of Modern Natural Right and the Turn  
Toward History*

# Leo Strauss *Diritto naturale e storia\**

Primo capitolo <i>Diritto naturale e metodo storico</i>	p. 2
Secondo capitolo <i>Il diritto naturale e la distinzione tra fatti e valori</i>	p. 18
Terzo capitolo <i>La genesi dell'idea di diritto naturale</i>	p. 39
Quarto capitolo <i>Diritto naturale classico</i>	p. 62
Quinto capitolo <i>Il diritto naturale moderno, la sua crisi e la svolta verso la storia</i>	p. 87

---

\* Traduzione a cura di Pierpaolo Ciccarelli della trascrizione delle *Walgreen Lectures* (vedi [https://www.press.uchicago.edu/sites/strauss/natural\\_right/index.html](https://www.press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/index.html)), un ciclo di sei conferenze tenute da Leo Strauss nell'autunno del 1949, alla base del suo libro, pubblicato nel 1953, con il titolo *Natural Right and History*. **Traduzione ad esclusivo uso interno per gli scopi didattici della cattedra di Storia della filosofia morale. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione.**

## Primo capitolo

### *Diritto naturale e metodo storico*

*Lecture I - Natural Right and the Historical Approach.* I think it is proper for more reasons than the most obvious one, that I should open this series of lectures by quoting to you a sentence from the Declaration of Independence. The sentence has frequently been quoted, but it is made immune by its weight and the elevation to the degrading effects of familiarity, which breeds contempt, and of misuse, which breeds disgust. I quote: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness." The nation dedicated to this proposition has now become, no doubt partly as a consequence of this dedication, the most powerful and prosperous of the nations of the earth. Does this nation in its maturity still cherish the faith in which it was conceived and raised? Does this nation still hold "these" truths to be self-evident? About a generation ago, an American diplomat could still say that "the natural and the divine foundation of the rights of man . . . is self-evident to all Americans. At about the same time a German scholar could still describe the difference between German thought and that of Western Europe and the United States by saying that the West still attached decisive importance to natural right, whereas in Germany, the very terms "natural right" and "humanity" "have now become almost incomprehensible . . . and have lost altogether their original life and color." "While abandoning the idea of natural right, and through abandoning it," he continued, "abandoning the idea of humanity, German thought created the historical sense," and thus was led eventually to unqualified relativism. What was a tolerably accurate description of German thought twenty-seven years ago would now appear to be true of Western thought in general. It would not be the first time that a nation defeated on the battlefield and, as it were, annihilated as a political being, has deprived its conqueror of the most sublime fruit

*§ 1. La vittoria della fisica moderna e l'aporia fondamentale della nostra epoca* – Penso che sia giusto, per più ragioni di quella più ovvia, aprire questa serie di conferenze citandovi una frase della Dichiarazione d'indipendenza. La frase è stata spesso citata, ma, per la sua gravità ed elevatezza, è priva degli effetti degradanti della familiarità, che genera disprezzo, e dell'uso improprio, che genera disgusto. Cito: "Noi riteniamo che queste verità siano evidenti, che tutti gli uomini sono creati uguali, che sono dotati dal loro Creatore di certi diritti inalienabili, che tra questi ci sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità". La nazione votata a questa idea è diventata, senza dubbio anche in conseguenza di tale dedizione, la più potente e prospera delle nazioni della terra. Questa nazione nella sua maturità ha ancora a cuore la fede in cui è stata concepita e cresciuta? Ritene ancora che "queste" verità siano evidenti? Circa una generazione fa, un diplomatico americano poteva ancora dire che "il fondamento naturale e divino dei diritti dell'uomo (...) è evidente a tutti gli americani". All'incirca nello stesso periodo uno studioso tedesco [Ernst Troelsch, n.d.T.] poteva ancora descrivere la differenza tra il pensiero tedesco da quello dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti dicendo che l'Occidente continuava ad attribuire un'importanza decisiva al diritto naturale, mentre in Germania i termini stessi "diritto naturale" e "umanità" "sono diventati ormai quasi incomprensibili (...) e hanno perso del tutto la loro vita e il loro colore originari". "Nell'abbandonare l'idea di diritto naturale, e grazie a tale abbandono", continuò, "abbandonando l'idea di umanità, il pensiero tedesco creò il *senso storico*", e così fu condotto infine al relativismo incondizionato. Quella che ventisette anni fa era una descrizione sufficientemente accurata del pensiero tedesco sembra oggi vera anche del pensiero occidentale in generale. Non sarebbe la prima volta che una nazione sconfitta sul campo di battaglia e, per così dire, annientata come entità politica, ha privato il suo conquistatore del frutto

of victory, by imposing on him the yoke of its own thought. Whatever might be true of the thought of the American people, American social science at any rate has adopted the very attitude toward natural right which a generation ago could still be described with some plausibility as characteristically German. The majority among the learned who still cherish the principles of the Declaration of Independence interpret these principles not as formulations of natural right, but as an ideal, if not an ideology or a myth. Present-day American social science, as practically all non-Catholic present-day social science, is dedicated to the proposition that all men are endowed by the evolutionary process, or by a mysterious fate, with all kinds of urges and aspirations, but certainly with no unalienable rights.

To reject natural right is tantamount to saying that all right is positive right, and this means primarily that what is right is defined exclusively by the legislatures and the courts of the various countries. Now it is obviously meaningful, and sometimes even necessary, to speak of unjust laws, or unjust decisions. In passing such judgments we imply that there is a standard of right and wrong independent of positive right, and higher than positive right, a standard with reference to which we are able to judge of positive right. The problem of priorities arises. Can one say that the bodily needs of the individual have first claim over against the spiritual props of society, over against beliefs, however erroneous? Are firmly held beliefs not much more important for getting an integrated culture in which man can find mental security than what modern medicine declares to be adequate satisfaction of bodily wants. Is there no support for the view that the interests which arise out of the bodily needs are divisive, whereas beliefs – agreements regarding fundamentals – have a unifying effect? Needs do not supply us with a valid criterion for judging of the ideals of our own or any other society. For this purpose we would have to know the true hierarchy – the natural hierarchy of needs. We would have to possess, in other words, knowledge of natural right. It would appear then that the rejection of natural right is bound to lead to disastrous consequences,

più sublime della vittoria, imponendogli il giogo del proprio modo di pensare. Qualunque sia il modo di pensare del popolo americano, la scienza sociale americana ha comunque adottato lo stesso atteggiamento nei confronti del diritto naturale che una generazione fa poteva ancora essere descritto con una certa plausibilità come tipicamente tedesco. La maggior parte delle persone colte che ancora hanno a cuore i principi della Dichiarazione d'Indipendenza interpretano questi principi non come formulazioni di diritto naturale, ma come un ideale, se non addirittura alla stregua di una ideologia o di un mito. L'odierna scienza sociale americana, come quasi tutte le scienze sociali non cattoliche contemporanee, è votata all'affermazione che tutti gli uomini sono forniti dal processo evolutivo, o da un destino misterioso, di ogni tipo di impulsi e aspirazioni, ma certamente di nessun diritto inalienabile.

Respingere il diritto naturale equivale a dire che tutto il diritto è diritto positivo, e questo significa soprattutto che ciò che è da considerarsi diritto è definito esclusivamente dai legislatori e dai tribunali dei singoli paesi. Ora, è ovviamente sensato, e a volte addirittura necessario, parlare di leggi ingiuste, o di decisioni ingiuste. Nell'esprimere tali giudizi sottintendiamo che esiste un criterio di riferimento del giusto e sbagliato indipendente dal diritto positivo, e superiore al diritto positivo, uno *standard* in riferimento al quale siamo in grado di giudicare il diritto positivo. Si pone il problema delle priorità. Si può dire che i bisogni fisiologici dell'individuo hanno priorità sugli impulsi spirituali della società, sulle credenze, anche se errate? Per giungere ad una cultura equilibrata in cui l'uomo possa trovare sicurezza mentale, credenze saldamente radicate non sono forse più importanti di quello che la medicina moderna considera una adeguata soddisfazione dei bisogni corporei? Non c'è sostegno all'opinione che gli interessi generati da bisogni corporei fomentano le divisioni sociali, mentre le credenze – accordi sulle cose fondamentali – hanno un effetto unificante? I bisogni non ci forniscono un criterio valido per giudicare gli ideali della nostra o di qualsiasi altra società. A tal fine dovremmo conoscere la vera gerarchia – la gerarchia naturale dei bisogni. Dovremmo possedere, in altre parole, la conoscenza del

and it is obvious that disastrous consequences do follow from the contemporary rejection of natural right. Our social science may make us very wise or clever as regards the means for any objectives we might choose. It admits being unable to help us in discriminating between legitimate and illegitimate, between just and unjust objectives. Such a science is essentially instrumental, and nothing but instrumental. It is bound to be the handmaid of any powers or of any interests that be. What Machiavelli did apparently, our social science would actually do, if it did not prefer, God knows why – generous liberalism to consistency: namely, to give advice with equal competence and alacrity to tyrants as well as to free peoples. According to our social science, we can be or become wise in all things of secondary importance, but we have to be resigned to utter ignorance in the most important respect. In ordinary life we understand by a sane man a man who knows what he is doing, a man who knows why he is doing what he does. If we cannot have any knowledge regarding the ultimate principles of our choices – that is to say, regarding their soundness or unsoundness – we are in the position of men who are sane and sober when they are engaged in trivialities, and gamble like mad men when confronted with serious issues. Retail sanity and wholesale madness. In little things we may follow reason, and our choices may be judicious. In the most important things, we must be guided not by thought or light, but by blind choice. If there is no natural right, everything a man can afford to dare will be permitted, and nothing a man can afford to dare will be forbidden. The rejection of natural right seems to lead to nihilism.

Once we realize that our basic principles have no other support than our blind choice, we cannot as reasonable beings believe in them anymore. We cannot whole-heartedly act upon them anymore. We cannot live anymore as rational beings. To be able to live, it becomes necessary to silence the easily silenced voice of reason which tells us that

diritto naturale. Sembrerebbe allora che il rifiuto del diritto naturale sia destinato a portare a conseguenze disastrose, ed è ovvio che conseguenze disastrose derivano dal rifiuto contemporaneo del diritto naturale. La nostra scienza sociale può renderci molto saggi o intelligenti per quanto riguarda i mezzi idonei a raggiungere qualsiasi obiettivo che decidiamo di perseguire. Essa ammette di non essere in grado di aiutarci a discriminare tra obiettivi legittimi e illegittimi, tra scopi giusti e ingiusti. Una tale scienza è essenzialmente strumentale, e nient'altro che strumentale. È destinata ad essere la serva di qualsiasi potere o di qualsiasi interesse. Quello che a quanto pare fece Machiavelli, lo farebbe la nostra scienza sociale – se alla coerenza non avesse preferito, Dio solo sa perché, un magnanimo liberalismo –, vale a dire, dare consigli con pari competenza e alacrità tanto ai tiranni quanto ai popoli liberi. Secondo la nostra scienza sociale, possiamo essere o diventare saggi in tutte le cose di secondaria importanza, ma dobbiamo rassegnarci a una totale ignoranza per quanto riguarda la cosa più importante. Nella vita ordinaria intendiamo per 'uomo sano di mente' un uomo che sa quello che fa, un uomo che sa perché fa quello che fa. Se non possiamo avere alcuna conoscenza dei principi ultimi delle nostre scelte – vale a dire della loro attendibilità o inattendibilità – siamo nella condizione di uomini che sono sani e sobri, quando sono impegnati in banalità, e scommettono come pazzi scriteriati quando si trovano di fronte a problemi seri. Sanità di mente al dettaglio e follia all'ingrosso. Nelle piccole cose possiamo seguire la ragione, e le nostre scelte possono essere giudiziose. Nelle cose più importanti, dobbiamo essere guidati non dal pensiero o dalla luce, ma da una scelta cieca. *Se non esiste un diritto naturale, tutto ciò che un uomo può permettersi di osare sarà permesso, e nulla di ciò che un uomo può permettersi di osare sarà proibito. Il rifiuto del diritto naturale sembra portare al nichilismo.*

Una volta capito che i nostri principi di base non hanno altro fondamento se non la nostra scelta cieca, non possiamo più confidare in essi come esseri ragionevoli. Non possiamo più agire con convinzione sulla base di essi. Non possiamo più vivere come esseri razionali. Per poter vivere, diventa necessario mettere a tacere la voce della ragione,

our basic principles have no other support than our preference or blind choice, and hence are as good or as bad as any other principles. The more we cultivate reason, the more we cultivate nihilism, the less are we able to be members of any integrated "culture." The inevitable practical consequence of nihilism is fanatical obscurantism. The bitter experience of this consequence has led to a renewed general interest in natural right, but this very fact must make us particularly cautious. It may be perfectly true that a rational life is impossible without natural right. It is therefore natural that we should become indignant about those who reject natural right. But indignation is no argument. Our indignation proves at best that we are well-meaning; it does not prove that we are right. The seriousness of the need for natural right does not prove that that need can be satisfied. A wish is not a fact. By proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a most desirable myth; one does not prove it is true. Utility and truth are two entirely different things. Can we rashly exclude the possibility that the world is so ill contrived that man cannot live well but by sacrificing his reason? That untruth or blind assent is a condition of a happy life? Certainly, the gravity of the issue imposes upon us the duty of a detached, theoretical, impartial discussion. Since natural right is today a matter of recollection rather than of actual knowledge, this means that we are in need of historical studies which will familiarize us with the whole complexity of the issue. We have to become, for some time, students of what is called "history of ideas," but this will aggravate, rather than remove the difficulty of impartial treatment. To quote Lord Acton, "Few discoveries are more irritating than those which expose the pedigree of ideas. Sharp definitions and unsparing analysis would displace the veil beneath which society dissembles its divisions, would make political disputes too violent for compromise, and political alliances too precarious for use, and would embitter politics with all the passions of social and religious strife." We can overcome this danger only by considering the fact that for every conscientious scholar the problem of natural right is not a partisan affair.

che ci dice che i nostri principi di base non hanno altra ragione che la nostra preferenza o scelta cieca, e sono quindi buoni o cattivi come qualsiasi altro principio. Più coltiviamo la ragione, più coltiviamo il nichilismo, meno siamo in grado di essere membri di una "cultura" equilibrata. *L'inevitabile conseguenza pratica del nichilismo è l'oscurantismo fanatico.* L'amara esperienza di questa conseguenza ha portato ad un rinnovato interesse generale per il diritto naturale, *ma proprio questo fatto deve renderci particolarmente cauti. Può essere perfettamente vero che una vita razionale è impossibile senza diritto naturale. È quindi naturale indignarsi nei confronti di coloro che rifiutano il diritto naturale. Ma l'indignazione non è un argomento valido.* La nostra indignazione dimostra nel migliore dei casi che siamo ben intenzionati; non dimostra che abbiamo ragione. *La serietà della necessità del diritto naturale non dimostra che tale necessità può essere soddisfatta.* Un auspicio non è un fatto. Dimostrando che una certa visione è indispensabile per vivere bene, si prova semplicemente che la visione in questione è un mito molto desiderabile; non si prova che sia vera. *Utilità e verità sono due cose completamente diverse.* Possiamo affrettatamente escludere la possibilità che il mondo sia così mal congegnato che l'uomo non possa vivere bene se non sacrificando la propria ragione? Che la falsità o l'assenso cieco sia una condizione per una vita felice? Certo, *la gravità della questione ci impone il dovere di una discussione distaccata, teorica, imparziale.* Questo significa – *poiché il diritto naturale è oggi un tema della memoria storica piuttosto che di conoscenza attuale – che abbiamo bisogno di studi storici intesi a farci conoscere l'intera complessità della questione.* Dobbiamo diventare, per qualche tempo, studiosi di quella che viene chiamata "storia delle idee", ma questo aggraverà, piuttosto che rimuovere la difficoltà di un trattamento imparziale. Per citare Lord Acton: "Poche scoperte sono più spiacevoli di quelle che espongono l'albero genealogico delle idee. Definizioni nitide e analisi senza riserve toglierebbero il velo sotto il quale la società dissimula le sue divisioni, renderebbero le dispute politiche troppo violente per il compromesso, e le alleanze politiche troppo precarie per l'uso, e amareggerebbero la politica con tutte le passioni delle lotte sociali e religiose". Possiamo evitare questo pericolo solo considerando

At a superficial glance, the issue of natural right presents itself today as a matter of party allegiance. Looking around us we see two hostile camps, heavily fortified and strictly guarded. One is occupied by the liberals of various descriptions – to use this somewhat loose term; the other by the Catholic and non-Catholic disciples of Thomas Aquinas. But both armies, and in addition those who prefer to sit on the fence or to hide their heads in the sand, are, if I may heap metaphor on metaphor, in the same boat. They are all modern men. No matter how neutral we may be, we are all in the grip of the same dilemma. Natural right in its classic form, the only form in which it is defensible, is connected with a teleological view of the universe. All natural beings have a natural end, a natural destiny, which determines what kind of operation is good for them. In the case of man, reason is required for discerning these operations. Reason determines what is by nature right, with ultimate regard to man's natural end. This teleological view of the universe, of which the teleological view of man forms a part, has been destroyed for all practical purposes by modern natural science. From the point of view of Aristotle—and who could dare to claim to be a better judge in this matter than Aristotle—the issue between the mechanical and teleological conception of the universe is decided by the manner in which the problem of the heavens and the heavenly bodies and their motion is settled. Now in this respect, which from Aristotle's own point of view was the decisive one, the issue seems to have been decided finally in favor of the mechanical conception of the universe. Two opposite conclusions could be drawn from this momentous decision. First, the mechanical, or at any rate non-teleological conception of the universe, had to be accompanied by a non-teleological conception of human life. This "naturalistic solution" proves to be impossible. It is impossible to banish ends from the social sciences, or what amounts to the same thing, to conceive of ends as derivative from desires or impulses. Therefore the alternative has prevailed: which means that we have had to accept a typically modern dualism of a non-teleological

il fatto che, per ogni studioso coscienzioso, *il problema del diritto naturale non è una faccenda di partito.*

A uno sguardo superficiale, la questione del diritto naturale si presenta oggi come una questione di schieramento di partito. Guardandoci intorno vediamo due campi ostili, fortemente fortificati e rigorosamente sorvegliati. Uno è occupato – per usare questo termine un po' generico – dai 'liberali' di vario tipo; l'altro dai discepoli cattolici e non cattolici di Tommaso d'Aquino. Ma entrambi gli eserciti, e in più quelli che preferiscono sedersi sul muro di recinzione o nascondere la testa nella sabbia, sono – se posso accumulare metafora su metafora – 'sulla stessa barca'. Sono tutti uomini moderni. *Per quanto possiamo rimanere neutrali, siamo tutti attanagliati dalla stessa aporia. Il diritto naturale nella sua forma classica, l'unica forma in cui è difendibile, è legato ad una visione teleologica dell'universo.* Tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, un destino naturale, che determina il tipo di operazione che è buona per essi. Nel caso dell'uomo, per discernere tali operazioni è necessaria la ragione. La ragione determina ciò che è per natura giusto, tenendo presente in ultima analisi il fine naturale dell'uomo. Questa visione teleologica dell'universo, di cui fa parte la visione teleologica dell'uomo, è stata distrutta a tutti gli effetti pratici dalle moderne scienze naturali. Dal punto di vista di Aristotele – e chi potrebbe osare pretendere di essere un giudice migliore di Aristotele in questa materia? – la questione costituita dall'alternativa tra la concezione meccanica e quella teleologica dell'universo è decisa dal modo in cui si risolve il problema dei cieli e dei corpi celesti e del loro moto. *Ora, sotto questo aspetto, che dal punto di vista di Aristotele era quello decisivo, la questione sembra essere stata decisa finalmente a favore della concezione meccanica dell'universo.* Due conclusioni opposte potevano essere tratte da questa fondamentale decisione. In primo luogo, la concezione meccanica, o comunque non-teleologica dell'universo, doveva essere accompagnata da una concezione non-teleologica della vita umana. Questa "soluzione naturalistica" si è rivelata impossibile. È impossibile bandire i fini dalle scienze sociali o – che equivale alla stessa cosa – concepire i fini come derivati da desideri o impulsi. Ha quindi prevalso la soluzione



natural science and a teleological science of man. This is the position which the modern followers of Thomas Aquinas, among others, are forced to take, a position which implies a radical break with the thought of Aristotle, as well as that of Thomas Aquinas himself. The fundamental dilemma in whose grip we are, is the one caused by the success of modern natural science, a success which is presupposed rather than made doubtful by the so-called crisis in physics. An adequate solution to the problem of natural right cannot be found before this basic problem has been solved. Naturally, there is no scarcity of elegant solutions to that problem, but the experience of some centuries has shown that modern natural science always survives the elegant solutions of the problems created by and coeval with modern natural science. Religious faith, faith in Biblical revelation no doubt solves the difficulty, but religious faith is not rational knowledge. Needless to say I cannot even discuss this basic problem; I have to limit myself to that aspect of the problem of natural right which can be clarified within the confines of my department – or if I may be bold – of my division. I shall consider myself most fortunate if I shall succeed in shedding some light on our problem. I must say that even so the exposition will not always be very easy.

Now, let us then remain within the social sciences. The problem of natural right presents itself today in this form: Natural right is rejected on two essentially different, though mostly connected grounds. It is rejected first in the name of History, and second, it is rejected in the name of the distinction between Facts and Values. I propose to discuss the first problem today, and the next one next time. Now, as for the rejection of natural right in the name of history, this appears on the most popular level as follows: Natural right is a right that is universally acknowledged. History, including anthropology, teaches us that no such right exists. Instead of the supposed uniformity, we find an indefinite variety of notions of right or justice. Now, one cannot

alternativa: il che significa che abbiamo dovuto accettare un dualismo tipicamente moderno tra una scienza naturale non-teleologica e una scienza teleologica dell'uomo. Questa è la posizione che i moderni seguaci di Tommaso d'Aquino, tra gli altri, sono costretti a prendere, una posizione che implica una rottura radicale con il pensiero di Aristotele, così come con quello dello stesso Tommaso d'Aquino. *L'aporia fondamentale, da cui siamo attanagliati, è quella causata dal successo della moderna scienza naturale, un successo che la cosiddetta "crisi della fisica classica" non mette affatto in dubbio, bensì presuppone.* Una soluzione adeguata al problema del diritto naturale non può essere trovata prima che questo problema di base sia stato risolto. Naturalmente non mancano raffinate soluzioni a questo problema, ma l'esperienza di alcuni secoli ha mostrato che la scienza naturale moderna sopravvive sempre alle raffinate soluzioni dei problemi creati dalla, e co-originari alla, scienza naturale moderna. *La fede religiosa, la fede nella rivelazione biblica senza dubbio risolve le difficoltà, ma la fede religiosa non è conoscenza razionale.* Inutile dire che non posso nemmeno discutere questo problema fondamentale; devo limitarmi a quell'aspetto del problema del diritto naturale che può essere chiarito entro i confini del mio dipartimento – o se posso essere audace – del mio comparto. Mi considererò più fortunato se riuscirò a far luce sul nostro problema. Devo dire che, anche così, l'esposizione non sarà sempre molto facile.

**§ 2. Il rifiuto del diritto naturale in nome della storia – Differenza tra convenzionalismo antico e storicismo moderno** – Rimaniamo, dunque, entro i limiti del campo delle scienze sociali. Il problema del diritto naturale si presenta oggi in questa forma: il diritto naturale viene respinto per due motivi essenzialmente diversi, anche se per lo più connessi. *Il diritto naturale viene rifiutato, prima, in nome della storia e, poi, in nome della distinzione tra fatti e valori.* Propongo di discutere il primo problema oggi, e il prossimo la prossima volta. Ora, per quanto riguarda il rifiuto del diritto naturale in nome della storia, questo appare al livello più popolare nel modo seguente. Il diritto naturale dovrebbe essere un diritto universalmente riconosciuto. La storia, compresa l'antropologia,

understand the meaning of the attack on natural right in the name of history before one has realized the utter irrelevance of this particular kind of argument. In the first place, consent of all mankind is by no means a necessary condition of the existence of natural right. Quite a few famous natural right teachers have argued that precisely if natural right is rational, its discovery presupposes the cultivation of reason, and therefore natural right will not be acknowledged universally. One ought not even to expect any inkling of natural right among savages. Furthermore, the historical variety of notions of right was always known. It is absurd to claim that the discovery of a still greater number of varieties of notions of right by modern students has in any way affected the fundamental issue. Above all, knowledge of the great variety of notions of right or wrong is so far from being incompatible with the idea of natural right, that it is actually the essential condition for the emergence of that idea. Realization of the varieties of notions of right is *the* incentive for the quest for natural right. The conclusion, from the variety of notions of right, that natural right does not exist, is as old as political philosophy itself. In fact, political philosophy seems to commence with the contention that all right is conventional, or that no right is natural. I shall call this view “conventionalism,” in order not to repeat a whole sentence every time.

To clarify the present-day rejection of natural right in the name of history, our first task must be to grasp the specific difference between the historical view, or historical consciousness of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries on the one hand, and of conventionalism on the other. The conventionalist view, to repeat “that all right is conventional, or no right is natural,” was based on a fundamental distinction between nature and convention. It implied that nature is of higher dignity than convention, or the fiat of society. It implied that nature is the standard, but that “right and justice are conventional.” This means that right and justice have no basis in nature; that they are ultimately against nature; that they have

ci insegna che tale diritto non esiste. Invece della presunta uniformità, troviamo una varietà indefinita di nozioni di diritto o di giustizia. *Orbene, non si può capire il significato dell'attacco al diritto naturale in nome della storia prima di aver capito l'assoluta irrilevanza di questo particolare tipo di argomento.* In primo luogo, il consenso di tutta l'umanità non è affatto una condizione necessaria dell'esistenza del diritto naturale. Diversi famosi maestri del diritto naturale hanno sostenuto che proprio se il diritto naturale è razionale, la sua scoperta presuppone la coltivazione della ragione, e quindi il diritto naturale non potrà essere riconosciuto universalmente. Non ci si dovrebbe nemmeno aspettarsi un'idea del diritto naturale tra i selvaggi. Inoltre, la varietà storica delle nozioni di diritto è sempre stata conosciuta. È assurdo affermare che la scoperta di un numero ancora maggiore di varietà di nozioni di diritto da parte degli studiosi moderni ha in qualche modo influenzato la questione fondamentale. Soprattutto, *la conoscenza della grande varietà di nozioni di giusto o sbagliato è così lontana dall'essere incompatibile con l'idea di diritto naturale, che è, in realtà, la condizione essenziale per l'emergere di tale idea.* La consapevolezza della varietà di nozioni di diritto è lo stimolo per la ricerca del diritto naturale. La conclusione, dalla varietà delle nozioni di diritto, che il diritto naturale non esiste, è antica quanto la stessa filosofia politica. Infatti, la filosofia politica sembra iniziare con l'affermazione che tutto il diritto è convenzionale, o che nessun diritto è naturale. Questa veduta la chiamerò in modo abbreviato, per non ripetere ogni volta un'intera frase, *convenzionalismo*.

Per chiarire l'odierno rifiuto del diritto naturale in nome della storia, il nostro primo compito deve essere quello di cogliere la differenza specifica tra la visione storica, o *coscienza storica* del XIX e XX secolo da un lato, e il convenzionalismo dall'altro. La visione convenzionalista secondo cui, per ripetere, “tutto il diritto è convenzionale, o nessun diritto è naturale”, si basava su una distinzione fondamentale tra natura e convenzione. Ciò implicava che la natura ha una dignità superiore alla convenzione, o ai decreti della società. Ciò implicava che la natura è il criterio di riferimento, ma che “il diritto e la giustizia sono convenzionali”. Ciò significa che il diritto e la giustizia

their ground in arbitrary decisions, explicit or implicit, of social community. They have no basis but explicit or tacit agreement, and agreement may produce peace, but it cannot produce truth. The modern historical view on the other hand rejects this very premise that nature is the standard as "mythical." It rejects the premise that nature is of higher dignity than any works of man. On the contrary, the modern view conceives of man and his works, his notions of right and justice included, as equally natural as all other realities, or else it asserts a basic dualism between the realm of nature and the realm of history or freedom, implying that the world of man, of human creativity, is exalted far above nature. Accordingly, the modern view does not conceive of the notions of right and wrong as fundamentally arbitrary. It tries to discover their causes; it tries to find intelligible relations in their variety and sequence. Now what is the significance of this difference between the old and the modern view? Conventionalism is a particular form of classical philosophy. There are obviously profound differences between conventionalism and, in particular the views of Plato and Aristotle. I have to speak of that later. But both conventionalists and historicists agree as to one most fundamental point, namely as to the legitimacy and necessity of the distinction between nature and convention, for this distinction is implied in the very idea of philosophy. Philosophizing means to ascend from the cave to the light of the sun, to *the truth*. The cave is the world of opinion; opinion is essentially variable. Men cannot live, they cannot live together, if opinions are not stabilized by social fiat. Opinion thus becomes authoritative opinion, or public dogma. Philosophizing means then to ascend from public dogma to essentially private knowledge. The public dogma is fundamentally an inadequate attempt to answer the question of *the truth*, or of *the eternal order*. Any inadequate view of the eternal order, any erroneous or one-sided view, is judged with a view to the eternal order itself, accidental or arbitrary. This does not contradict the fact that the public dogma is from another point of view necessary. It may be necessarily caused by the ignorance or bias of the society concerned, but this necessity does not do away with the fact that in the decisive respect the public dogma is arbitrary or

non hanno fondamento nella natura; che sono in definitiva contro-natura; che hanno il loro fondamento in decisioni arbitrarie, esplicite o implicite, della comunità sociale. Non hanno altro fondamento se non un accordo esplicito o tacito, e l'accordo può produrre pace, ma non può produrre verità. *La visione storica moderna, d'altra parte, respinge in quanto "mitica" proprio questa premessa, secondo cui la natura è il criterio di riferimento. Essa rifiuta la premessa che la natura è di maggiore dignità di qualsiasi opera dell'uomo.* Al contrario, la visione moderna concepisce l'uomo e le sue opere, comprese le sue nozioni di diritto e giustizia, come altrettanto naturali di tutte le altre realtà; oppure afferma un dualismo di base tra il regno della natura e il regno della storia o della libertà, il che implica che il mondo dell'uomo, della creatività umana, è innalzato molto al di sopra della natura. Di conseguenza, *la visione moderna non concepisce le nozioni di giusto e sbagliato come fondamentalmente arbitrarie. Cerca di scoprire le loro cause, cerca di trovare relazioni intelligibili nella loro varietà e successione.* Qual è il significato di questa differenza tra antico e moderno? Il convenzionalismo è una particolare forma di filosofia classica. Ci sono ovviamente profonde differenze tra il convenzionalismo e, in particolare, le vedute di Platone e Aristotele. Di questo parlerò più avanti. Ma convenzionalisti e filosofi classici concordano su un punto fondamentale, vale a dire la legittimità e la necessità della distinzione tra natura e convenzione, perché questa distinzione è implicita nell'idea stessa di filosofia. *Filosofare significa salire dalla caverna alla luce del sole, alla verità.* La caverna è il mondo dell'opinione; l'opinione è essenzialmente variabile. Gli uomini non possono vivere, non possono vivere insieme, se le opinioni non sono stabilizzate dal *fiat* sociale. L'opinione diventa così opinione autorevole, o dogma pubblico. *Filosofare significa quindi ascendere dal dogma pubblico alla conoscenza essenzialmente privata.* Il dogma pubblico è fondamentalmente un tentativo inadeguato di rispondere alla domanda della verità, o dell'ordine eterno. Ogni visione inadeguata dell'ordine eterno, ogni visione errata o unilaterale viene giudicata, nella prospettiva dell'ordine eterno stesso, come accidentale o arbitraria. Ciò non contraddice il fatto che il dogma pubblico è necessario da un altro

accidental, and hence conventional.

The fundamental premise of conventionalism is, then, nothing other than the idea of philosophy as quest for the eternal truth. The modern opponents of natural right, on the other hand, reject this very idea. According to them, there is no possibility of knowing the eternal. According to them, all human thought is historical, and hence unable ever to grasp the eternal truth. Permit me to call this view historicism, the view that all human thought, not merely all thought regarding right and wrong, is historical. It is on the basis of the historicist thesis that natural right is rejected today. It is easy to see that the historicist attack on natural right is of a much more formidable character than was the conventionalist attack of classical antiquity. Historicism emerged in the 19<sup>th</sup> century under the protection of the view that knowledge, or at least divination of the eternal, is possible. But it gradually undermined the view which had sheltered it in its infancy. It suddenly appeared within our lifetime in its pure form, now rejecting the very idea of eternity. The reasons which motivate early historicism – the historical schools and its students and other social sciences – the reasons which motivated early historicism were not all of them of a purely theoretical character. The historical school emerged as a reaction to the political philosophy that had paved the way for the French Revolution and had guided the French Revolution. In opposition to the violent break with the past, the historical school insisted on the traditional and on the need of preserving or continuing the tradition. This was harmless, and Aristotle would not have acted differently. The less harmless aspect of historicism, of the historical school, will appear from the following consideration. The founders of the historical school realized more or less clearly that the acceptance of any universal or abstract principles has necessarily, as far as thought is concerned, a revolutionary, disturbing, unsettling effect. For the recognition of universal principles forces us to measure the actual by the ideal, and the actual is more likely than not to

punto di vista. Può essere necessariamente causato dall'ignoranza o dai pregiudizi della società in questione, ma questa necessità non elimina il fatto che, sotto il profilo decisivo, il dogma pubblico è arbitrario o accidentale, e quindi convenzionale.

*La premessa fondamentale del convenzionalismo non è dunque altro che l'idea della filosofia come ricerca della verità eterna.* I moderni oppositori del diritto naturale, al contrario, rifiutano proprio questa idea. Secondo loro, non c'è possibilità di conoscere l'eterno. Secondo loro, tutto il pensiero umano è storico, e quindi incapace di afferrare la verità eterna. Permettetemi di chiamare questa concezione *storicismo, la concezione che tutto il pensiero umano, non solo quello che riguarda il bene e il male, è storico.* È sulla base della tesi storicista, che il diritto naturale viene oggi respinto. È facile vedere che l'attacco storicista al diritto naturale è di carattere molto più temibile rispetto all'attacco convenzionalista del periodo antico classico. Lo storicismo è emerso nel XIX secolo sotto la protezione della convinzione che la conoscenza, o almeno la divinazione dell'eterno, è possibile. Ma esso ha gradualmente minato la visione che l'aveva protetta nella sua infanzia. Appare improvvisamente nella nostra vita nella sua forma pura, respingendo ora l'idea stessa di eternità. Le ragioni che motivano lo storicismo degli inizi – le scuole storiche e i loro studiosi e altre scienze sociali – non erano tutte di carattere puramente teorico. La *Scuola storica* nasce come reazione alla filosofia politica che aveva aperto la strada ed aveva finito con il guidare la Rivoluzione Francese. *In opposizione alla violenta rottura con il passato, la Scuola storica ha insistito sulla tradizione e sulla necessità di preservare o continuare la tradizione.* Questo era innocuo e Aristotele non avrebbe agito diversamente. L'aspetto meno innocuo dello storicismo, della *Scuola storica*, apparirà dalla seguente considerazione. I fondatori della *Scuola storica* si sono resi conto più o meno chiaramente che l'accettazione di qualsiasi principio universale o astratto ha necessariamente, per quanto riguarda il pensiero, un effetto rivoluzionario, inquietante e destabilizzante. Infatti, il riconoscimento dei principi universali ci obbliga a misurare il reale in base all'ideale, e il reale risulterà molto probabilmente al di sotto dell'ideale. Il

fall short of the ideal. The recognition of universal principles thus normally breeds dissatisfaction, if only theoretical dissatisfaction, with the actual, and such dissatisfaction could be considered as a germ of treason. "The good man is a bad citizen in a bad polity." To get rid of this danger once and for all, to reconcile man absolutely to any established order, the significance, if not the existence of universal principles, had to be denied. This was achieved partly by the radical separation of right or law from morality, and partly by the substitution of the idea or the ideal of justice for natural right. These eminently conservative men did not realize that they were continuing, and even sharpening the revolutionary tendencies of the modern period. That tendency was in opposition to all other-worldliness or transcendence. Other-worldliness or transcendence is not a preserve of revealed religion: It is implied in the original idea of political philosophy as a quest for the best political order. For the best social or political order as Plato and Aristotle understood it, is and is meant to be normally different from the actual, or beyond all actual orders.

Historicism may be described, to begin with, as a much more radical form of modern "this-worldliness" or immanence than the very French radicalism of the 18<sup>th</sup> century. The historical school wanted men to be absolutely at home "in this world," and since any universal principles make at least most men potentially homeless in this world, the historical school depreciated universal principles in favor of historical principles. It believed that by understanding his historical context, man would arrive at principles which would be as objective as those of the older, pre-historicist political philosophy, but which in addition would not be abstract or universal, but concrete or particular — principles fitting the particular age or the particular nation, principles relative to the particular age or the particular nation. In trying to discover standards that combined objectivity or non-arbitrariness with relativity to particular historical situations, the historical school made assumptions of a questionable character. It assumed the existence of folk-minds and/or of laws of the universal historical process. These

riconoscimento dei principi universali genera quindi normalmente insoddisfazione, anche se solo teorica, per il reale, e tale insoddisfazione potrebbe essere considerata come un germe di tradimento. "L'uomo buono è un cattivo cittadino in una cattiva politica". Per liberarsi di questo pericolo una volta per tutte, per riconciliare assolutamente l'uomo con un qualche ordine stabilito, il significato, se non l'esistenza di principi universali, doveva essere negato. Ciò è stato realizzato in parte mediante la separazione radicale del diritto o legge dalla moralità, e in parte mediante la sostituzione, al diritto naturale, dell'idea o dell'ideale di giustizia. Questi uomini eminentemente conservatori non si sono resi conto che stavano continuando, e addirittura acuendo le tendenze rivoluzionarie dell'epoca moderna. Questa tendenza era in opposizione ad ogni oltre-mondanità o trascendenza. *La oltre-mondanità o trascendenza non è una prerogativa della religione rivelata: è implicita nell'idea originale della filosofia politica come ricerca del miglior ordine politico.* Infatti, il miglior ordine sociale o politico, come lo hanno inteso Platone e Aristotele, è e deve essere normalmente diverso da quello attuale, o al di là di tutti gli ordinamenti attuali.

*Lo storicismo può essere descritto, per cominciare, come una forma di "secolarismo" (o "immanentismo" o "laicismo") molto più radicale dello stesso radicalismo francese settecentesco.* La *Scuola storica* voleva che gli uomini fossero assolutamente a casa "in questo mondo", e poiché ogni principio universale rende almeno la maggior parte degli uomini potenzialmente senza casa in questo mondo, la *Scuola storica* ha svalutato i principi universali a favore dei principi storici. Essa credeva che comprendendo il proprio contesto storico, l'uomo sarebbe pervenuto a principi che sarebbero stati altrettanto oggettivi di quelli della vecchia filosofia politica pre-storicista, ma che, in aggiunta, non sarebbero stati astratti o universali, ma bensì concreti o particolari — principi fatti per l'età particolare o per la nazione particolare, principi relativi all'età particolare o alla nazione particolare. Nel cercare di scoprire criteri di riferimento che combinasero l'oggettività o non arbitrarietà con la relatività rispetto a particolari situazioni storiche, la *Scuola storica* ha formulato ipotesi di carattere discutibile. Ha supposto l'esistenza di

assumptions proved to lead to distortions of the historical evidence, or otherwise to endanger unbiased historical research. They were therefore rejected in the second part of the 19<sup>th</sup> century as “metaphysical,” which means as unwarranted. And so the infancy of historicism came to its end. The historical school had succeeded in discrediting universal or abstract principles. An unbiased study of history showed that all attempts to derive norms from history as history led to failure, and no objective standards of any kind remained. To the unbiased historian, history revealed itself as a meaningless web, spun by what man did, produced, and thought, no more than by unmitigated chance: It revealed itself as a tale told by an idiot. The historical standards, the standards thrown out by this meaningless process, could no longer claim to be hallowed by sacred powers behind that process. The only standards that are possible from this point of view are of a purely subjective character, standards that have no support other than the free choice of the individual. Their objective support is nothingness. The view of history as a meaningless web was not novel. In opposition to the classical view, the historicists asserted that the only solid, or the most important knowledge of human life or of man, is that which emerges out of the study of history. History as history presents to us the depressing spectacle of a disgraceful variety of thoughts and beliefs, and above all, of the passing away of any thoughts or beliefs ever held by man. It shows us, in other words, that all human thought is historical, essentially relative to specific historical situations, destined to perish with the situation to which it belongs.

At first glance, historical evidence seems to be sufficient to support this contention, but it is easy to see that no historical evidence can possibly support this contention. History as history teaches us that a certain idea has been abandoned in favor of another idea. It cannot tell us, as history, whether this change was reasonable, which means

“menti popolari” [*Volksgeist*, “spirito del popolo”, n.d.T.] e/o di leggi del processo storico universale. Queste ipotesi si sono rivelate portatrici di distorsioni dell'evidenza storica, o comunque tali da mettere in pericolo una ricerca storica imparziale. Sono state quindi respinte nella seconda parte del XIX secolo perché “metafisiche”, il che significava “ingiustificate”. *E fu così che l'infanzia dello storicismo si concluse*. La *Scuola storica* era riuscita a screditare principi universali o astratti. Uno studio imparziale della storia mostrò che tutti i tentativi di derivare norme dalla storia in quanto storia portava al fallimento, e non rimaneva alcun tipo di *standard* oggettivo. Per lo storico imparziale, la storia si rivelò come una trama senza senso, filata da ciò che l'uomo ha fatto, prodotto e pensato, non più che dal puro caso: si è rivelata come una “storia raccontata da un pazzo” (Shakespeare, *Macbeth*, n.d.T.). I criteri storici, gli *standards* che questo processo senza senso ha messo da parte, non potevano più pretendere di essere consacrati dai sacri poteri alla base di quel processo. Gli unici *standards* possibili da questo punto di vista sono di carattere puramente soggettivo, sono *standards* che non hanno altro supporto se non la libera scelta dell'individuo. Il loro sostegno oggettivo è il nulla. La visione della storia come una rete senza senso non era nuova. In opposizione alla visione classica, gli storicisti hanno affermato che l'unica conoscenza attendibile, o la più importante conoscenza della vita umana o dell'uomo, è quella che emerge dallo studio della storia. La storia come storia ci presenta lo spettacolo deprimente di una indecorosa varietà di pensieri e credenze e, soprattutto, della sparizione di qualsiasi pensiero o credenza che l'uomo abbia mai avuto. Ci mostra, in altre parole, che tutto il pensiero umano è storico, essenzialmente relativo a situazioni storiche specifiche, destinato a perire con la situazione a cui appartiene.

§ 3. *L'esigenza di comprendere lo storicismo in modo non storicistico, ovvero: il problema della genesi dello storicismo* – A prima vista, le prove storiche sembrano essere sufficienti per sostenere questa tesi, ma è facile capire che nessuna prova storica può sostenere questa tesi. La storia come storia ci insegna che una certa idea è stata

whether the rejected idea deserved to be rejected or not. Only an impartial philosophic analysis of the idea concerned could teach us anything regarding its worth. The basis of historicism is not history and not historical evidence, but philosophy, a philosophic analysis of thought, a philosophic analysis of thought that allegedly leads to the result that all human thought depends ultimately on fickle and dark fate, and not on evident principles accessible to man as man. I will not be able today to give you a sketch and a discussion of this central historicist argument. I have to postpone this until next time. Permit me to state only the conclusion at which an analysis of this alleged demonstration of the purely historical character of all human thought would lead. It would lead to the result, I believe, that the basic issue is not settled. Therefore, the most urgent need is for understanding of the issue, and this means above everything else, for an understanding of the classical alternative to modern thought. Hence, the most urgent philosophic need today can be fulfilled only by historical studies of a certain type, historical studies which would enable us to reach an adequate understanding of non-historicist thought in its pure form. By an adequate understanding I mean such an understanding as understands classical or medieval philosophy exactly as it was understood by the old thinkers themselves, an understanding of classical philosophy that is not based on the dogmatic assumption of soundness of the historicist position. We need in the very first place, a non-historicist understanding of non-historicist philosophy, but we need hardly less urgently a non-historicist understanding of historicism namely an understanding of the genesis of historicism that does not take for granted the soundness of historicism. Permit me to explain in a few words. Historicism assumes that modern man's turn to history implied the divination and thereafter the discovery of a dimension of reality that had escaped earlier man; the historical dimension – "History" with a capital H. If this is granted, one will be forced eventually into unmitigated historicism. But if historicism becomes a problem, the question becomes inevitable, whether what was hailed in the 19<sup>th</sup> century as a great discovery was not in fact an invention, an arbitrary

abbandonata in favore di un'altra idea. Non può dirci, come storia, se questo cambiamento fosse ragionevole, se, cioè, l'idea che è stata respinta meritasse di essere respinta o meno. Solo un'analisi filosofica imparziale dell'idea in questione potrebbe insegnarci qualcosa sul suo valore. *Alla base dello storicismo c'è, non la storia né le prove storiche, ma la filosofia, un'analisi filosofica del pensiero, un'analisi filosofica del pensiero che dovrebbe presumibilmente condurre al risultato che tutto il pensiero umano dipende in ultima analisi da un destino volubile e oscuro, e non da principi evidenti accessibili all'uomo in quanto uomo.* Oggi non sarò in grado di fornirvi uno schizzo e una discussione su questo centrale argomento storicista. Devo rinviare la questione alla prossima volta. Permettetemi di enunciare solamente la conclusione a cui condurrebbe un'analisi di questa presunta dimostrazione del carattere puramente storico di tutto il pensiero umano. Credo che ciò porterebbe al risultato che la questione di fondo non è stata risolta. Pertanto, *la necessità più urgente è la comprensione della questione, e questo significa soprattutto comprendere l'alternativa classica al pensiero moderno.* Quindi, l'esigenza filosofica più urgente oggi può essere soddisfatta solo da studi storici di un certo tipo, studi storici che ci permettano di raggiungere *una comprensione adeguata del pensiero non storicista nella sua forma pura.* Per comprensione adeguata intendo una comprensione che comprende la filosofia classica o medievale esattamente così come è stata compresa dagli stessi pensatori antichi, *una comprensione della filosofia classica che non si basa sull'assunzione dogmatica della attendibilità della posizione storicista.* Abbiamo bisogno, in primo luogo, di *una comprensione non storicista della filosofia non storicista,* ma abbiamo bisogno, in modo non meno urgente, di *una comprensione non storicista dello storicismo,* vale a dire, di *una comprensione della genesi dello storicismo che non dia già per scontata la validità dello storicismo.* Consentitemi di spiegarmi in poche parole. Lo storicismo assume che il passaggio dell'uomo moderno alla storia ha comportato la divinazione e successivamente la scoperta di una dimensione della realtà che era sfuggita all'uomo precedente; la dimensione storica – la "Storia" con la S maiuscola. Una volta concesso questo, si sarà costretti alla fine ad uno storicismo totale. Ma se lo

interpretation of phenomena which were always known and were interpreted much more adequately prior to the emergence of the historical approach of the 19<sup>th</sup> century. We have to raise the question, in other words, whether what is called the discovery of history is not in fact an artificial, derivative, make-shift solution for a problem that could arise only on the basis of very problematic premises.

I suggest then this general line of approach: History meant throughout the ages primarily—and I think rightly—political history. Accordingly the so-called discovery of history is the work not of philosophy in general, but of political or social philosophy. It was a predicament peculiar to 18<sup>th</sup> century political philosophy that led to the emergence of the historical school. That political philosophy of the 18<sup>th</sup> century was a philosophy of natural right. It consisted in a peculiar interpretation of natural right, namely the specifically modern interpretation of natural right, which I will try to discuss in the fifth lecture. Historicism is the ultimate outcome, I suggest, of the crisis of modern natural right. The crisis of modern natural right, or of modern political philosophy in general, could become a crisis of philosophy altogether only because in the modern centuries philosophy as such had become thoroughly politicized. Originally philosophy had been the humanizing quest for the eternal order, and hence it has been a pure source of human inspiration and aspirations. Since the 17<sup>th</sup> century, philosophy has been a weapon, and hence an instrument. It is this politicization of philosophy as such that was discerned as the root of our troubles by a writer who denounced *la trahison des clercs*, “the treason of the intellectuals.” He committed the fatal mistake, however, of not seeing the essential difference between intellectuals on the one hand and philosophers on the other. In this he remained a dupe of the thing which he denounced, for the politicization of philosophy consists precisely in this: the difference between intellectuals and philosophers, a difference

storicismo diventa un problema, diventa inevitabile la domanda, se ciò che nel XIX secolo è stato celebrato come una grande scoperta non fosse in realtà un'invenzione, un'interpretazione arbitraria di fenomeni che sono sempre stati conosciuti e interpretati molto più adeguatamente prima dell'emergere dell'approccio storico del XIX secolo. Dobbiamo chiederci, in altre parole, se quella che viene chiamata ‘scoperta’ della storia non sia in realtà una soluzione artificiosa, derivata, casuale per un problema che poté sorgere solo sulla base di premesse molto problematiche.

Suggerisco quindi questa linea generale di approccio: l'espressione “storia” ha significato nel corso dei secoli soprattutto – e, ritengo, giustamente – *storia politica*. Di conseguenza, *la cosiddetta “scoperta” della storia non è opera della filosofia in generale, ma della filosofia politica o sociale*. È stata una peculiare aporia della filosofia politica del XVIII secolo a portare alla nascita della “Scuola storica”. Quella filosofia politica del XVIII secolo era una filosofia del diritto naturale. Consisteva in una particolare interpretazione del diritto naturale, vale a dire l'interpretazione specificamente moderna del diritto naturale, che cercherò di discutere nella quinta conferenza. *Io suggerisco che lo storicismo è il risultato finale della crisi del diritto naturale moderno. La crisi del diritto naturale moderno, o della filosofia politica moderna in generale, ha potuto diventare una crisi della filosofia in generale, solo perché nei secoli moderni la filosofia come tale era stata completamente politicizzata*. In origine la filosofia era stata *la ricerca umanizzante dell'ordine eterno*, e quindi è stata una pura fonte di ispirazione e aspirazioni umane. *A partire dal XVII secolo, la filosofia è diventata un'arma, e quindi uno strumento*. È questa politicizzazione della filosofia in quanto tale che è stata individuata come la radice dei nostri problemi da uno scrittore [Julien Benda, 1867-1956, n.d.T.] che ha denunciato *la trahison des clercs*, “il tradimento degli intellettuali”. Questi, però, ha commesso l'errore fatale di non scorgere *l'essenziale differenza tra intellettuali da un lato e filosofi dall'altro*. In ciò è rimasto vittima della cosa che ha denunciato, perché *la politicizzazione della filosofia consiste proprio in questo: la differenza tra intellettuali e filosofi*, differenza un tempo nota come differenza tra filosofi e signori



formerly known as the difference between philosophers and gentlemen on the one hand, and between philosophers and sophists on the other, becomes blurred and finally disappears.

*Lecture II. Natural Right and the Distinction Between Facts and Values*

Natural right is rejected by present day social science in the name of history and in the name of the distinction between facts and values. In my first lecture I discussed the attack on natural right in the name of history. I tried to show that contrary to a widespread view, the strictly historical evidence, the evidence based upon the indefinitely large variety of notions regarding right and wrong in different countries and at different times, is utterly irrelevant as far as the possibility and the existence of natural right is concerned. The real basis of the rejection of natural right in the name of history is historicism, by which I mean, the view that all human thought, and not merely thought regarding right and wrong, or moral principles, is historical; that all human thought belongs essentially to specific historic situations and is destined to perish with the situations to which it belongs. Man cannot grasp any eternal truth. The historicist contention in its turn cannot be proved by historical evidence. Its basis is a philosophic analysis—a philosophic analysis of human thought. A very brief sketch of that analysis is indispensable for my purpose. All knowledge, all understanding, however limited and objective or scientific, pre-supposes a frame of reference. It takes place within a horizon. It pre-supposes a horizon, which means a comprehensive view of the whole, a "*Weltanschauung*," as the Germans say. Only such a comprehensive vision makes possible any seeing, any observation or any orientation. That comprehensive view cannot be validated by reasoning because it is the basis of all reasoning. Accordingly there is a variety of such comprehensive visions, each as legitimate as the other. We have to choose a comprehensive view with no rational guidance, and it is absolutely necessary to choose one, for without it there is no meaning, no understanding, no orientation. Neutrality or suspension of judgment are impossible. Our choice has no support but itself. It is not supported by any objective or theoretical certainty. Our comprehensive view is separated from the nothing, the

(*gentlemen*) da una parte, e tra filosofi e sofisti dall'altra, *si offusca e alla fine scompare*.

**§ 4. La base filosofica della negazione del diritto naturale in nome della "Storia".** – Il diritto naturale viene rifiutato dalle scienze sociali attuali in nome della storia e in nome della distinzione tra fatti e valori. Nella mia prima lezione ho discusso l'attacco al diritto naturale in nome della storia. Ho cercato di dimostrare che, contrariamente a un'opinione diffusa, l'evidenza strettamente storica, l'evidenza basata su una varietà indefinitamente ampia di nozioni riguardanti il bene e il male in paesi diversi e in tempi diversi, è del tutto irrilevante per quanto riguarda la possibilità e l'esistenza del diritto naturale. La base vera e propria del rifiuto del diritto naturale in nome della storia è lo storicismo, vale a dire la tesi secondo cui tutto il pensiero umano, e non solo il pensiero che riguarda il bene e il male, o principi morali, è storico; che tutto il pensiero umano appartiene essenzialmente a specifiche situazioni storiche ed è destinato a perire con le situazioni a cui appartiene. L'uomo non può afferrare alcuna verità eterna. La pretesa storicista non può a sua volta essere suffragata da prove storiche. La sua base è un'analisi filosofica, un'analisi filosofica del pensiero umano. Un breve schizzo questo tipo di analisi è indispensabile per il mio scopo. Ogni conoscenza, ogni comprensione, per quanto limitata e oggettiva o scientifica, presuppone un quadro di riferimento. Si svolge all'interno di un *orizzonte*. Presuppone un orizzonte, il che significa una visione globale dell'insieme, una *Weltanschauung*, come dicono i tedeschi. Solo una tale visione complessiva rende possibile ogni singola osservazione e ogni singolo orientamento. Questa veduta complessiva non può essere convalidata dal ragionamento perché è la base di ogni ragionamento. Di conseguenza, c'è una molteplicità di tali visioni complessive, ciascuna legittima come l'altra. Dobbiamo scegliere una veduta complessiva senza una guida razionale, ed è assolutamente necessario sceglierne una, perché senza di essa non c'è senso, non c'è comprensione, non c'è orientamento. La neutralità o sospensione del giudizio sono impossibili. La nostra scelta non ha altro sostegno che se stessa. Non è supportata da

complete absence of meaning, by nothing but our choice of the view in question. This does not mean that we are free to choose the content of the comprehensive view, that content is imposed by fate. The horizon within which understanding and orientation takes place is produced by the fate of the individual or his society. All human thought depends on fate, on something that thought cannot master and whose workings it cannot anticipate. Yet the support of the horizon is ultimately the choice by the individual, since that fate has to be accepted by the individual. We are free in the sense that we are free either to choose in anguish the world-view and standards imposed on us by fate, or else to lose ourselves in illusory security, and thus to despair. This historicist thesis is exposed to a very obvious difficulty—to a difficulty which can be postponed, as it were, so that it will be obscured by considerations of a much more subtle character, but which is bound to reappear in a different guise. That difficulty can be stated as follows: Historicism asserts that all human thought is historical and hence destined to be replaced by other human thought. Now historicism itself is human thought, hence historicism is only of temporary validity. Yet historicism claims to have brought to light a truth which has come to stay, truth valid for all thought, for all time. However much thought has changed and will change, it will always remain historical. Historicism, we may say, thrives or vegetates on the fact that it inconsistently exempts itself from its own verdict. The historicist thesis is, strictly speaking, self-contradictory or absurd. We cannot see the historical character of all thought without transcending history, without grasping something trans-historical, something eternal.

The historicist rejoinder takes the following line: Philosophy in the earlier sense, in the only tenable sense, claimed to be based on self-evident principles, rejected all dogmatic positions, which means all positions based on principles that are not self-evident. Now the historicist contends that philosophy in this sense is impossible. Every philosophy necessarily rests on dogmatic, non-evident pre-

alcuna certezza oggettiva o teorica. *La nostra visione complessiva si distingue dal nulla, dalla completa assenza di senso, soltanto in virtù della nostra propria scelta della visione in questione. Questo non significa che siamo liberi di scegliere il contenuto della visione complessiva; tale contenuto è imposto dal destino.* L'orizzonte entro il quale hanno luogo la comprensione e l'orientamento è prodotto dal destino dell'individuo o della sua società. Tutto il pensiero umano dipende dal destino, da qualcosa che il pensiero non può controllare e di cui non può anticipare il funzionamento. *Tuttavia, il sostegno dell'orizzonte è in definitiva la scelta dell'individuo, poiché tale destino deve essere accettato dall'individuo. Siamo liberi nel senso che siamo liberi di scegliere con angoscia la visione del mondo e gli standards impostici dal destino, oppure di perderci in un'illusoria sicurezza, e quindi di disperare.* Questa tesi storicista è esposta ad una difficoltà del tutto ovvia: una difficoltà che può essere posposta, per così dire, in modo da essere occultata da considerazioni di carattere molto più sottile, ma che è destinata a riapparire in una veste diversa. Tale difficoltà può essere enunciata come segue: lo storicismo afferma che tutto il pensiero umano è storico e quindi destinato ad essere sostituito da altro pensiero umano. Ora lo storicismo stesso è pensiero umano, quindi lo storicismo ha solo una validità temporanea. Eppure, lo storicismo pretende di aver portato alla luce una verità che è destinata a permanere, verità valida per tutti i pensieri, per tutti i tempi. Per quanto il pensiero sia cambiato e cambierà, rimarrà sempre storico. *Lo storicismo, possiamo dire, prospera o vegeta sul fatto che, in modo incoerente, esonera se stesso dal proprio verdetto. La tesi storicista risulta, rigorosamente considerata, contraddittoria o assurda. Non possiamo vedere il carattere storico di tutto il pensiero senza trascendere la storia, senza cogliere qualcosa di trans-storico, qualcosa di eterno.*

La contro-replica storicista procede lungo la seguente linea: la filosofia intesa nel senso in cui era stata intesa anticamente – l'unico senso sostenibile – pretendeva di basarsi su principi evidenti, respingeva tutte le posizioni dogmatiche, cioè tutte le posizioni basate su principi che non sono evidenti. Ora, lo storicista asserisce che la filosofia intesa in questo senso è impossibile. Ogni filosofia poggia

suppositions; the very idea of philosophy as a quest for eternal truth rests on such a dogmatic premise. The least dogmatic form of philosophy is that of Socrates. Socrates said, "I know that I know nothing," which means, "I know what I do not know." Whether man is capable of solving the ultimate problems is doubtful, but man is capable of understanding these problems. He is capable of grasping the eternal alternatives. To this, the historicist answers as follows: Eternal alternatives presuppose that there is something eternal accessible to man as man, something eternal that is in principle always accessible. Eternal alternatives presuppose in other words that the core of reality, the essential character of reality, does not change. This precisely is said to be the dogmatic premise of philosophy, for we do not know that there is something eternal or that the core of reality is unchangeable. But this does not quite go to the root of the matter. The old philosophers did not assume the existence of something eternal. They proved it by showing that the manifest changes presuppose something permanent or eternal, or that the manifest contingent beings require the existence of necessary or eternal beings. This proof indeed was based on a more fundamental premise which may be formulated as follows: Nothing comes into being out of nothing or through nothing. The fundamental principle of philosophy is then the principle of causality, or of intelligible necessity. It is this fundamental premise of all philosophy which is questioned by historicism as a dogmatic assumption. I draw this conclusion: that the real decision regarding the issue raised by historicism cannot be reached by discussion confining itself to the social sciences. The basic problem of causality.

necessariamente su presupposti dogmatici, non evidenti; l'idea stessa di filosofia come ricerca della verità eterna poggia su una premessa dogmatica. La forma meno dogmatica della filosofia è quella di Socrate. Socrate disse: "So di non sapere nulla", il che significa: "So che cosa non so". *Che l'uomo sia in grado di risolvere i problemi ultimi, è dubbio, ma l'uomo è in grado di comprendere questi problemi. Egli è in grado di afferrare le alternative eterne.* A questo, lo storicista risponde come segue: alternative eterne presuppongono che ci sia qualcosa di eterno accessibile all'uomo come uomo, qualcosa di eterno che è in linea di principio sempre accessibile. *Alternative eterne presuppongono in altre parole che il nucleo della realtà, il carattere essenziale della realtà, non cambia.* Proprio questa si dice che sia la premessa dogmatica della filosofia, perché noi non sappiamo che c'è qualcosa di eterno o che il nucleo della realtà è immutabile. Ma con ciò non abbiamo ancora raggiunto la radice della questione. I filosofi antichi non hanno meramente *ipotizzato* l'esistenza di qualcosa di eterno. Lo hanno *provato*, mostrando che i cambiamenti manifesti presuppongono qualcosa di permanente o eterno, o che gli enti contingenti manifesti richiedono l'esistenza di enti necessari o eterni. *Questa prova si basava, in realtà, su una premessa più fondamentale che può essere formulata come segue: "nulla nasce dal nulla o attraverso il nulla" [ex nihilo nihil fit, n.d.T]. Il principio fondamentale della filosofia è quindi il principio di causalità, o di necessità intelligibile.* È questa premessa fondamentale di tutta la filosofia che viene messa in discussione dallo storicismo quale assunzione dogmatica. Ne traggo questa conclusione: *una vera e propria decisione sulla questione sollevata dallo storicismo non può essere raggiunta limitando la discussione alle scienze sociali: deve confrontarsi con il problema fondamentale della causalità.*

## Secondo capitolo

### *Il diritto naturale e la distinzione tra fatti e valori*

I turn now to the second subject—the rejection of natural right on the basis of the distinction between facts and values. I have to connect this subject with the first. The historicist assertion amounts eventually to this: That natural right is impossible because philosophy is impossible. Philosophy is meaningful only if there exists *the* absolute horizon—the natural horizon in contradistinction to the historically relative horizons, what Plato called the Cave. In other words, philosophy is possible only if man, while being incapable of acquiring wisdom, of full understanding of the truth, is capable of knowing what he does not know. Philosophy is possible if man as man, is capable of grasping the fundamental problems or the eternal alternatives. What is true of philosophy in general is true of political philosophy in particular, but there is this difference between what we expect from political philosophy on the one hand and from the purely theoretical branches of philosophy on the other. A full understanding of the eternal political alternatives which are at the bottom of all temporary and accidental alternatives would be of little practical value. A purely theoretical political philosophy could not decide the question of what the ultimate goals of wise or sound policy are. It would have to delegate that decision to a blind choice. The practical significance of political philosophy, and any natural right teaching, depends on whether the fundamental problems of politics can be solved in a final manner. The whole galaxy of political philosophies from Plato on assumes that this is possible. The assumption ultimately rested on the Socratic solution to this problem. Socrates started from our undeniable ignorance regarding the most important things. We know that we do not know the most important things, but we cannot say that we cannot know the most important things. While we know that we cannot have full knowledge, there are no assignable limits to the progress of understanding. From this it

*§ 1. Il diritto naturale e la questione della possibilità della filosofia – Orizzonte “naturale” e “caverna” platonica – La risposta socratica alla domanda sul senso della vita umana* – Passo ora al secondo argomento: il rifiuto del diritto naturale sulla base della distinzione tra fatti e valori. Devo collegare questo argomento con il primo. *La presa di posizione storicista equivale infine a questo: il diritto naturale è impossibile perché la filosofia è impossibile.* La filosofia ha senso solo se esiste *l’orizzonte assoluto: l’orizzonte “naturale”* in contrapposizione agli orizzonti storicamente relativi, *quel che Platone chiamava la “caverna”.* In altre parole, *la filosofia è possibile solo se l’uomo, pur essendo incapace di acquisire saggezza, di piena comprensione della verità, è capace di conoscere ciò che non conosce.* La filosofia è possibile se l’uomo, come uomo, è *capace di afferrare i problemi fondamentali o le alternative eterne.* Ciò che è vero per la filosofia in generale, è altresì vero per la filosofia politica in particolare, ma c’è la seguente differenza tra ciò che ci aspettiamo dalla filosofia politica, da un lato, e dalle discipline puramente teoriche della filosofia, dall’altro. Una piena comprensione delle alternative politiche eterne che sono alla base di tutte le alternative temporanee e accidentali sarebbe di scarso valore pratico. Una filosofia politica puramente teorica non potrebbe decidere quali siano gli obiettivi finali di una azione politica [*policy*] saggia o attendibile. Dovrebbe delegare tale decisione a una scelta cieca. La rilevanza pratica della filosofia politica [*political philosophy*], e di qualsiasi insegnamento giusnaturalistico, dipende dalla possibilità di risolvere in modo definitivo i problemi fondamentali della vita politica [*politics*]. *L’intera galassia delle filosofie politiche da Platone in poi presumeva che ciò sia possibile. Tale presunzione si basava in ultima analisi sulla soluzione socratica di tale problema.* Socrate partiva dalla nostra innegabile ignoranza riguardo alle cose più importanti. Sappiamo di non conoscere le cose più importanti, ma non possiamo dire che non possiamo conoscere le cose più importanti. Pur

follows that the most important things for a man as man, is to strive for knowledge, or to philosophize. Our ignorance regarding the most important things appears to be a sufficient reason for suggesting that the quest for knowledge of the most important things is the most important thing, or the one thing needful. That this conclusion is not wholly barren of political consequences is known to every reader of Plato's *Republic*. Naturally the successful quest for knowledge or wisdom might lead to the result that wisdom is not the most important thing, but this very result can claim our assent only if it is a result, which means, if it has been demonstrated. The very disavowal of reason has to be reasonable disavowal.

The Socratic answer to the question of how man ought to live and hence the question of what constitutes the best society, is today considered obsolete. It is rejected because modern man believes that he knows that man cannot have knowledge of the most important things. Modern man is a dogmatic skeptic, whereas Socrates was a zetetic skeptic, a seeking skeptic. The utmost modern man dares to assume that we are indeed capable of knowing the eternal alternatives, and especially the eternal alternatives regarding the way we ought to live, but that the conflict of these alternatives cannot be resolved by human reason. Natural right is rejected not only on the ground that all human thought is historical, but likewise because it is thought that there are a variety of ultimate principles, eternal principles of good, that conflict with each other, and none of which can be proved to be superior to the others. Substantially this was the position taken by Max Weber. I propose to turn now to an analysis of Weber's position. It seems to me, as well as to many others, that there has not been a single man since Weber who has devoted a comparable amount of intelligence, assiduity, knowledge and devotion to the basic problems of the social sciences. In spite of his shortcomings he was the greatest social scientist of our century. According to Weber, values are fundamentally distinguished

sapendo che non possiamo avere piena conoscenza, non ci sono limiti assegnabili al progresso della comprensione. Da ciò deriva che *la cosa più importante per un uomo, in quanto uomo, è impegnarsi per la conoscenza, ovvero: filosofare*. La nostra ignoranza sulle cose più importanti appare una ragione sufficiente per suggerire che *la ricerca della conoscenza delle cose più importanti è la cosa più importante, o l'unica cosa necessaria*. Che questa conclusione non sia del tutto priva di conseguenze politiche è noto a tutti i lettori della *Repubblica* di Platone. Naturalmente, il successo della ricerca della conoscenza o saggezza *potrebbe* portare al risultato che la saggezza non è la cosa più importante, ma questo stesso risultato può rivendicare il nostro consenso solo se è un risultato, il che significa, se è stato dimostrato. *La negazione della ragione deve essere essa stessa una negazione ragionevole*.

**§ 2. Max Weber – Il rifiuto del diritto naturale a motivo della inconoscibilità razionale dei valori** – *La risposta socratica alla domanda su come l'uomo debba vivere e quindi alla domanda su cosa costituisce la società migliore, è oggi considerata obsoleta*. Viene respinta perché l'uomo moderno crede di sapere che l'uomo non può avere conoscenza delle cose più importanti. *L'uomo moderno è uno scettico dogmatico, mentre Socrate era uno scettico "zetetico"* [dal greco *zetèin*, "cercare", n.d.T.], *uno scettico alla ricerca*. Il massimo che l'uomo moderno osa presumere è che siamo sì in grado di conoscere le alternative eterne, e soprattutto le alternative eterne riguardo al modo in cui dovremmo vivere, ma che il conflitto tra queste alternative non può essere risolto dalla ragione umana. Il diritto naturale viene rifiutato non solo perché tutto il pensiero umano è storico, ma anche perché si pensa che c'è una varietà di principi ultimi, principi eterni del bene, che sono in conflitto tra loro, di nessuno dei quali si può dimostrare la superiorità rispetto agli altri. Sostanzialmente questa era la posizione assunta da Max Weber. Propongo di passare ora ad un'analisi della posizione di Weber. A me, così come a molti altri, sembra che non ci sia stato, da Weber in poi, nessuno che abbia dedicato una quantità comparabile di intelligenza, assiduità, conoscenza e dedizione ai problemi di base delle scienze

from facts. Questions of facts and questions of value are absolutely heterogeneous. No conclusion can be drawn from a fact as fact as to its valuable character, nor can we legitimately infer the actuality of something from its being valuable. Weber contended that the absolute heterogeneity of facts and values justified the strict limitation of social science to the study of facts; social science can solve questions of fact, it cannot solve problems of value. I do not have to discuss here the uninteresting complication that arises from the fact that – first, evaluations as factual occurrences are of course as much fact as any others, and second, Weber admits that social science is able to clarify the meanings of values. The decisive point is that social science cannot solve the crucial value conflicts.

The distinction between values and facts would not have found the wide acceptance which it did find if there were not some foundation for it. It is akin to the old distinction between questions of fact and questions of right, and similar distinctions. What we have to wonder about is whether the circumstance that the distinction between facts and values is reasonable within the certain limits, justifies the radical separation of disciplines, at least to the extent that social science is declared to be fundamentally limited to the study of facts. Weber himself contends that his conception of a value-free, or ethically neutral social science, is fully justified by what he calls the most fundamental of all oppositions, namely, the opposition of the “is” and the “ought” or of reality and the norm. But this clearly is not true. Let us assume that we had at our disposal general objective knowledge of what is right and wrong, or of the “ought,” or the norm. That knowledge would not have been derived from empirical science, but it would quite legitimately influence all empirical social science, for social science is meant to be of practical value. It tries to find means for given ends. If we would know what the legitimate ends and their hierarchy are, this knowledge would

sociali. Nonostante i suoi limiti, egli rimane il più grande scienziato sociale del nostro secolo. *Secondo Weber, i valori sono fundamentalmente distinti dai fatti.* Le questioni di fatto e le questioni di valore sono assolutamente eterogenee. Da un fatto in quanto fatto, non si può trarre alcuna conclusione riguardo al suo carattere di valore, né si può legittimamente dedurre la realtà effettiva di qualcosa dal suo essere valido. Weber asseriva che l'assoluta eterogeneità di fatti e valori giustifica la rigida limitazione delle scienze sociali allo studio dei fatti; *le scienze sociali possono risolvere questioni di fatto, non possono risolvere problemi di valore.* Non devo discutere qui la poco interessante complicazione derivante dalla circostanza per cui, primo, le valutazioni, essendo anch'esse eventi fattuali, sono ovviamente un fatto come tutti gli altri; e, secondo, Weber ammette che le scienze sociali sono in grado di chiarire i significati dei valori. *Il punto decisivo è che le scienze sociali non possono risolvere i conflitti di valori cruciali.*

**§ 3. Il carattere nichilistico dell'etica weberiana** – La distinzione tra valori e fatti non avrebbe incontrato l'ampio accoglimento che ha incontrato se non ci fosse una qualche giustificazione in suo favore. Si tratta di una distinzione simile alla vecchia distinzione [giuridica, n.d.T.] tra “questioni di fatto” e “questioni di diritto” (*quaestio facti et quaestio iuris*, n.d.T.), e distinzioni simili. Ciò su cui dobbiamo interrogarci è se la circostanza che la distinzione tra fatti e valori, entro certi limiti, sia ragionevole, giustifichi la separazione radicale delle discipline, almeno nella misura in cui la scienza sociale viene dichiarata fundamentalmente limitata allo studio dei fatti. Weber stesso sostiene che la sua concezione di una scienza sociale avalutativa, o eticamente neutrale, è pienamente giustificata da quella che egli definisce la più fondamentale di tutte le opposizioni, cioè l'opposizione tra essere e *dover* essere o tra *realtà* e *norma*. Ma questo chiaramente non è vero. Supponiamo di avere a disposizione la conoscenza oggettiva e generale di ciò che è giusto e sbagliato, o del “dovere” o norma. Tale conoscenza non deriverebbe dalla scienza empirica, ma influenzerebbe legittimamente tutte le scienze sociali empiriche, perché la scienza sociale è destinata ad avere

naturally guide all search for experience, it would direct that search. Social science would culminate in objectively true, concrete value judgments. It would be truly policy-making, or architectonic science, not a mere supplier of data for the real policy makers. In short if there were a rational knowledge of the ends, or of the true value system, that knowledge would be the natural foundation for all empirical social science. The true reason why Weber rejects the notion that social science could legitimate value judgments is then not his belief in the fundamental opposition of the “is” and the “ought,” but his conviction that there cannot be any genuine knowledge of the “ought.” He denies to man any genuine knowledge, any science, empirical or rational, any knowledge, scientific or philosophic, of the true value system. Human reason is incapable of solving the decisive value problem. The solution to those problems has to be left to the free choice, not guided by reason, of each individual. I contend that this view necessarily leads to nihilism. That is to say, to the conclusion that every preference, however evil, base, or insane, would have to be judged before the tribunal of human reason as being as legitimate as any other preference. It is obviously my duty to substantiate this indictment. In doing that I cannot help thinking, if not talking, of Hitler, but I shall avoid the fallacy that in the last two decades has frequently been used as a substitute for the reduction to absurdity—I mean the reduction to Hitlerism. People sometimes believed that they had refuted lovers of dogs, vegetarians and nationalists by triumphantly observing that Hitler too was a lover of dogs, a vegetarian, and a nationalist.

At first glance Weber seems to stand at the opposite pole of nihilism, since he speaks of the moral commands, of the ethical imperatives. He makes a distinction between the moral imperatives which appeal to our conscience and the cultural values which appeal to our feeling. The individual ought to fulfill his moral duties, but he is

un valore pratico. Essa cerca di trovare i mezzi per determinati fini. Qualora conoscessimo quali sono i fini legittimi e quale è la loro gerarchia, questa conoscenza guiderebbe naturalmente ogni ricerca empirica, la orienterebbe. Le scienze sociali culminerebbero in giudizi di valore oggettivamente veri e concreti. Sarebbe una vera e propria scienza politico-costruttiva, o scienza architettonica, non un mero fornitore di dati per i veri e propri attori politici. *In breve, se ci fosse una conoscenza razionale dei fini, o del vero sistema di valori, quella conoscenza sarebbe il fondamento naturale per tutte le scienze sociali empiriche.* La vera ragione per cui Weber rifiuta l'idea che la scienza sociale possa legittimare i giudizi di valore non risiede quindi nella convinzione della fondamentale opposizione tra *essere* e *dover-essere*; risiede bensì nel convincimento che *non ci può essere un'autentica conoscenza del dover-essere*. Weber nega all'uomo qualsiasi conoscenza autentica, qualsiasi scienza, empirica o razionale, qualsiasi conoscenza, scientifica o filosofica, del vero sistema di valori. La ragione umana è incapace di risolvere il decisivo problema del valore. *La soluzione di questi problemi deve essere lasciata alla libera scelta, non guidata dalla ragione, di ciascun individuo.* Orbene, io asserisco che tale visione sfocia necessariamente nel nichilismo. Vale a dire, sfocia nella conclusione che qualsiasi preferenza, per quanto malvagia, vile o folle, debba essere giudicata dinanzi al tribunale della ragione umana come legittima al pari di ogni altra preferenza. *È ovviamente mio dovere giustificare questa accusa.* In questo modo non posso fare a meno di pensare, se non di parlare, a Hitler, ma eviterò la fallacia che negli ultimi due decenni è stata spesso usata come sostituto della riduzione all'assurdo – intendo la *riduzione all'hitlerismo* (*reductio ad Hitlerum*, n.d.T.). *A volte si è ritenuto di aver confutato gli amanti dei cani, i vegetariani e i nazionalisti osservando trionfalmente che anche Hitler era un amante dei cani, un vegetariano e un nazionalista.*

A prima vista, Weber sembra trovarsi agli antipodi del nichilismo, poiché parla di comandamenti morali, di imperativi etici. Egli fa una distinzione tra gli *imperativi morali* che fanno appello alla nostra coscienza e i *valori culturali* che fanno appello al nostro sentimento. L'individuo deve adempiere i suoi doveri morali, ma non ha l'obbligo di

under no obligation to actualize cultural ideals. The latter depends upon his wishes. Weber is greatly concerned with keeping unimpaired the specific dignity of moral commands as distinguished from mere cultural values. For a moment, one might think that according to him there are absolutely binding rational norms, the moral laws—but that in addition there are other valuable things in the world, whose value is not guaranteed by morality itself, and regarding whose value gentlemen or honest men might well disagree, such as Gothic architecture, private property, monogamous marriage. Yet this is only a first impression. What Weber really means is that ethical imperatives are as subjective as are cultural values. According to him it is perfectly consistent to reject cultural values in the name of ethics, and vice versa, to reject ethics in the name of cultural values. It is on this basis that Weber develops his concept of the personality, or of the dignity of man. Human action is free to the extent to which it is not affected by external compulsions or irresistible emotions and appetites, but guided by rational consideration of means and ends. This is, he says, the true meaning of personality. Man's dignity, his being exalted above everything merely natural, consists in his autonomously setting up ultimate values, in making his values his constant end, and in rationally choosing the means for these ends. The dignity of man consists in this autonomy, in freely choosing his norms, his ideals.

At this stage we still have something resembling an objective norm, a categorical imperative, "Thou shalt have ideals." That imperative is absolutely formal in the sense that it does not determine in any way the content of the ideals, but it might still seem to create a universal brotherhood of all noble souls, of all men who are not enslaved to their appetites, their passions, and their selfish interest—in short, of all "idealists," of all men who can justly esteem and respect each other. But this is only a delusion. Weber himself expresses his equivalent of the categorical imperative by saying, "Thou shalt become what Thou art." This perhaps is not a felicitous expression for a man who insists so strongly on the fundamental opposition between the "is" and the

mettere in pratica gli ideali culturali. Quest'ultima cosa dipende dai suoi *desideri*. Weber si preoccupa molto di mantenere intatta la specifica dignità dei comandamenti morali, a differenza dei semplici valori culturali. Per un momento, si potrebbe pensare che secondo lui esistono norme razionali assolutamente vincolanti, le leggi morali, ma anche altre cose di valore nel mondo, il cui valore non è garantito dalla morale stessa, e sul cui valore gli uomini dabbene (*gentlemen*) e onesti possono benissimo dissentire: argomenti, ad esempio, come l'architettura gotica, la proprietà privata, il matrimonio monogamo. Ma questa è solo una prima impressione. *Ciò che Weber realmente intende dire è che gli imperativi etici sono altrettanto soggettivi dei valori culturali.* Secondo lui è perfettamente coerente rifiutare i valori culturali in nome dell'etica, e viceversa, rifiutare l'etica in nome dei valori culturali. È su questa base che Weber elabora il suo concetto di *personalità*, o di *dignità umana*. L'azione umana è libera nella misura in cui non è influenzata da coercizioni esterne o da emozioni e appetiti irresistibili, ma guidata dalla considerazione razionale dei mezzi e dei fini. Questo è, dice, il vero significato della "personalità". La dignità dell'uomo, il suo essere innalzato al di sopra di tutto ciò che è semplicemente naturale, consiste nel porre autonomamente i valori ultimi, nel rendere i propri valori il proprio fine costante e nella scelta razionale dei mezzi per questi fini. *La dignità dell'uomo consiste in questa autonomia, nella libera scelta delle proprie norme, dei propri ideali.*

A questo stadio abbiamo ancora qualcosa che assomiglia a una norma oggettiva, un imperativo categorico che suona: *Abbi degli ideali!* Questo imperativo è assolutamente formale nel senso che non determina in alcun modo il contenuto degli ideali, ma può ancora sembrare che crei una fratellanza universale di tutte le anime nobili, di tutti gli uomini che non sono schiavi dei loro appetiti, delle loro passioni e dei loro interessi egoistici, in breve, di tutti gli "idealisti", di tutti gli uomini che possono giustamente stimarsi e rispettarsi reciprocamente. Ma questa è solo un'illusione. Weber stesso esprime il suo equivalente dell'imperativo categorico dicendo: *Diventa ciò che sei!* Questa forse non è un'espressione felice per qualcuno che insiste così fortemente



“ought.” Let us turn therefore to the other formulation, which is less ambiguous and apparently preferred by Weber himself: “Follow Thy demon” or “Follow Thy God or demon.” Now there is, according to Weber, a deadly conflict between the values people might choose. What one man considers following God, another will consider with equal justification following the devil. The categorical imperative amounts to this: “Follow God or the devil, but whatever you choose, do it with all your heart, with all your soul and with all your power.” What is absolutely base is only to follow your appetites, passions, or self interest, and to be indifferent or lukewarm to whatever are the ideals. In other words, “follow your demon” would be an excellent advice if we could be sure that there are no evil demons. At this stage we still have some kind of a criterion. Any heroic life, any resolute life is good, Saul or Samuel, Caesar Borgia or Savonarola, Lenin or Albert Schweitzer, but since Weber considers even this formal criterion subjective, he cannot leave it there. He is at least consistent enough to ascribe the same dignity that he ascribed to the cultural values, to what he calls vitalistic values, to the principle, “*Sich Ausleben*,” which means to follow one’s instincts without restraint, or to live freely according to one’s appetites, or to live the life of the senses. At this point the distinction between one who autonomously chooses his ideals and one who is enslaved to his appetites, passions, and selfish interests, becomes obscure. It is reduced to the difference between one who openly flaunts all conventions and is prepared to shoulder full responsibility for his choice of the life of the senses, and one who surreptitiously and hypocritically gratifies his instincts. It is hard to defend hypocrisy, but I cannot help noting that while I may be duly impressed by the moral courage of number one, I am equally impressed by his impudence, and I consider it perfectly legitimate to waver when confronted with the choice between the impudent and brutal he-man, and the sober and easy-going moral coward. More generally expressed, if one can legitimately choose vitalistic values in defiance of cultural and moral values, one can with equal right choose the values of the Philistine in preference to those of Greenwich Village. The Philistine is, according to the accepted view, the

sull'opposizione fondamentale tra “essere” e “dover essere”. Guardiamo quindi all'altra formulazione, meno ambigua e apparentemente preferita da Weber stesso: *Segui il tuo demone!* o *Segui il tuo Dio o demone!* Ora, secondo Weber, c'è un conflitto mortale tra i valori che le persone possono scegliere. Ciò che un uomo considera obbedienza a Dio, un altro lo considererà con uguale giustificazione obbedienza al diavolo. L'imperativo categorico equivale a questo: “Segui Dio o il diavolo, ma qualunque cosa scegli, fallo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua forza! Assolutamente spregevole è solo seguire i tuoi appetiti, le tue passioni, o i tuoi interessi personali, ed essere indifferente o tiepido nei confronti di qualsiasi cosa sia ideale”. In altre parole, l'imperativo: *Segui il tuo demone!* sarebbe un ottimo consiglio se potessimo essere sicuri che non ci sono demoni malvagi. A questo stadio abbiamo ancora una sorta di criterio. Ogni vita eroica, ogni vita risoluta è buona, Saul o Samuele, Cesare Borgia o Savonarola, Lenin o Albert Schweitzer; tuttavia, poiché Weber considera soggettivo anche questo criterio formale, non può fermarsi qui. Egli è abbastanza coerente da attribuire la medesima dignità, da lui attribuito ai valori culturali, a quelli che chiama valori vitalistici, al principio del *Sich-ausleben*, che significa seguire senza restrizioni i propri istinti, o vivere liberamente secondo i propri appetiti, o vivere la vita dei sensi. *Giunti a questo punto, la distinzione tra chi sceglie autonomamente i propri ideali e chi è schiavo dei propri appetiti, passioni e interessi egoistici, diventa oscura.* Si riduce alla differenza tra chi infrange apertamente tutte le convenzioni ed è disposto ad assumersi la piena responsabilità della propria scelta della vita dei sensi, e chi invece gratifica i propri istinti subdolamente e ipocritamente. È difficile difendere l'ipocrisia, ma non posso fare a meno di notare che, sebbene io possa essere giustamente impressionato dal coraggio morale del primo caso, sono ugualmente impressionato dalla sua sfrontatezza, e ritengo perfettamente legittimo esitare di fronte alla scelta tra l'uomo impudente e brutale, e il sobrio e accomodante codardo morale. Più in generale, se si possono legittimamente scegliere valori vitalistici in spregio ai valori culturali e morali, si possono con pari diritto preferire i valori del filisteo a quelli del Greenwich Village. Il

very opposite of an idealist. Hence Weber's categoric imperative now undergoes a further transformation. It no longer dictates, "Thou shalt have ideals," it merely dictates, "Thou shalt have preferences." It is obvious that the superiority of the so-called vitalistic values to selfish desires can be defended only by reference to the natural superiority of the former, e.g., health, strength, beauty to the latter, say money. But Weber rejects in principle all attempts to derive ideals from reality, from the natural order.

One last obstacle to complete chaos seems to remain. Whatever preferences I might have or choose, I must act rationally, I must be honest with myself. I must be consistent in my adherence to my preferences, and I must rationally choose the means required by my preferences. But why? What difference can this make after Weber has reduced us to a condition in which a man may, with equal reason, reject or espouse the cause of what he calls the heartless voluptuaries? We cannot take seriously this belated insistence on sanity—this inconsistent concern with consistency—after we have been told that we should follow God or the devil, or that we should follow our demon. We have been authoritatively informed about the relation between demon and madness, and we know from Plato that a case can be made in favor of madness over and against sanity. Even we can easily find as good arguments against consistency and rational choice of means in favor of inconsistency, in letting the moment decide, as Weber sets forth against the moral imperatives, and in favor of what he calls cultural and vitalistic values. Can one not make a strong case for men who undergo in their lives a number of radical changes—of conversions from one value system to another, from one demon to another? Does not one necessarily imply the depreciation of rationality and everything that goes with it in the moment in which one declares it legitimate to make vitalistic values one's supreme value? Weber would probably insist that, whatever preference a man adopts, he must at least be honest with himself; that he must not make a dishonest attempt to give his preferences an objective foundation, which would in every case only be a lie. But, if Weber would insist on this, he would merely be inconsistent,

filisteo è, secondo il modo di vedere condiviso, l'esatto contrario di un idealista. L'imperativo categorico di Weber subisce ora un'ulteriore trasformazione. Non impone più: *Abbi degli ideali!*, ma solo: *Abbi delle preferenze!* È ovvio che la superiorità dei cosiddetti valori vitalistici rispetto ai desideri egoistici può essere difesa solo facendo riferimento alla naturale superiorità dei primi –ad esempio, salute, forza, bellezza – rispetto ai secondi – per esempio, il denaro –. *Ma Weber rifiuta in linea di principio tutti i tentativi di derivare gli ideali dalla realtà, dall'ordine naturale.*

Sembra rimanere un ultimo ostacolo al caos completo. Qualunque siano le preferenze che ho o scelgo, devo agire in modo razionale, devo essere onesto con me stesso. Devo essere coerente nella mia adesione alle mie preferenze, e devo scegliere razionalmente i mezzi richiesti dalle mie preferenze. Ma perché? Che differenza può fare tutto ciò, dopo che Weber ci ha ridotti ad una condizione in cui un uomo può, con pari ragione, rifiutare o sposare la causa di coloro che Weber chiama "edonisti senza cuore"? Non possiamo prendere sul serio questa tardiva insistenza sulla sanità mentale – *questa incoerente preoccupazione per la coerenza* – dopo che ci è stato detto che dobbiamo seguire Dio o il diavolo, o che dobbiamo seguire il nostro demone. Siamo stati autorevolmente avvertiti circa il rapporto tra demone e follia, e sappiamo da Platone che si può addurre argomenti a favore della follia al di sopra e contro la sanità mentale. Possiamo facilmente persino trovare buoni argomenti contro la coerenza e la scelta razionale dei mezzi ed a favore dell'incoerenza, lasciando che sia il momento a decidere, come Weber sottolinea contro gli imperativi morali, e a favore di quelli che egli chiama valori culturali e vitalistici. Non si potrebbe perorare la causa di coloro che subiscono nella loro vita una quantità di cambiamenti radicali, di conversioni da un sistema di valori ad un altro, da un demone all'altro? Non si suppone necessariamente il disprezzo della razionalità e di tutto ciò che ne consegue, quando si dichiara legittimo rendere i valori vitalistici il proprio valore supremo? Weber probabilmente insisterebbe sul fatto che un individuo, qualunque preferenza adotti, deve almeno essere onesto con se stesso; che non deve fare il tentativo disonesto di dare alle sue preferenze un fondamento

for according to him it is a matter of free choice whether we will truth or not. It is equally consistent according to him not to will truth, but to prefer beauty to exalted truth, and hence to prefer pleasing delusions to the truth.

Let us now consider some of the consequences of Weber's value theory on social science as a purely theoretical pursuit. The rejection of value judgments would lead to the consequence that we are allowed to give a strictly factual description of the overt actions that take place in concentration camps, for instance, and possibly an equally factual analysis of the motivations of the persons concerned. We would not be permitted to use the term "cruelty," which implies a value judgment. Every reader who is not perfectly stupid would of course see that the actions described are cruel. The factual description would amount to a circumlocution, to the deliberate suppression of knowledge, or to use Weber's favorite term—"to an act of intellectual dishonesty." But I will not waste moral ammunition on things which are not quite worthy of it. The whole procedure reminds one of a childish game in which you lose if you pronounce certain words, to the use of which you are constantly incited by your playmates. Weber waxes indignant about those who do not see the difference between Gretchen and a prostitute. Which means he is dissatisfied with people who fail to see the nobility of sentiment present in one case and absent in the other. Prostitution is a subject of sociology. This subject cannot be understood if the degrading character of prostitution is not seen at the same time. To see the fact, prostitution, and not an arbitrary abstraction from that fact, you have to make a value judgment. Weber discusses the influence of Puritanism on poetry, music and so forth—a special case of religion and the arts. He notes, on the whole, the negative effect of puritanism on art. The relevance of this fact, if it is a fact, arises exclusively from the circumstance that here a genuine religious impulse lead to a decline of art. For clearly, no one would attach any significance to a case in which a languishing superstition lead to the production of trash. Weber is in fact concerned with a situation in

oggettivo, cosa che in ogni caso equivarrebbe solo una menzogna. Ma, se Weber insistesse su questo, sarebbe soltanto incoerente, *giacché, secondo lui, volere o non volere la verità, è una questione di libera scelta. Secondo lui è altrettanto coerente non volere la verità, ma preferire la bellezza alla verità elevata, e quindi preferire piacevoli illusioni alla verità.*

**§ 4. Critica della tesi weberiana della avalutatività della scienza storico-sociale** – Consideriamo ora alcune delle conseguenze della teoria dei valori di Weber sulla scienza sociale come attività puramente teorica. Il rifiuto dei giudizi di valore porterebbe alla conseguenza che ci è permesso fornire una descrizione strettamente fattuale delle azioni palesi che, ad esempio, avvengono in un campo di concentramento, ed eventualmente un'analisi altrettanto fattuale delle motivazioni delle persone coinvolte. Ma non ci sarebbe permesso usare il termine "crudeltà", il quale implica un giudizio di valore. Ogni lettore non perfettamente stupido si accorgerebbe, ovviamente, che le azioni descritte sono crudeli. La descrizione fattuale equivarrebbe ad una circonlocuzione, alla soppressione deliberata della conoscenza, o – per usare una delle espressioni preferite da Weber – "ad un atto di disonestà intellettuale". Ma non sprecherò munizioni morali su cose che non ne sono affatto degne. L'intera procedura ricorda un gioco infantile in cui si perde se si pronunciano certe parole, al cui uso si è costantemente stimolati dai compagni di gioco. Weber si indigna di coloro che non vedono la differenza tra Margherita e una prostituta [nel *Faust* di Goethe, n.d.T.]. Il che significa che non è soddisfatto delle persone che non vedono la nobiltà del sentimento, presente in un caso, e assente nell'altro. La prostituzione è un argomento di sociologia. Questo argomento non può essere compreso se non si scorge, al tempo stesso, il carattere degradante della prostituzione. Per vedere il fatto "prostituzione", e non un'astrazione arbitraria da questo fatto, bisogna formulare un giudizio di valore. Weber discute l'influenza del puritanesimo sulla poesia, la musica e così via, un caso particolare di religione e arti. Egli nota, nel complesso, l'effetto negativo del puritanesimo sull'arte. La rilevanza di questo fatto, posto che sia un

which a genuine and high religion lead to the decline of art. The cause is genuine and high religion, the effect is the decline of art. Both cause and effect become visible only on the basis of value judgments. The only way to avoid value judgments would be to accept strictly the self-interpretation of the objects one studies, for example, to accept as morality religion, art, knowledge—whatever claims to be morality, religion, art or knowledge. As a matter of fact, I gather that there exists a sociological concept of knowledge in which everything that pretends to be knowledge, even if it is manifest nonsense, is accepted as knowledge. But this leads to certain difficulties. It exposes one to the danger of falling victim to every deception and self-deception of the historical actors. It would penalize every critical attitude towards these actors, and would deprive social science and history of all value. The self-interpretation of a blundering general will not be accepted by the political historian.

Still, within limits, the kind of objectivity that consists in the avoidance of evaluations, or critical appraisals, is legitimate and indispensable. Before one can appraise a thing one must know it. As regards such phenomena as teachings, in particular, one cannot judge the soundness of a teaching before one has understood the teaching as the author meant it. Now it is curious to observe that Weber reveals a strange blindness regarding this sphere, where non-evaluating objectivity would seem to be required. When discussing the question of what is the essence of Calvinism, Weber says: "Judgments on what is essential in such matters are either value judgments, expressing what these historians consider essential of permanent values, or else one understands by what is causally significant,"—which means that aspect of the phenomenon through which it exercises the greatest historical influence. We must note that Weber does not even allude to a third

fatto, nasce esclusivamente dalla circostanza che qui un autentico impulso religioso porta ad un declino dell'arte. È chiaro, infatti, che nessuno attribuirebbe alcun significato al caso in cui una superstizione languente conduca alla produzione di spazzatura. Weber si occupa infatti di una situazione in cui un'autentica e alta religione porta al declino dell'arte. La causa è genuina e elevata religione, l'effetto è il declino dell'arte. Sia la causa che l'effetto diventano visibili solo sulla base di giudizi di valore. L'unico modo per evitare giudizi di valore sarebbe quello di accettare scrupolosamente l'auto-interpretazione degli oggetti che si studia, considerare, ad esempio, come moralità, religione, arte, conoscenza, qualunque cosa pretenda di essere moralità, religione, arte o conoscenza. In effetti, mi accorgo che esiste un concetto sociologico di conoscenza in cui tutto ciò che pretende di essere conoscenza, anche se è una sciocchezza manifesta, è accettato come conoscenza. Ma questo porta ad alcune difficoltà. Espone al pericolo di cadere vittima di ogni inganno e autoinganno degli attori storici. Penalizzerebbe ogni atteggiamento critico nei confronti di questi attori e priverrebbe le scienze sociali e la storia di ogni valore. L'auto-interpretazione di un generale che prende un abbaglio non sarà accolta dallo storico politico.

Tuttavia, entro certi limiti, il tipo di oggettività che consiste nell'evitare valutazioni, o valutazioni critiche, è legittimo e indispensabile. Prima di poter valutare una cosa bisogna conoscerla. *Nel caso in particolare di fenomeni come una dottrina, non si può giudicarne l'attendibilità prima di averla compreso così come la intendeva l'autore.* Ora, è curioso osservare che Weber rivela una strana cecità nei confronti di questo ambito, dove sembra necessaria una oggettività avalutativa. Nel discutere la questione di quale sia l'essenza del calvinismo, Weber afferma: "I giudizi su ciò che è essenziale in tali argomenti sono o giudizi di valore, che esprimono quel che questi storici considerano essenziale di valori permanenti, oppure [l'essenziale] si comprende individuando ciò che è causalmente significativo", ovvero, quell'aspetto del fenomeno per mezzo del quale quest'ultimo esercita la maggiore influenza storica. Dobbiamo notare che Weber non allude nemmeno ad una terza

possibility, namely that precisely for the historians the first claim to be considered the essence of Calvinism, would have to assign to what Calvin himself considered the characteristic feature of his lifework. The neglect of this factor, the neglect of the fact that the basis of all studies in the history of ideas has to be impeccable interpretation, affects Weber's most famous historical study on the spirit of capitalism and Protestant ethics in an adverse manner. The thesis of that study is that Calvinist theology was a major cause of the capitalist spirit. Weber stresses the fact that this effect was in no way intended by Calvin, that Calvin would have been shocked by it and, what is more important, that the crucial link in the chain of causes, namely a peculiar interpretation of the dogma of pre-destination, was rejected by Calvin, but emerged quite naturally among the "epigoni, and among the general run" of his followers. If one deals with a teaching of this kind and rank, the mere reference to "epigoni and the general run of men" is very likely to miss a crucial point. Weber's crucial value judgment is perfectly justified in the eyes of anyone who has really understood the theological doctrine of Calvin. The peculiar interpretation of the doctrine of predestination that allegedly lead to the emergence of the capitalist spirit is based on a radical misunderstanding of Calvin. It is a corruption of his doctrine or, to use Calvin's own language, "It is based on a carnal understanding of a spiritual teaching." The utmost that Weber could reasonably have claimed is that Calvinist theology led to the emergence of the capitalist spirit. Only by means of this important qualification can Weber's thesis be brought even into an approximate correspondence to the facts to which he refers, but Weber was prevented from making this crucial qualification because he adopted the taboo regarding value judgments. By avoiding value judgments he was lead to give a factually incorrect picture of what happened, for his rejection of value judgments forced him to identify the essence of the historical phenomenon with its historically most influential aspect; he avoided the natural identification of the essence of Calvinism with what Calvin himself considered that essence because Calvin's self-interpretation would naturally act as a measuring rod for any of his followers, and would necessarily lead to

possibilità, vale a dire che, proprio per gli storici, la prima cosa a dover essere considerata quale essenza del calvinismo, sarebbe da identificare *in quello che Calvino stesso considerava il tratto caratteristico della sua opera di vita*. La negligenza di questo aspetto, del fatto cioè che la base di tutti gli studi nella storia delle idee deve essere un'interpretazione impeccabile, incide negativamente sullo studio storico più famoso di Weber, *l'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. La tesi di tale studio è che la teologia calvinista fu una delle cause principali dello spirito capitalista. Weber sottolinea che *questo effetto non fu affatto voluto da Calvino*, che Calvino ne sarebbe rimasto sconcertato e, cosa più importante, che l'anello cruciale nella catena delle cause, cioè una particolare interpretazione del dogma della predestinazione, fu respinta da Calvino, ma emerse in modo del tutto naturale tra gli "epigoni, e tra la cerchia generale" dei suoi seguaci. Se si affronta un insegnamento di un tale livello, il semplice riferimento agli "epigoni ed alla cerchia generale degli uomini" rischia di lasciarsi sfuggire un punto di cruciale importanza. Il cruciale giudizio di valore di Weber è perfettamente giustificato agli occhi di chiunque abbia realmente compreso la dottrina teologica di Calvino. La particolare interpretazione della dottrina della predestinazione che avrebbe presumibilmente portato all'emergere dello spirito capitalista si basa su un radicale fraintendimento di Calvino. Si tratta di una corruzione della sua dottrina o, per usare il linguaggio di Calvino, è basata su una *comprensione carnale* di un *insegnamento spirituale*. Al massimo, Weber avrebbe potuto ragionevolmente sostenere che [una corruzione o degenerazione] della teologia calvinista ha condotto all'emergere dello spirito capitalista. Soltanto con questa decisiva restrizione è possibile far corrispondere, almeno in modo approssimativo, la tesi di Weber con i fatti a cui essa si riferisce; ma Weber venne inibito dal compiere questa decisiva restrizione perché mantenne il tabù dei giudizi di valore. Evitando i giudizi di valore è stato indotto a dare un quadro fattualmente scorretto di ciò che è accaduto, perché il suo rifiuto dei giudizi di valore lo ha costretto a identificare l'essenza del fenomeno storico con il suo aspetto storicamente più influente. Weber ha evitato la *naturale* identificazione

objective value judgments.

Still, there is an element in Weber's view of the social sciences that is not affected by our previous criticism. Let me consider this. The corruption of Calvinism led to the emergence of the capitalistic spirit. This implies an inevitable value judgment on vulgar Calvinism. They unwittingly destroyed what they honored most highly. But Weber's thesis, reduced to a defensible form, does not imply a value judgment on the corruption of Calvinist theology in general, for assuming that Calvinist theology is a bad thing, its corruption was a good thing, for what Calvin would have rejected as a carnal understanding could be accepted by other people as a secular or this-worldly understanding that lead to such good things as secularized individualism, secularized democracy, and so forth. Even from this point of view vulgar Calvinism would appear as an impossible position, but preferable to Calvinism proper for the same reason that Sancho Panza may be considered preferable to Don Quixote. In other words the issue of Calvinism-capitalism essentially leads us to the question of religion versus irreligion. It is this conflict that, according to Weber, cannot be settled by human reason, as little as the conflict between different genuine religions. Weber's whole notion of the function of the social sciences rests on the allegedly demonstrated fact that the conflict between ultimate values cannot be resolved by human reason. I will not have the time to go into the matter but I will be forced to devote a short part of the next lecture to a brief discussion of Weber's proofs, and then I shall turn to the third subject.

dell'essenza del calvinismo con quella che Calvino stesso considerava tale, perché l'auto-interpretazione di Calvino avrebbe *naturalmente* costituito il metro di valutazione di qualsiasi suo seguace e avrebbe necessariamente condotto a giudizi di valore oggettivi.

##### § 5. *La questione di fondo weberiana: religione contro irreligione*

– Senonché, c'è un elemento nella concezione di Weber delle scienze sociali che non è toccato dalle nostre precedenti critiche. Lasciatemi considerare questo aspetto. La corruzione del calvinismo ha portato all'emergere dello spirito capitalistico. Questo implica un inevitabile giudizio di valore sul calvinismo volgare. I volgarizzatori della dottrina calvinista hanno involontariamente distrutto ciò che più onoravano. Ma la tesi di Weber, ridotta ad una forma difendibile, non implica un giudizio di valore sulla corruzione della teologia calvinista in generale, perché, se si suppone che la teologia calvinista sia una cosa negativa, la sua corruzione risulterà una cosa positiva. Infatti, ciò che Calvino avrebbe respinto in quanto "comprensione carnale", altri potrebbero invece accettarla giudicandola una comprensione laica o "secolare" (*this-worldly*, "mondana", "immanentista") che porta a cose buone quali l'individualismo secolarizzato, la democrazia secolarizzata e così via. Anche da questo punto di vista, il calvinismo volgare risulterebbe una posizione impossibile, ma preferibile al calvinismo, proprio per lo stesso motivo per cui Sancho Panza può essere considerato preferibile a Don Chisciotte. In altre parole, *il tema weberiano 'calvinismo-capitalismo' ci porta essenzialmente alla questione 'religione contro irreligione'*. È questo conflitto, così come quello tra differenti religioni autentiche, secondo Weber, a non potere essere risolto dalla ragione umana. *L'intera concezione weberiana della funzione delle scienze sociali si basa sul fatto, che si presume dimostrato, che il conflitto tra i valori "ultimi" non può essere risolto dalla ragione umana.* Non avrò il tempo di entrare nel merito, ma sarò costretto a dedicare una breve parte della prossima conferenza ad una breve discussione sulle prove addotte da Weber al riguardo, e poi passerò al terzo argomento.

*Lecture III - The Origin of the Idea of Natural Right*. I discussed last time the implicit but all the more powerful rejection of natural right that is made in the name of the distinction between facts and values. This particular approach is naturally associated with the work of Max Weber. The work of Max Weber is perhaps the only point where these lectures touch on a subject whose legitimacy and respectability is universally acknowledged by present-day social science. I will therefore take the liberty of devoting somewhat more time than I ought to to this particular subject. Weber's whole notion of the scope of the social sciences rests on the allegedly demonstrated fact that the conflict between ultimate values cannot be resolved by human reason. At the threshold of Weber's attempts to demonstrate this thesis, we encounter two striking facts. The first is that Weber, who has written thousands of pages, has devoted hardly more than thirty pages to the thematic discussion of the very basis of his whole position. Why was that basis so little in need of proof? Why was it so self-evident to him? A provisional answer is supplied by the second observation we make prior to any analysis of his proofs. As he indicates at the beginning of his earliest discussion of the subject, his thesis is only a generalized version of an older and more common thesis, the thesis that there is an insoluble conflict between ethics and politics. The actualization of political values is sometimes, he says, impossible without incurring moral guilt, that is to say, without transgressing the moral law. The spirit of *realpolitik*, of power politics, seems to have begotten Weber's nihilistic position. Nothing is more revealing than the fact that in a related context, when speaking of conflict and peace, Weber puts the term "peace" in quotation marks, whereas he does not take this precautionary measure when speaking of conflict. Conflict is for Weber an unambiguous thing, whereas peace is not. There may be "phony peace," there cannot be "phony war."

As for Weber's proofs themselves, I must limit myself to the discussion of two examples. The first is one that Weber used in order to illustrate the character of most issues of social policy. Social policy is

**§ 6. *Conflitto etico ed etica del conflitto in Weber*** – Ho in precedenza discusso il rifiuto, implicito ma tanto più vigoroso, del diritto naturale, che viene fatto in nome della distinzione tra fatti e valori. Questo particolare approccio è naturalmente associato all'opera di Max Weber. L'opera di Max Weber è forse l'unico punto in cui queste lezioni toccano un argomento la cui legittimità e rispettabilità è universalmente riconosciuta dalla scienza sociale contemporanea. Mi prenderò quindi la libertà di dedicare un po' più tempo di quanto non dovrei a questo particolare argomento. L'intera concezione di Weber dello scopo delle scienze sociali si basa sul fatto, presumibilmente dimostrato, che il conflitto tra i valori *ultimi* non può essere risolto dalla ragione umana. In procinto di addentrarci nei tentativi weberiani di dimostrare questa tesi, incontriamo due fatti sorprendenti. Il primo è che Weber, che ha scritto migliaia di pagine, ne ha dedicate poco più di trenta alla discussione tematica della base stessa dell'intera sua posizione. Perché questa base era così poco bisognosa di prove? *Perché era così ovvia per lui?* Una risposta provvisoria è fornita dalla seconda osservazione che facciamo prima di ogni analisi delle sue prove. Come egli indica all'inizio della sua prima discussione sull'argomento, la sua tesi è solo una versione generalizzata di una tesi più vecchia e più comune, la tesi che c'è un conflitto insolubile tra etica e politica. Mettere in pratica (*actualization*) i valori politici è talvolta – sostiene Weber – impossibile senza incorrere nella colpa morale, cioè senza trasgredire la legge morale. Lo spirito della *Realpolitik*, della "politica di potenza", sembra aver fatto scaturire la posizione nichilistica di Weber. Nulla è più rivelatore del fatto che in un contesto attinente, quando si parla di conflitto e pace, Weber mette il termine "pace" tra virgolette, mentre non prende questa misura precauzionale quando parla di conflitto. Il conflitto è per Weber una cosa non ambigua, mentre la pace non lo è. Può esserci una "pace fittizia", non può esserci una "guerra fittizia".

**§ 7. *Analisi di due prove weberiane della insolubilità del conflitto etico*** – Per quanto riguarda le prove stesse addotte da Weber, devo limitarmi alla discussione di due esempi. Il primo è quello che Weber ha

concerned with justice, but what justice requires cannot be decided, according to Weber, by any ethics. Two diametrically opposed views are equally legitimate or defensible, two views which we may identify as those of Marxism on the one hand and of Stakhanovism on the other. "Whether one owes much to the most efficient, or whether one should demand much from the most efficient, whether one should, for instance, in the name of justice (inasmuch as other considerations, for example that of the necessary incentives, have to be disregarded when justice alone is the issue) accord opportunities to the genius, or whether on the contrary one should attempt, like Babeuf, to equalize the unequal distribution of mental gifts through rigorous provision that the genius should not exploit for himself his unusually great opportunities in the world, since he has already the great advantage of a most gratifying feeling of superiority,—this question can hardly be answered on the basis of ethical premises." Let us grant that this is so. What would follow? That we have to make a blind choice? That we have to grant the same right to Babeuf's view and to Stakhanovism? Not at all. If no solution is morally superior to the other, the problem has to be transferred from the tribunal of ethics to that of convenience or expediency. And considerations as to which of the two solutions offers the best incentive to socially valuable activity would, of course, be decisive. Precisely if Weber is right, a man like Babeuf, who makes an unwarranted demand in the name of justice, and makes a lot of fuss about it, would have to be characterized by social science as an objective science, as a crackpot. I need not dwell on the fact that envy in general, and envy of superior mental gifts in particular, has no right to be heard when questions of justice are discussed, and that it is absurd to make society responsible for alleged injustices committed by nature in unequally distributing her gifts.

utilizzato per illustrare il carattere della maggior parte delle questioni di politica sociale. La politica sociale riguarda la giustizia, ma ciò che la giustizia esige non può essere deciso, secondo Weber, da nessuna etica. Due punti di vista diametralmente opposti sono ugualmente legittimi o difendibili, due punti di vista che possiamo identificare come quelli del marxismo da un lato e dello 'stakanovismo' dall'altro. Se "si debba anche molto a colui che fa molto, o viceversa si possa chiedere molto a chi può fare molto; se quindi in nome della giustizia (lasciando allora da parte altri punti di vista – come quello dell'«incentivo» necessario) si debbano concedere al grande talento anche grandi possibilità, o se si debba invece (come riteneva Babeuf) compensare l'ingiustizia della distribuzione diseguale dei doni spirituali preoccupandoci in modo rigoroso che il talento, il cui semplice possesso già fornisce un sentimento di prestigio che rende felice l'individuo, non possa utilizzare ancora per sé le sue migliori possibilità nel mondo – tutto questo non può venir risolto in base a premesse 'etiche'" [Weber, *Il senso della "avalutatività" nelle scienze economiche e sociali*, in: Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, n.d.T.]. Ammettiamo che sia così. Che cosa ne conseguirebbe? Che dobbiamo fare una scelta alla cieca? Che dobbiamo concedere lo stesso diritto alla visione di Babeuf e allo stakanovismo? Per niente. Se nessuna soluzione è moralmente superiore all'altra, il problema deve essere trasferito dal tribunale dell'etica a quello della convenienza o opportunità. E, naturalmente, sarebbero decisive le considerazioni su quale delle due soluzioni offre il miglior incentivo per un'attività di valore sociale. Proprio se Weber ha ragione, un uomo come Babeuf, che fa una rivendicazione ingiustificata in nome della giustizia, suscitando un gran clamore, dovrebbe essere considerato uno stolto dalla scienza sociale in quanto scienza oggettiva. Non ho bisogno di soffermarmi sul fatto che l'invidia in generale, e l'invidia per il talento mentale superiore in particolare, non ha il diritto di essere ascoltata quando si discutono questioni di giustizia, e che è assurdo rendere la società responsabile di presunte ingiustizie commesse dalla natura nel distribuire in modo disuguale i suoi doni.



My second example of Weber's demonstration is the allegedly insoluble conflict between the ethics of responsibility and the ethics of pure intention. According to the ethics of pure intention, my responsibility does not extend beyond my action. It does not extend to its consequences, even though they are clearly foreseen. According to the ethics of responsibility, on the other hand, my responsibility extends to the foreseeable consequences of my action. Weber illustrates the ethics of pure intention by the example of syndicalism. The syndicalist is concerned not with the success of his revolutionary activity, but with his own integrity, with the preservation in himself and the awakening in others, of a certain moral attitude that requires fulfillment or expression in revolutionary action, without any regard to results. According to Weber's interpretation, even the proof that in a given situation such action would be absolutely reckless and destructive, for all foreseeable future, of all possibility of the existence of revolutionary workers—even such a proof would be no valid argument against what Weber calls the "real" syndicalist. It seems to me that Weber's real syndicalist is a construction, as is indicated by Weber's own remark that if the syndicalist is consistent, his kingdom is not of this world. There can be no doubt that what Weber understands by the ethics of pure intention is a certain interpretation of Christian ethics. A good illustration of what Weber means by the opposition between the two types of ethics is afforded by the contrast between John Brown and Lincoln. Now, if the ethics of pure intention is essentially Christian, and not of "this world," or purely rational, it has no basis or is not defensible within the context of the social sciences which, as Weber admits, are limited to matters of this world. The ethics of pure intention would become defensible not on the basis of the personal conviction of any individual, but only on the basis of Divine revelation. In this case, on the basis of the New Testament. The question would then be this: does the New Testament support the view that man has no responsibility for the foreseeable consequences of his action? I do not think so, for why did Jesus demand that one should combine the innocence of doves with the wisdom of serpents? This issue is at bottom the same as another one also

Il mio secondo esempio della dimostrazione di Weber è la, presunta, *insolubilità del conflitto tra l'etica della responsabilità [Verantwortungsethik] e l'etica della pura intenzione [Gesinnungsethik]*. Secondo l'etica della pura intenzione, la mia responsabilità non si estende oltre la mia azione. Non si estende alle sue conseguenze, anche se sono chiaramente prevedibili. Secondo l'etica della responsabilità, invece, la mia responsabilità si estende alle conseguenze prevedibili della mia azione. Weber illustra l'etica della pura intenzione con l'esempio del sindacalismo rivoluzionario. Questo tipo di sindacalista non è interessato al successo della sua attività rivoluzionaria, ma alla propria integrità, a preservare in se stesso e di risvegliare negli altri un certo atteggiamento morale che esige adempimento o espressione nella azione rivoluzionaria, senza alcun riguardo per i risultati [*fiat iustitia, pereat mundus*, n.d.T.]. Secondo l'interpretazione di Weber, anche la prova che in una data situazione tale azione sarebbe assolutamente sconsiderata e distruggerebbe, per tutto il futuro prevedibile, ogni possibilità di esistenza di una classe operaia rivoluzionaria – anche una tale prova non sarebbe un valido argomento contro quello che Weber chiama il sindacalista "reale". A me sembra che il sindacalista "reale" di Weber sia una costruzione fittizia, come indica l'osservazione di Weber stesso secondo cui, se il sindacalista è coerente, "il suo regno non è di questo mondo". Non c'è dubbio che ciò che Weber intende per etica della pura intenzione è una certa interpretazione dell'etica cristiana. Una buona illustrazione di ciò che Weber intende con l'opposizione tra i due tipi di etica è il contrasto tra John Brown e Lincoln. Ora, se l'etica della pura intenzione è essenzialmente cristiana, e non "di questo mondo", ovvero "non puramente razionale", essa non ha basi o non è difendibile nel contesto delle scienze sociali, le quali, come ammette Weber, sono limitate alle questioni "di questo mondo". L'etica della pura intenzione potrebbe diventare difendibile, non già in base alla convinzione personale di un individuo, ma solo in base alla rivelazione divina. In questo caso, in base al Nuovo Testamento. La domanda sarà allora questa: il Nuovo Testamento sostiene l'opinione secondo cui l'uomo non ha alcuna responsabilità per le conseguenze prevedibili della propria

discussed by Weber as an example of insoluble conflicts, namely the ethics of resistance to evil, which is the ethics of this world, and the ethics of non-resistance to evil, which is other-worldly. As Weber sees it, resistance to evil is required from the this-worldly point of view, since non-resistance makes man responsible for the consequences of the evil which he tolerates. Again, I fail to see that Weber is a sound interpreter of the New Testament, for according to my understanding, if Weber were right, there would be a flat contradiction between the commands to love one's neighbor and not to resist evil. Men would not be permitted to resist evil in order to help their neighbors. The resistance to evil that is rejected, it seems to me, is identical with self-assertion. At any rate, we cannot help feeling that there is a glaring disproportion between the scope and the definiteness of Weber's fundamental assertions and the complexity of the problems involved.

We cannot leave it at that. The issue called ethics of pure intention versus ethics of responsibility is, according to Weber himself, at bottom the same as the issue of Biblical morality versus secular morality. The fact that reason cannot resolve the conflict between the two types of ethics means for Weber that reason is unable to supply a basis for a purely secular position. Both the Biblical and the secular position rest not on reason, but on faith. The pillar of secularism is philosophy or science. Accordingly, Weber contends that science or philosophy rests ultimately not on evident insights, at the disposal of man as man, but on faith. The value of science or philosophy cannot be established by science or philosophy. There is then a fatal weakness in the very idea of science or philosophy. The quest for evident knowledge does not itself rest on evident premises. It is his realization of this problem, his despair in the face of this problem, that ultimately accounts for Weber's position.

azione? Non mi pare che sia così: se così fosse, infatti, perché mai Gesù avrebbe richiesto che si combinasse l'“innocenza delle colombe” con la “saggezza dei serpenti”? [Matteo, 10:16, n.d.T.] Il problema è in fondo lo stesso che sta alla base di un altro tema, anch'esso discusso da Weber quale esempio di conflitti insolubili, ovvero il conflitto tra *etica della resistenza al male*, che è l'etica di questo mondo, e *etica della non resistenza al male*, che è ultraterrena. Secondo Weber, la resistenza al male è obbligatoria dal punto di vista di questo mondo, poiché la non resistenza rende l'uomo responsabile delle conseguenze del male che tollera. Di nuovo, non riesco a capire se Weber è un interprete attendibile del Nuovo Testamento, poiché, secondo la mia interpretazione, se Weber avesse ragione, ci sarebbe una netta contraddizione tra i comandamenti di amare il prossimo e di non resistere al male. Agli uomini non sarebbe permesso di resistere al male per aiutare il prossimo. La resistenza al male che viene respinta, mi sembra, è identica all'indifferenza egoistica. In ogni caso, non possiamo fare a meno di avvertire l'evidente *sproporzione tra la portata e la limitatezza delle affermazioni fondamentali di Weber e la complessità dei problemi in questione*.

**§ 8. La questione ultima weberiana: humana prudentia vs. divina providentia.** Non possiamo considerare chiusa la questione. La questione *etica della pura intenzione contro etica della responsabilità*, secondo Weber stesso, è in fondo la stessa questione *moralità biblica contro moralità secolare*. Il fatto che la ragione non possa risolvere il conflitto tra i due tipi di etica significa *per Weber che la ragione non è in grado di fornire una base per una posizione puramente secolare o laica*. Sia la posizione biblica che quella laica non poggiano sulla ragione, ma sulla fede. Il pilastro del secolarismo è la filosofia o scienza. Di conseguenza, Weber sostiene che la scienza o filosofia non si basa su intellezioni evidenti, a disposizione dell'uomo in quanto uomo, ma sulla fede. Il valore della scienza o filosofia non può essere stabilito dalla scienza o filosofia. C'è quindi una debolezza fatale nell'idea stessa di scienza o filosofia. *La ricerca di una conoscenza evidente non si basa su premesse*

Permit me to explain this. Man cannot live without light, guidance, knowledge. Only through knowledge of the good can he find the good that he needs. The basic question is therefore whether men can acquire that knowledge of the good without which they cannot guide their lives, individually or collectively, by the unaided efforts of their natural powers, or whether they are dependent for that knowledge on revelation by an omnipotent and omniscient God. No alternative is more fundamental than this—human guidance, or divine guidance. The first alternative is that characteristic of philosophy or science in the original meaning of the term. The second is presented to us in the Bible. This dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis, for each of the two antagonists proclaim something as the one thing needful, as the only thing that ultimately counts, and the one thing needful proclaimed by the Bible is the opposite to that proclaimed by philosophy—a life of autonomous insight versus a life of obedient love. In every attempt at harmonization, in every synthesis however impressive, one of the two opposed elements is sacrificed more or less subtly, but in any event surely, to the other. Philosophy, which intends to be the queen, must be made the handmaid of revelation, or vice-versa. Now if we take a bird's eye view of the secular struggle between philosophy and revelation, we can hardly help receiving the impression that neither of the two antagonists has ever succeeded in really refuting the other. All arguments in favor of revelation seem to be valid only if belief in revelation is supposed, and all arguments against revelation seem to be valid only if unbelief is presupposed.

This state of things would appear to be but natural. Revelation is always so uncertain to unassisted reason that it can never compel the assent of unassisted reason, and man is so built that he can find his satisfaction, his bliss, in free investigation, in recognizing, if not in solving the riddle of being. But, on the other hand, man yearns so much

*evidenti. È la sua consapevolezza di questo problema, la sua disperazione di fronte a questo problema, che, in ultima analisi, spiega la posizione di Weber.* Consentitemi di spiegarmi su questo punto. L'uomo non può vivere senza luce, guida, conoscenza. Solo grazie alla conoscenza del bene può trovare il bene di cui ha bisogno. La questione fondamentale è dunque se gli uomini sono in grado di acquisire tale conoscenza del bene – senza la quale non possono orientare la propria vita, individualmente o collettivamente – con lo sforzo non assistito delle loro capacità naturali, o se, per questa conoscenza, dipendono dalla rivelazione di un Dio onnipotente e onnisciente. *Nessuna alternativa è più fondamentale di questa: 'guida umana o guida divina'.* Il primo corno dell'alternativa è quello caratteristico della filosofia o scienza nel significato originario del termine. Il secondo ci viene presentato nella Bibbia. Questo dilemma non può essere evitato da nessuna armonizzazione o sintesi, giacché ognuno dei due antagonisti proclama qualcosa quale “unica cosa necessaria”, quale unica cosa che in definitiva conta, e l'unica cosa necessaria proclamata dalla Bibbia è l'opposto di quella proclamata dalla filosofia: una vita di intellesione autonoma contro una vita di amore obbediente. In ogni tentativo di armonizzazione, in ogni sintesi per quanto suggestiva, uno dei due elementi contrapposti viene sacrificato più o meno finemente, ma in ogni caso sicuramente, all'altro. La filosofia, che vuole essere la regina, deve venir asservita alla rivelazione, o viceversa. Ora, *se diamo uno sguardo a volo d'uccello sulla lotta secolare tra filosofia e rivelazione, non possiamo fare a meno di ricevere l'impressione che nessuno dei due antagonisti sia mai riuscito a confutare realmente l'altro.* Tutti gli argomenti a favore della rivelazione appaiono validi soltanto se la fede nella rivelazione sia già stata presupposta, e tutti gli argomenti contro la rivelazione appaiono validi soltanto se l'incredulità è già presupposta.

Questo stato delle cose potrebbe sembrare naturale. La rivelazione è sempre così incerta agli occhi della ragione non assistita, da non poter mai costringere all'assenso la ragione non assistita, e l'uomo è fatto in modo tale da poter trovare la propria soddisfazione, la propria beatitudine, nella libera indagine, nel riconoscere, se non nel

for a solution of that riddle, and human knowledge is always so limited, that the desirable character of divine illumination cannot be questioned, and the possibility of revelation cannot be refuted. Now it is precisely this state of things that seems to decide irrevocably against philosophy and in favor of revelation. Philosophy has to grant that revelation is possible, that the idea of revelation is not self-contradictory, but to grant that revelation is possible is tantamount to granting that philosophy is perhaps something infinitely unimportant, that philosophy is perhaps not the one thing needful. To grant that revelation is possible means, at any rate to grant that the philosophic life is not necessarily the good life. Philosophy, the life devoted to the quest for evident knowledge, available to man as man, would itself rest on an inevident, arbitrary, or blind decision. This would merely confirm the thesis of faith that there is no possibility of consistency, of a consistent and thoroughly sincere life without belief in revelation. The very fact that philosophy and revelation cannot refute each other would be the refutation of philosophy by revelation. Whatever we may think about this idea, Weber knew all too well that this difficulty cannot be overcome by reference to the practical value of science. For the question arises immediately as to whether control of nature (or however one might describe the practical role of science) is really and evidently a good thing. Since Hiroshima, this point does not have to be labored. At any rate, there is a difficulty created by the fact that science or philosophy is unable to legitimate itself in its full meaning. Once the possibility of revelation is admitted, Weber's skepticism and despair is explained. He partly succeeded in concealing this despair from himself by vacillating between two diametrically opposed views about our age and our situation. On the one hand he believed that our age was the first to have eaten of the tree of knowledge; that is to say, that it was the first in which man could face his true situation without any delusions. But on the other hand, he believed that we are headed for a situation in which we will be confronted with this alternative: either the completely empty existence of specialists without vision and voluptuaries without heart, or else a religious existence guided by new prophets or the old ones. He tried to

risolvere, l'enigma dell'essere. Ma, d'altra parte, l'uomo anela così tanto alla soluzione di quell'enigma, e la conoscenza umana è sempre così limitata, che il carattere desiderabile dell'illuminazione divina non può essere messo in discussione, e la possibilità di rivelazione non può essere confutata. Ora, è esattamente questo stato di cose che sembra decidere irrevocabilmente contro la filosofia e a favore della rivelazione. *La filosofia deve concedere che la rivelazione è possibile, che l'idea di rivelazione non è contraddittoria, ma concedere che la rivelazione è possibile equivale a concedere che la filosofia è forse qualcosa di infinitamente insignificante, che la filosofia forse non è l'unica cosa necessaria.* Concedere che la rivelazione è possibile significa, in ogni caso, concedere che la vita filosofica non è necessariamente la vita buona. La filosofia, la vita dedicata alla ricerca della conoscenza evidente, a portata dell'uomo come uomo, si baserebbe in se stessa su una decisione non evidente, arbitraria o cieca. Questo non farebbe che confermare la tesi della fede secondo cui non c'è possibilità di una vita coerente e del tutto onesta, senza credere nella rivelazione. *Il fatto stesso che filosofia e rivelazione non possono confutarsi a vicenda – proprio questo fatto, sarebbe la confutazione della filosofia da parte della rivelazione.* Quale che sia la nostra opinione riguardo a tale idea, Weber sapeva fin troppo bene che questa difficoltà non può essere risolta facendo riferimento al *valore pratico della scienza*. Sorge infatti immediatamente la questione se il controllo della natura (o comunque si descriva il ruolo pratico della scienza) sia davvero ed evidentemente una cosa buona. Da Hiroshima, questo punto non è difficile ad intendersi. In ogni caso, sussiste una difficoltà creata dal fatto che *la scienza o filosofia non è in grado di legittimare se stessa nel suo pieno significato*. Una volta concessa la possibilità di rivelazione, si spiega lo scetticismo e la disperazione di Weber. Egli riuscì in parte a nascondere a stesse questa disperazione oscillando tra due punti di vista diametralmente opposti sulla nostra epoca e sulla nostra situazione. Da un lato, credeva che la nostra epoca fosse la prima ad aver mangiato dell'albero della conoscenza, cioè che fosse la prima in cui l'uomo poteva confrontarsi con la sua reale condizione senza illusioni. Ma dall'altro lato, però, egli credeva che noi [occidentali, n.d.T.] siamo destinati a trovarci in una situazione i cui

remain faithful to the cause of autonomous reason. He refused to make the sacrifice of the intellect which, he said, is required by every religion; but he despaired when he was brought face to face with the fact that science or philosophy itself requires such a sacrifice. In other words, that science or philosophy itself rests ultimately on dogmatic premises.

Weber's social science owes its peculiar character to Weber's absolute perplexity when he was faced with the gravity of the religious problem. But let us hasten back with all possible speed from these awful depths, to a superficiality which, while not exactly gay, promises at least to be harmless. Having come to the surface again, we are met by about 600 large pages covered with the smallest possible number of sentences and the largest possible number of footnotes, and devoted to the methodology of the social sciences. Yet we feel very soon that we have come if not from the frying pan into the fire, at any rate from the fire into the frying pan, for Weber's methodology is something different from what methodology is supposed to be. All intelligent students of Weber's methodology have felt that it is philosophic in an unusual way, and certainly in a way rare even among professional philosophers. One can express the feeling of these students as follows: Methodology, as a reflection on the correct procedure of the sciences, is a necessary reflection on the limitation of the sciences; and if science is indeed the highest form of human knowledge, methodology is a reflection on the limitations of human knowledge. And, if it is *knowing* that constitutes the specific character of man among all earthly beings, methodology is a reflection on the limitations of humanity: it is a reflection on *la condition humaine*, on the true situation of man as man. Weber's methodology meets this test. Expressing this idea in a slightly more technical language, we may say that Weber's notion of science, both natural and social, is based on a specific concept of reality. According to him, all

saremo posti di fronte a questa alternativa: o l'esistenza completamente vuota di "specialisti senza spirito ed edonisti senza cuore", oppure un'esistenza religiosa guidata da nuovi o vecchi profeti. Weber cercò di rimanere fedele alla causa della ragione autonoma. Si rifiutò di compiere il 'sacrificio dell'intelletto' [*sacrificium intellectus*] che, diceva, è imposto da ogni religione; ma disperò quando fu messo a confronto con il fatto che la scienza o la filosofia stessa richiede un tale sacrificio. In altre parole, quando si rese conto che la scienza o filosofia stessa poggia, in ultima analisi, su premesse dogmatiche.

**§ 9. La vittoria della scienza naturale moderna e la necessità del ritorno fenomenologico alla comprensione "naturale" o prescientifica del mondo** – *La scienza sociale di Weber deve il suo peculiare carattere alla assoluta perplessità di Weber di fronte alla gravità del problema religioso. Ma affrettiamoci a risalire, con la massima rapidità possibile, da queste tremende profondità ad una superficialità che, pur non essendo propriamente divertente, almeno promette di essere innocua. Ritornati di nuovo in superficie, ci troviamo di fronte a circa 600 pagine di grandi dimensioni, coperte dal minor numero possibile di frasi e dal maggior numero possibile di note a piè di pagina, e dedicate alla metodologia delle scienze sociali. Eppure, sentiamo molto presto di essere passati, se non dalla padella alla brace, in ogni caso dalla brace alla padella, poiché la metodologia di Weber è qualcosa di diverso da quella che la metodologia si pensa normalmente che sia. Tutti gli studiosi intelligenti della metodologia di Weber hanno avvertito che essa è filosofica in modo insolito e, di sicuro, raro anche tra i filosofi professionisti. Si può esprimere il sentimento di questi studiosi come segue. La metodologia, intesa quale riflessione sulla corretta procedura delle scienze, è una necessaria riflessione sui limiti delle scienze; e, se la scienza è davvero la forma più alta di conoscenza umana, la metodologia è una riflessione sui limiti della conoscenza umana. E, se è il conoscere a costituire il carattere specifico dell'uomo tra tutti gli esseri terrestri, la metodologia è una riflessione sui limiti dell'umanità: è una riflessione sulla *condition humaine*, sulla vera situazione dell'uomo come uomo. La metodologia di*

science consists in a peculiar transformation of reality. The meaning of science cannot be clarified, therefore, without a previous analysis of reality as it presents itself prior to conceptual transformation. Reality is characterized by Weber as an infinite and meaningless sequence of unique, infinitely divisible, and in themselves meaningless events. All meaning, all articulation, originates in the activity of the subject or of the observer. Very few people today will be satisfied with this notion of reality, which Weber had taken over from neo-Kantian empirio-criticism, and which he modified merely by adding some strongly emotional touches of his own. It is sufficient to remark that he himself was unable to adhere consistently to that notion of reality. In addition he could not deny that there is an articulation of reality that precedes all scientific transformation of reality. That articulation, that wealth of meaning, we have in mind when speaking of the world of common sense, or of the natural understanding of the world. Weber's social science lacks completely a coherent analysis of the social world as it is known to common sense, that is to say, of social reality as it is actually experienced in social life or social action. In accordance with his view of the character of the social sciences, the place of such an analysis is taken in his work by definitions of ideal types, which means of artificial constructs, which are not even meant to correspond to the intrinsic articulation of social reality. In addition, they are meant to be of a strictly ephemeral character. They are meant to express primarily the questions that the present-day social scientist addresses to present-day social reality. I will not insist on the fact that such ideal types are real obstacles to any genuine understanding of social phenomena of the past, or of cultures other than our own. It is more important to note that ideal types of this kind preclude every possibility of a truly critical attitude toward present-day social reality. This is, of course, in agreement with Weber's notion of a non-evaluating social science. But the question arises as to whether a social science based on a comprehensive analysis of social reality as we know it from actual life (and as men have known it since the beginning of civil society) would not make possible, and even necessary, an understanding of social phenomena that would supply a

Weber è all'altezza di questo compito. Esprimendo questa idea in un linguaggio un po' più tecnico, possiamo dire che la nozione weberiana di scienza, tanto naturale quanto sociale, si basa su un preciso concetto di realtà. Secondo lui, tutta la scienza consiste in una particolare trasformazione della realtà. Il significato della scienza non può essere chiarito, quindi, senza una precedente analisi della realtà così come essa stessa si presenta prima della trasformazione concettuale. *La realtà è caratterizzata da Weber come una sequenza infinita e senza senso di eventi unici, infinitamente divisibili e in sé stessi privi di significato. Ogni significato, ogni articolazione ha origine dall'attività del soggetto o dell'osservatore.* Pochissimi oggi saranno soddisfatte di questa nozione di realtà, che Weber aveva ripreso dall'empirio-criticismo neo-kantiano e che egli ha modificato semplicemente aggiungendovi alcuni tocchi fortemente emotivi. Basti pensare che egli stesso non è stato in grado di aderire in modo coerente a questa nozione di realtà. Inoltre, egli non poté negare che *esiste un'articolazione della realtà che precede ogni trasformazione scientifica della realtà.* Si tratta di quell'articolazione, quella ricchezza di significato che abbiamo in mente quando parliamo del *mondo del senso comune*, o della *comprensione "naturale" del mondo.* La scienza sociale di Weber manca completamente di un'analisi coerente del mondo sociale così come è noto al senso comune, cioè della realtà sociale quale è effettivamente vissuta nella vita sociale o nell'azione sociale. In accordo con la sua concezione del carattere delle scienze sociali, il posto di tale analisi è preso nella sua opera dalle definizioni di "ideal-tipi", vale a dire, da costruzioni artificiali che non sono nemmeno intese a corrispondere all'articolazione intrinseca della realtà sociale. Inoltre, gli "ideal-tipi" sono pensati per essere di carattere strettamente contingente. Il loro scopo è quello di esprimere in primo luogo le domande che lo scienziato sociale odierno rivolge alla realtà sociale odierna. Non insisterò sul fatto che questi "ideal-tipi" sono veri e propri ostacoli alla comprensione autentica di fenomeni sociali del passato, o di culture diverse dalla nostra. Più importante è notare che essi precludono ogni possibilità di un atteggiamento veramente critico nei confronti della realtà sociale presente. Questo, ovviamente, si accorda

solid basis for the evaluation of these phenomena. In the spirit of a tradition of three centuries, Weber would have rejected the suggestion that the basis of social science has to be an analysis of social reality as experienced by common sense. According to the modern tradition, common sense is hopelessly subjective, a hybrid, begotten as it were, by the absolutely subjective world of the individual sensations, and the truly objective world discovered by science. This view stems from the 17th century, when modern thought emerged by virtue of the break with classical philosophy. The originators of modern thought still agreed with the classics in this, that philosophy or science is a perfection of man's natural understanding of the natural world. They differed from the classics insofar as they opposed the new philosophy or science as a truly and natural understanding of the world, to the perverted understanding of the world by the schoolmen. The victory of the new philosophy or science was decided by the victory of its decisive part, namely, the new physics. That victory finally led to the result that the new physics and the new natural science in general became independent of that rump of philosophy, which from then on came to be called "philosophy," and in fact became the authority for "philosophy." Thus, not modern philosophy, but modern natural science came to be considered the perfection of man's natural understanding of the world.

This view still dominates Kant's *Critique of Pure Reason*, for instance. But in the 19th century it became more and more obvious that a distinction had to be made between what was then called, and is still called, scientific understanding, or the world of science, and the natural understanding, or the world in which we live. It became obvious at the same time that a scientific understanding of the world emerges by way

con l'idea di Weber di una scienza sociale non valutativa. Ma si pone la questione se una scienza sociale basata su un'analisi complessiva della realtà sociale così come la conosciamo nella vita reale (e come gli uomini l'hanno conosciuta fin dall'inizio della società civile) non renda possibile, e addirittura necessaria, una comprensione dei fenomeni sociali che fornisca una base attendibile per la valutazione di questi fenomeni. Nello spirito di una tradizione che dura da tre secoli, Weber avrebbe rifiutato l'idea che la base della scienza sociale debba essere costituita dall'analisi della realtà sociale così come sperimentata dal senso comune. *Secondo la tradizione moderna, il senso comune è irrimediabilmente soggettivo, un 'ibrido', per così dire, generato dal mondo assolutamente soggettivo delle sensazioni individuali e dal mondo realmente oggettivo scoperto dalla scienza.* Questa concezione risale al XVII secolo, quando il pensiero moderno emerse in virtù della rottura con la filosofia classica. I fondatori del pensiero moderno erano ancora d'accordo con i classici in questo, che la filosofia o scienza costituisce un perfezionamento della comprensione "naturale" del mondo naturale propria dell'uomo. Essi differivano dai classici nella misura in cui contrapponevano la nuova filosofia o scienza, quale autentica e naturale comprensione del mondo, alla comprensione del mondo distorta ad opera della scolastica. *La vittoria della nuova filosofia o scienza è stata decisa dalla vittoria della sua parte decisiva, cioè la nuova fisica.* Quella vittoria portò infine al risultato che la nuova fisica e la nuova scienza naturale in generale non costituirono più una parte integrante del corpo della filosofia e furono invece esse, da allora in poi, ad esser chiamate "filosofia", diventando, di fatto, l'autorità per la filosofia. *Così, non la filosofia moderna, ma la scienza naturale moderna giunse ad essere considerata il perfezionamento della comprensione "naturale" del mondo umana.*

Questa visione domina ancora, ad esempio, la *Critica della ragione pura* di Kant. Ma nel XIX secolo divenne sempre più evidente la necessità di operare una distinzione tra ciò che allora si chiamava, e si chiama ancora oggi, comprensione scientifica, o *mondo della scienza*, e la comprensione "naturale", o *mondo in cui viviamo*. Divenne evidente, allo stesso tempo, che una comprensione scientifica del mondo emerge in

of a specific modification of the natural understanding. Since a natural understanding is therefore the presupposition of the scientific understanding, one cannot analyze science and the world of science before one has analyzed natural understanding, the natural world, or the world of common sense. The natural world, the world in which we live and act, is not the object or the product of a theoretical attitude. It is a world not of mere objects at which we detachedly look, but of things and affairs which we handle. Yet we must be aware that by identifying the natural world with the world in which we live, we are dealing with a mere construct. The world in which we live is already the product of science, or at any rate is profoundly determined by the existence of science, to say nothing of technology. The world in which we live is free from ghosts, witches, and so forth; and, but for the existence of science, it would abound with beings of that kind. To get hold of the natural world as a world that is radically pre-scientific or pre-philosophic, one has to go back beyond the first emergence of philosophy or science. It is not necessary for this purpose to engage in extensive and fundamentally hypothetical anthropological studies. The information that classical philosophy supplies about origins suffices, especially if it is supplemented by consideration of the basic principles of the Bible, for reconstructing the essential elements of the natural world.

virtù di una specifica modificazione della comprensione "naturale". Essendo, pertanto, la comprensione "naturale" il presupposto della comprensione scientifica, non si può analizzare la scienza e il mondo della scienza prima di aver analizzato la comprensione "naturale", il mondo "naturale" o il mondo del senso comune. *Il mondo "naturale", il mondo in cui viviamo e agiamo, non è l'oggetto o il prodotto di un atteggiamento teorico. Non è un mondo di semplici oggetti a cui guardiamo con distacco, ma di cose e affari che trattiamo.* Tuttavia, dobbiamo essere consapevoli che, quando identifichiamo il mondo naturale con il mondo in cui viviamo, abbiamo a che fare con una mera costruzione. Il mondo in cui viviamo è già un prodotto della scienza, o comunque è profondamente determinato dall'esistenza della scienza, per non parlare della tecnologia. Il mondo in cui viviamo è libero da fantasmi, streghe, maghi, e così via; e, se non fosse per l'esistenza della scienza, abbonderebbe di esseri di questo tipo. Per procurarsi un accesso al mondo naturale quale mondo radicalmente pre-scientifico o pre-filosofico, occorre andare a ritroso al di qua della prima comparsa della filosofia o scienza. Non è necessario, a questo scopo, impegnarsi in studi antropologici estesi e fondamentalmente ipotetici. Le informazioni che la filosofia classica fornisce sulle origini sono sufficienti, soprattutto se integrate dalla considerazione dei principi fondamentali della Bibbia, per ricostruire gli elementi essenziali del mondo "naturale".



## Terzo capitolo

### *La genesi dell'idea di diritto naturale*

In doing this, we are able to understand the origin of the idea of natural right; I turn now to this subject. To understand the problem of natural right, we must start not from the scientific understanding of political things, but from their political understanding—from the way in which political things present themselves in political life, when we are concerned with them for the sake of taking action, when they are our business, when we have to make decisions. Does political life then know natural right as a matter of course? Not necessarily. Natural right had to be discovered, and there was political life prior to that discovery. But we must also say that a political life ignorant of the idea of natural right is of a character that is incompatible, not only with the existence, but even with the idea of social science, however understood. The idea of natural right must be unknown as long as the idea of nature is unknown. The discovery of nature is a work of philosophy. Where there is no philosophy, there is no knowledge of natural right as such. Accordingly, the Old Testament, for example, whose basic premise may be said to be the implicit rejection of philosophy, does not know nature. The Hebrew term for nature is unknown to the Hebrew Bible. It is unnecessary to say that heaven and earth are not the same thing as nature. By the same token, there is no natural right proper in the Old Testament. The discovery of nature necessarily precedes the discovery of natural right. In other words, philosophy is older than political philosophy. Philosophy is a quest for principles, for the principles of all things, which means literally for the beginnings of all things, or for the first things. In this philosophy is at one with myth, but the *philosophos*, the lover of wisdom, is not identical with the *philomythos*, the lover of myth. Aristotle calls the first philosophers “Men who discoursed on nature,” and he distinguishes them from the men who preceded them and who discussed the gods. Philosophy as distinguished from myth came into being when nature was discovered, for the first philosopher was the first

§ 1. *La scoperta della natura, il dubbio sull'autorità, la distinzione tra bene e ancestrale* – In questo modo, siamo in grado di comprendere l'origine dell'idea di diritto naturale; mi rivolgo ora a questo argomento. Per comprendere il *problema* del diritto naturale, non dobbiamo prendere le mosse dalla comprensione scientifica delle cose politiche, ma dalla loro comprensione politica. Dobbiamo iniziare dal modo in cui le cose politiche si presentano nella vita politica, quando ce ne occupiamo per agire, quando esse costituiscono dei nostri ‘affari’, quando dobbiamo prendere decisioni. La vita politica conosce il diritto naturale come cosa ovvia, abituale? Non necessariamente. Il diritto naturale dovette essere scoperto, e prima di quella scoperta esisteva già la vita politica. Ma dobbiamo anche dire che una vita politica che ignori l'idea di diritto naturale ha un carattere incompatibile, non solo con l'esistenza, ma anche con l'idea di scienza sociale, comunque intesa. L'idea di diritto naturale deve restare sconosciuta finché l'idea di natura resta sconosciuta. *La scoperta della natura è opera della filosofia. Dove non c'è filosofia, non c'è conoscenza del diritto naturale in quanto tale.* Di conseguenza, l'Antico Testamento, per esempio, la cui premessa di base si può dire che sia il rifiuto implicito della filosofia, non conosce la natura. Il termine ebraico per “natura” è sconosciuto alla Bibbia ebraica. Non è necessario dire che “cielo e terra” non sono la stessa cosa di “natura”. Allo stesso modo, non esiste un diritto naturale che sia proprio dell'Antico Testamento. *La scoperta della natura precede necessariamente la scoperta del diritto naturale.* In altre parole, la filosofia è più antica della filosofia politica.

La filosofia è una ricerca di principi, dei principi di tutte le cose, il che vuol dire, letteralmente, degli “inizi” di tutte le cose, o delle “cose prime” [*ta prota*, n.d.T.]. In questo, la filosofia è in sintonia con il mito, ma il *philosophos*, l’“amante della saggezza”, non è identico al *philomythos*, l’“amante del mito”. Aristotele chiama i primi filosofi “uomini che hanno parlato della natura”, e li distingue da coloro che li

man who discovered nature. The whole history of philosophy is nothing but the record of the ever again repeated attempt to grasp fully what was implied in that crucial discovery, made by some Greek in the 6th century or before.

To understand the significance of this discovery, in however provisional a manner, we must return from the idea of nature to its pre-philosophic equivalent. The purport of the discovery of nature cannot be grasped if one understands by nature the totality of phenomena; for the discovery of nature consists precisely in the splitting up of that totality into phenomena which are natural and phenomena which are not natural. Nature is a term of distinction. Prior to the discovery of nature, the characteristic behavior of anything or any class of things, was conceived of as its custom or its way. This means that no fundamental distinction was made between customs or ways which are always and everywhere the same, and customs or ways which differ from nation to nation. Barking and wagging of the tail is a way of dogs; menstruation is a way of women; the crazy things done by mad men are the ways of mad men, just as not eating pork is a way of Jews, and not drinking wine is a way of Moslems. Custom or way then is the pre-philosophic equivalent of nature. While everything or every class of things has its custom or way, there is a particular custom or way that is of particular importance—"our" way, the way of "us" living here, the way of life of the group to which a man belongs. We may call it the paramount custom or way. Not all members of a group remain always in that way, but they mostly return to it if they are properly reminded. The paramount way comes into sight as the right way. Its rightness is proved by its oldness. I quote Edmund Burke: "There is a sort of presumption against novelty drawn out of a deep consideration of human nature and human affairs, and the maxim of jurisprudence is well laid down, *Vetustas pro lege, semper habetur.*" But not everything old everywhere is right. "Our" way is the right way not only because it is old, but our own as well, or because it is both "home-bred" and prescriptive. Just as "old" and

hanno preceduti e che hanno parlato degli dèi. La filosofia, a differenza del mito, nacque quando fu scoperta la natura, poiché il primo filosofo fu il primo uomo che scoprì la natura. *L'intera storia della filosofia non è altro che la documentazione del tentativo, ogni volta ripetuto, di cogliere appieno ciò che era implicito in quella scoperta cruciale, fatta da qualche greco nel VI secolo a.C., o prima.*

Per comprendere, seppur in maniera provvisoria, il significato di questa scoperta, dobbiamo ritornare indietro, dall'idea di natura, al suo *equivalente pre-filosofico*. La portata della scoperta della natura non può essere colta se si intende con "natura" la totalità dei fenomeni; infatti, *la scoperta della natura consiste appunto nella separazione (splitting-up) di quella totalità in fenomeni naturali e fenomeni non naturali. "Natura" è un termine di differenziazione.* Prima della scoperta della natura, il comportamento caratteristico di ogni cosa o classe di cose, era concepito come il suo costume o modo di fare (*way*). Ciò significa che non veniva fatta alcuna distinzione fondamentale tra costumi o modi di fare che sono sempre e ovunque gli stessi, e costumi o modi di fare che differiscono da nazione a nazione. Abbaire e scodinzolare è un modo di fare dei cani; le mestruazioni sono un modo di fare delle donne; le pazzie fatte dai folli sono i modi di fare dei folli, così come non mangiare maiale è un modo di fare degli ebrei, e non bere vino è un modo di fare dei musulmani. "Costume" o "modo di fare" è quindi *l'equivalente pre-filosofico di "natura"*.

Mentre ogni cosa o ogni classe di cose ha il suo costume o modo di fare, c'è un particolare costume o modo di fare che è di particolare importanza: il "nostro" modo di fare, il modo di fare di "noi" che viviamo qui, il modo di vivere del gruppo a cui un uomo appartiene. Possiamo chiamarlo il costume o modo di fare preminente. Non tutti i membri di un gruppo si attengono sempre a questo modo di fare, ma per lo più vi ritornano se opportunamente richiamati. Il modo di fare preminente viene alla luce come il modo di fare giusto. La sua giustezza è comprovata dalla sua antichità. Cito Edmund Burke: "C'è una sorta di presunzione contro la novità tratta da una profonda considerazione della natura umana e degli affari umani, ed è ben definita la massima

“one’s own” originally were identical with “right” or “good,” “new” and “strange” originally stood for “bad.” The notion connecting “old” and “one’s own” is “ancestral.” Pre-philosophic life is characterized by the primeval identification of the good with the ancestral. It is for this reason that the right way necessarily implies thoughts about the ancestors, and hence about the first things.

Originally the question of the first things was answered by authority, for authority as the right of human beings to be obeyed, is essentially derivative from law, and law is originally nothing other than the way of life of the community. The first things cannot become questionable, or the goal of a quest. Philosophy cannot emerge, or nature cannot be discovered, and still less, natural right, if authority is not doubted as such. That is to say, as long as at least any general statement of any being whatsoever is still accepted on trust. The emergence of the idea of natural right presupposes the doubt of authority. Plato has indicated by the conversational settings of his *Republic* and his *Laws*, rather than by explicit statements, how indispensable is doubt of authority or freedom from authority for the discovery of natural right. In the *Republic*, the discussion of natural right starts long after the aged Cephalus, *the father*, the head of the house in which the discussion takes place, has left in order to take care of the sacred offerings to the gods. The absence of Cephalus, or of what he stands for, is indispensable for the quest for natural right. Or, if you wish, men like Cephalus do not need natural right. Similar considerations apply to the *Laws*. The original form of the doubt of authority, and therefore the original direction of philosophy, or the perspective in which nature was discovered, was determined by the original character of authority. One cannot reasonably identify the good

della giurisprudenza che recita: *Vetustas pro lege, semper habetur* [“un’antica tradizione è sempre tenuta per legge”, n.d.T.]. Ma non tutto ciò che è antico ovunque è giusto. Il modo “nostro” è il modo giusto, non soltanto perché è antico, ma anche perché è il nostro, ovvero perché è tanto ‘indigeno’ quanto ‘normativo’. Così come “antico” e “proprio” originariamente erano identici a “giusto” o “buono”, “nuovo” e “estraneo” originariamente significavano “cattivo”. *La nozione che collega “antico” e “proprio” è “ancestrale”* [“atavico”, “avito”, “concernente gli antenati”]. *La vita pre-filosofica è caratterizzata dall’identificazione primordiale del bene con l’ancestrale.* È per questo motivo che il modo di fare giusto implica necessariamente pensieri sugli antenati, e quindi sulle cose prime.

In origine, la questione delle cose prime venne risolta dall’autorità, poiché l’autorità, intesa quale diritto di taluni esseri umani a venir obbediti da altri, è essenzialmente derivata dalla legge, e la legge non è altro, in origine, che il modo di vita della comunità. Le cose prime non possono diventare discutibili, o non possono diventare l’oggetto di una indagine. *La filosofia non può emergere, o la natura non può essere scoperta, e ancor meno può esserlo il diritto naturale, se l’autorità non è revocata in dubbio in quanto tale.* Vale a dire, la filosofia non può emergere fin quando una qualche affermazione sull’essente, quale che questo sia, venga accettata per fede. *L’emergere dell’idea di diritto naturale presuppone la messa in dubbio dell’autorità.* Platone ha indicato, più con la messa in scena dei dialoghi nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, che con dichiarazioni esplicite, quanto sia indispensabile il dubbio sull’autorità o la libertà dall’autorità per la scoperta del diritto naturale. Nella *Repubblica*, la discussione sul diritto naturale inizia molto tempo dopo che l’anziano Cefalo, il padre, capo-famiglia della casa in cui si svolge la discussione, si è allontanato per occuparsi delle offerte sacre agli dei. L’assenza di Cefalo, o di ciò che questi rappresenta, è indispensabile per la ricerca del diritto naturale. Oppure, se volete, uomini come Cefalo non hanno bisogno del diritto naturale. Considerazioni simili valgono anche per le *Leggi*.

with the ancestral if one does not believe in the absolute superiority of the ancestors, if one does not believe that the ancestors, or those who established the ancestral way were gods, or sons of gods, or at least dwelt near the gods. Accordingly, the identification of the good with the ancestral leads to the view that a genuine law must have been given by gods, or sons of gods, or pupils of gods. It must be divine law. Seeing that the ancestors are ancestors of distinct groups, one is led to believe that there is a variety of divine laws or codes, each of which is the work of a divine or semi-divine being. But the admission of a multiplicity of divine codes leads to difficulties, since the various codes contradict each other. One code absolutely praises actions which another code absolutely condemns. One code demands a sacrifice of one's first born son, whereas another code forbids all human sacrifices as an abomination. Similarly, the rites of one tribe provoke the horror of another. But what is decisive is the fact that the various codes contradict each other regarding the first things. The views that the gods were borne by the earth cannot be reconciled with the view that the earth was fashioned by the gods. Thus the question arises as to which code is the right code, or the truly divine code, and which account of the first things is the true account. The right way is now no longer guaranteed by authority. It becomes a quest. The primeval identification of the good with the ancestral is replaced by the fundamental distinction between the good and the ancestral. The quest for the right way or for the first things is the quest for the good as distinguished from the ancestral. It will prove to be the quest for what is good by nature, as distinguished from what is good merely by convention.

The quest for the first things is guided by two fundamental distinctions which antedate the distinction between the good and the ancestral. Man must always have distinguished, for example in judicial

La forma originale del dubbio sull'autorità, e quindi la direzione originaria della filosofia, o la prospettiva in cui la natura è stata scoperta, è stata determinata dal carattere originario dell'autorità stessa. Non si può ragionevolmente identificare il bene con l'ancestrale se non si crede nella superiorità assoluta degli antenati, se non si crede che gli antenati, o coloro che hanno stabilito il modo di fare ancestrale, siano stati dèi, o figli di dèi, o almeno dimorassero presso gli dèi. Di conseguenza, l'identificazione del bene con l'ancestrale conduce alla convinzione che una vera legge deve essere stata data da dèi, o figli di dèi, o discepoli di dèi. Deve essere legge *divina*.

Vedendo che gli antenati sono antenati di gruppi distinti, si è portati a credere che ci sia una varietà di leggi o codici divini, ognuno dei quali è opera di un essere divino o semi-divino. Ma l'ammissione di una molteplicità di codici divini comporta difficoltà, poiché i vari codici si contraddicono a vicenda. Un codice elogia in modo assoluto le azioni che un altro codice condanna in modo assoluto. Un codice esige il sacrificio del proprio figlio primogenito, mentre un altro codice vieta tutti i sacrifici umani come abominio. Allo stesso modo, i riti di una tribù provocano l'orrore di un'altra tribù. *Ma ciò che è decisivo è il fatto che i diversi codici si contraddicono a vicenda riguardo alle cose prime.* La veduta secondo cui gli dei sono stati partoriti dalla terra non può essere messo d'accordo con la veduta secondo cui la terra è stata modellata dagli dèi. Sorge così la questione riguardo a quale sia il codice giusto, o il codice veramente divino, e quale racconto delle cose prime sia il vero racconto. *Il modo di fare giusto non è più garantito dall'autorità. Diventa una ricerca. L'identificazione primordiale del bene con l'ancestrale è sostituita dalla distinzione fondamentale tra il bene e l'ancestrale.* La ricerca del modo di fare giusto o delle cose prime è la ricerca del bene in quanto distinto dall'ancestrale. Si rivelerà la ricerca di ciò che è buono per natura, in quanto distinto da ciò che è buono solo per convenzione.

§ 2. *La genesi dell'idea di diritto naturale – Le distinzioni tra "sentito dire" e "visto con i propri occhi" e tra cose fatte dall'uomo e cose non fatte dall'uomo* – La ricerca delle cose prime è guidata da due

matters, between hearsay and seeing with one's own eyes, and have preferred what he saw to what he merely heard from others. But the use of this distinction was originally limited to particular matters. Regarding the most weighty matters, the first things or the right way, the only source of knowledge was hearsay. Confronted with the contradiction between the many divine codes, someone—a traveler—a man who had seen the cities of many men and recognized the diversity of their beliefs—suggested that we apply the distinction between seeing with one's own eyes and hearsay to all matters, and especially to the weightiest matters. Everything known only from *hearsay became suspect*; judgment on or ascent to the divine or venerable character of any code or account is suspended until the facts upon which the claims are based have been *made manifest* or demonstrated. They must be made manifest—manifest to all in broad daylight. As a consequence, man becomes alive to the crucial difference between what his group considers unquestionable, and what he himself observes. It is thus that the “I,” the ego, is enabled to oppose itself to the “we” without any sense of guilt. But it is not the “I” as “I” that acquires that right. Dreams and visions have been of decisive importance for establishing the claims of the divine codes or the sacred accounts of the first things. By virtue of the universal application of the distinction between hearsay and seeing with one's own eyes, a distinction is now made between the one true and common world, perceived in waking, and the many untrue and private worlds of dreams and visions. Thus it appears that neither the “we” of any particular group, nor a unique “I” endowed with special privileges, but man as man is a measure of truth and untruth, of the being or non-being of all things. The divine codes and the sacred accounts of the first things were said to be known not from hearsay, but by way of super-human information. When it was demanded that the distinction between hearsay and seeing with one's own eyes be applied to the most weighty matters, it was demanded that the super-human origin of all alleged super-human information be proven by examination in the light, not of traditional criteria used for distinguishing between true and false oracles, for instance, but of such

*distinzioni fondamentali, le quali precedono la distinzione tra il bene e l'ancestrale.* L'uomo deve aver sempre distinto, ad esempio in questioni giudiziarie, tra *sentir dire* (o “diceria”) e *vedere con i propri occhi*, e deve aver preferito ciò che aveva visto a ciò che aveva semplicemente sentito dire da altri. Ma l'uso di questa distinzione era originariamente limitato a questioni particolari. Riguardo alle questioni più importanti, alle cose prime o al modo di fare giusto, l'unica fonte di conoscenza era la diceria. Di fronte alla contraddizione tra i molti codici divini, qualcuno – un viaggiatore, un uomo che aveva visto le città di molti uomini e riconosciuto la diversità delle loro credenze – suggerì di applicare la distinzione tra vedere con i propri occhi e sentire dire a tutte le questioni, e specialmente a quelle più importanti. *Ogni cosa nota solo per sentito dire divenne sospetta; il giudizio, o l'ascesa verso il carattere divino o venerabile di qualche codice o racconto, è sospeso* fino a quando i fatti su cui si basano le asseverazioni sono stati resi manifesti o dimostrati. Devono essere resi manifesti: *manifesti a tutti in pieno giorno.* Di conseguenza, l'uomo diventa consapevole della differenza cruciale tra ciò che il suo gruppo considera indiscutibile e ciò che egli stesso osserva. È così che l’“io”, l'ego, è messo in grado di opporsi al “noi” senza alcun senso di colpa. Ma non è l'io come “io”, ad acquisire questo diritto. Sogni e visioni sono stati di importanza decisiva per render certe le asseverazioni dei codici divini o i racconti sacri delle cose prime. Grazie all'applicazione universale della distinzione tra sentir dire e vedere con i propri occhi, si fa ora una distinzione tra l'unico mondo vero e comune, percepito da svegli, e i tanti mondi, non veritieri e privati, dei sogni e delle visioni. Sembra così che né il “noi” di un particolare gruppo, né un “io” unico dotato di privilegi speciali, ma *l'uomo in quanto uomo è una misura della verità e della non verità, dell'essere o del non essere di tutte le cose.*

I codici divini e i sacri racconti delle cose prime si diceva fossero noti, non semplicemente per sentito dire, ma grazie a informazioni sovrumane. Quando si avanzò l'esigenza di applicare la distinzione tra sentir dire e vedere con i propri occhi alle questioni più più importanti, si pretese che l'origine sovrumana di tutte le presunte informazioni sovrumane fosse dimostrata con un esame compiuto alla luce, non dei

criteria as were derived in an evident manner from the rules which guide us in matters fully accessible to human knowledge. The highest kind of human knowledge that existed prior to the emergence of philosophy or science was represented by the arts of the shoe-maker, carpenter, and so forth. The second pre-philosophic distinction that originally guided the philosophic quest for the first things was the distinction between artificial things and things that are not man-made. Nature was discovered when man embarked on the quest for the first things in the light of the two fundamental distinctions between hearsay and seeing with one's own eyes on the one hand, and between things made by man and things not made by man on the other.

The first of these two distinctions led to the demand that the first things must be brought to light by starting from what all men can see now. But not all visible things are equally adequate starting-points for the discovery of the first things. The man-made things lead to no other first things than man, who certainly is not the first thing simply. The artificial things are seen to be inferior in every respect to the things that are not man-made. Now the artificial things are seen to owe their being to human contrivance, or more generally, to forethought. If one suspends judgment regarding the truth of the sacred accounts of the first things, one does not know, to begin with, whether the things that are not man-made owe their being to forethought of any kind; or, in other words, whether the first things originate all other things by way of forethought or by way of blindness. Thus one realizes the possibility that the first things originate all other things in a manner fundamentally different from all origination by means of forethought. The assertion that all things have been produced by thinking beings, or that there are any super-human thinking beings, requires henceforth a demonstration: a demonstration that starts from what all men can see now. Once nature is discovered, it becomes impossible to interpret equally as customs or ways the characteristic behavior both of natural groups and of the different human tribes. The customs of natural beings are recognized as their natures, and the customs of the different human tribes are

criteri tradizionali usati, ad esempio, per distinguere tra veri e falsi oracoli, ma di criteri che derivano in modo evidente dalle regole che ci guidano in materie pienamente accessibili alla conoscenza umana. Il più alto tipo di conoscenza umana che esisteva prima dell'emergere della filosofia o scienza era rappresentato dai mestieri artigianali (del calzolaio, del falegname ecc.). La seconda distinzione pre-filosofica che originariamente guidò l'inchiesta filosofica sulle cose prime fu la distinzione tra *cose artificiali* e *cose che non sono fatte dall'uomo*. La natura fu scoperta quando l'uomo intraprese l'indagine sulle cose prime alla luce delle *due distinzioni fondamentali tra sentir dire e vedere con i propri occhi, da una parte, e tra cose fatte dall'uomo e cose non fatte dall'uomo, dall'altra*.

La prima di queste due distinzioni ha condotto ad esigere che le cose prime venissero portate alla luce prendendo le mosse da ciò che tutti gli uomini possono vedere ora. Non tutte le cose visibili, però, sono punti di partenza ugualmente adeguati per la scoperta delle cose prime. *Le cose fatte dall'uomo non conducono a nient'altro che all'uomo, il quale non è certo la cosa prima pura e semplice. Le cose artificiali sono considerate sotto ogni aspetto inferiori in confronto alle cose che non sono fatte dall'uomo. Si vede ora che le cose artificiali devono il loro essere all'ingegno umano o, più in generale, alla previsione. Se si sospende il giudizio sulla verità dei racconti sacri circa le cose prime, non si sa, anzitutto, se le cose che non sono fatte dall'uomo debbano il loro essere a un qualche tipo di previsione. Non si sa, in altre parole, se le cose prime diano origine a tutte le altre cose grazie alla previsione o in modo cieco. In tal modo, ci si avvede della possibilità che le cose prime diano origine a tutte le altre cose in un modo fondamentalmente diverso da qualsiasi produzione per mezzo di previsione. L'affermazione che tutte le cose sono state prodotte da esseri pensanti, o che ci sono esseri pensanti sovrumani, d'ora in poi richiede una dimostrazione: una dimostrazione che prenda le mosse da ciò che tutti gli uomini possono vedere ora.*

Una volta scoperta la natura, diventa impossibile interpretare ugualmente come costumi o modi di fare il comportamento caratteristico sia dei gruppi naturali sia delle diverse tribù umane. I

recognized as their conventions. The primeval notion of custom is split up into the notions of nature on the one hand, and of convention on the other. The distinction between nature and convention is therefore coeval with the discovery of nature, and hence with philosophy. It follows from this that the emergence of philosophy radically affects man's attitude towards political things in general, and towards law in particular, because it radically affects man's understanding of these things. Originally the authority, the root of all authority, was the ancestral. Through the discovery of nature, the claim of the ancestral was uprooted. Philosophy appeals from the ancestor to the good, to that which is good intrinsically, to that which is good by nature. Yet philosophy uproots the claim of the ancestral in such a way as to preserve an essential element of it: for when speaking of nature, the first philosophers had in mind the first things, the oldest things. Philosophy appeals from the ancestral to something older than the ancestral. Nature is the ancestor of all ancestors, the mother of all mothers. Nature is older than any tradition; hence it is more venerable than any tradition. The view that natural things have a higher dignity than things produced by man is based not on any surreptitious or unconscious borrowings from, a residue of, mythical opinions but on the conscious and straightforward discovery of nature itself. Art presupposes nature, whereas nature does not presuppose art. Man's "creative" abilities, which are more admirable than any of their products, are not themselves produced by man. The genius of Shakespeare was not the product of Shakespeare. Nature supplies not only the materials, but also the models for all arts. "The greatest and fairest things" are the works of nature as distinguished from art.

By uprooting the authority of the ancestral, philosophy recognized that nature is *the* authority. It would be more accurate, however, to say that by uprooting authority, philosophy recognizes nature as *the* standard, for the human faculty that, with the help of sense

costumi degli enti naturali vengono riconosciuti quali loro *nature*, e i costumi delle diverse tribù umane vengono riconosciuti quali loro *convenzioni*. *La nozione primordiale di costume si scinde nelle nozioni di natura, da un lato, e di convenzione, dall'altro. La distinzione tra natura e convenzione è pertanto contemporanea (coeval, "concomitante", "cooriginaria") alla scoperta della natura, e quindi alla filosofia.* Ne deriva che l'emergere della filosofia incide radicalmente sull'atteggiamento dell'uomo nei confronti delle cose politiche in generale, e della legge in particolare, perché incide radicalmente sulla sua comprensione di queste cose. In origine l'autorità, radice di ogni autorità, era l'ancestrale. Con la scoperta della natura, la pretesa dell'ancestrale venne sradicata. La filosofia fa appello, dall'antenato, al bene, a ciò che è buono intrinsecamente, a ciò che è buono per natura. *Tuttavia, la filosofia sradica la pretesa dell'ancestrale in una maniera siffatta da conservarne un elemento essenziale:* infatti, parlando della natura, i primi filosofi avevano in mente le cose prime, le cose più antiche. La filosofia fa appello, dall'ancestrale, a qualcosa di più antico dell'ancestrale. La natura è l'antenato di tutti gli antenati, la madre di tutte le madri. *La natura è più antica di qualsiasi tradizione, quindi è più venerabile di qualsiasi tradizione.*

La convinzione che le cose naturali abbiano una dignità superiore a quella delle cose prodotte dall'uomo non è basata su prestiti latenti o inconsapevoli di opinioni mitiche, una sorta di residuo di queste ultime; si basa bensì sulla consapevole e non equivoca scoperta della natura in se stessa. L'arte presuppone la natura, mentre la natura non presuppone l'arte. Le capacità "creative" dell'uomo, che sono più ammirevoli di qualsiasi loro prodotto, non sono esse stesse prodotte dall'uomo. Il genio di Shakespeare non era il prodotto di Shakespeare. La natura fornisce non solo i materiali, ma anche i modelli per tutte le arti. "Le più belle e più grandi cose" [Platone, *Leggi*, X, 889, n.d.T.] sono le opere della natura in quanto distinta dall'arte.

Sradicando l'autorità dell'ancestrale, la filosofia ha riconosciuto che la natura è *la* autorità. Sarebbe più preciso, tuttavia, dire che, sradicando l'autorità, la filosofia riconosce la natura come *il* criterio. Infatti, la facoltà umana che, con l'aiuto della percezione sensibile,

perception, discovers nature and the natural, is reason and understanding, and the relation of reason to its object is fundamentally different from that of obedience without reasoning why, which corresponds to authority proper. By calling nature the authority, one would blur the distinction by which philosophy stands or falls, the distinction between reason and authority. By submitting to authority, philosophy – which includes any particular political philosophy, would lose its character. It would degenerate into ideology; that is to say, apologetics for a given social order. With regard to the situation in the 18th century, Charles Beard has said: “The clergy and the monarchists claimed special rights as divine right. The revolutionists resorted to nature.” What is true of the 18th century revolutionists is true *mutatis mutandis* of all political philosophers who recognize natural right

*Lecture IV Classic Natural Right* Today natural right is frequently rejected as reactionary. In the 19th century natural right was rejected by continental reactionaries as revolutionary. This fact alone shows how inadequate all partisan approaches to natural right are. If we approach the issue of natural right in an impartial manner we note that natural right is and always has been revolutionary in the most fundamental sense. The very idea of natural right pre-supposes the doubt of all authority; that is to say, man’s inner independence of all authority. Natural right is a standard higher than all authority, a standard by which all authority is to be measured, and this standard is in principle accessible to man as man. The idea of natural right implies that man can rise above the accidental historical standards accepted by particular societies, or that man is not forced to be the slave of all large or small collectivities, or that man is not by nature destined ignobly to jump on every band wagon of every wave of the future. Only by virtue of natural right is man capable of distinguishing between the cause that is victorious and the cause that is just. The present-day discussion of natural right suffers from the fact that the idea of natural right is taken too much for granted by its adherents as well as by its opponents. For this reason we were forced to pay some attention to the tremendous

scopre la natura e il naturale, è ragione e comprensione, e il rapporto della ragione con il proprio oggetto è fundamentalmente diverso da quello dell'obbedienza senza ragionamento riguardo al “perché?” – obbedienza che corrisponde propriamente all'autorità. *Chiamando la natura “l'autorità”, si confonderebbe la distinzione che è conditio sine qua non della filosofia: la distinzione tra ragione e autorità. Sottomettendosi all'autorità, la filosofia, che include ogni particolare filosofia politica, perderebbe il suo carattere. Degenererebbe in ideologia, vale a dire, in apologetica di un determinato ordine sociale.* Riguardo alla situazione nel XVIII secolo, Charles Beard ha detto: “Il clero e i monarchici rivendicavano diritti speciali per diritto divino. I rivoluzionari ricorsero alla natura”. Ciò che è vero per i rivoluzionari del XVIII secolo è vero *mutatis mutandis* per tutti i filosofi politici che riconoscono il diritto naturale.

**§ 3. Il carattere rivoluzionario del diritto naturale** – Oggi il diritto naturale è spesso respinto perché reazionario. Nel XIX secolo il diritto naturale fu respinto dai reazionari continentali perché rivoluzionario. Questo fatto da solo dimostra quanto sia inadeguato qualsiasi orientamento di parte nei confronti del diritto naturale. Se guardiamo alla questione del diritto naturale in modo imparziale, notiamo che *il diritto naturale è, ed è sempre stato, rivoluzionario nel senso più fondamentale del termine.* L'idea stessa di diritto naturale presuppone la messa in dubbio di ogni autorità, cioè l'indipendenza interiore dell'uomo da qualsiasi autorità. Il diritto naturale è un criterio più alto di ogni autorità, un criterio in base al quale ogni autorità deve essere misurata, e questo criterio è in linea di principio accessibile all'uomo come uomo. L'idea di diritto naturale implica che l'uomo possa elevarsi al di sopra degli accidentali criteri storici accolti da particolari società, o che l'uomo non è costretto ad essere schiavo di una qualche collettività, grande o piccola, o che non è per natura destinato a saltare ignobilmente su qualsiasi carro che segua la corrente del futuro. Solo in virtù del diritto naturale l'uomo è in grado di distinguere tra la causa vincente e la causa giusta. L'attuale discussione sul diritto naturale risente del fatto che l'idea di diritto naturale è data troppo per scontata sia dai suoi



effort that was required so that the very idea of natural right could emerge.

« The discovery of natural right pre-supposes the discovery of nature. The discovery of nature is identical with the emergence of philosophy or of the scientific spirit. To understand the discovery of nature one has to clarify the character of pre-philosophic life. Pre-philosophic life is characterized above all by two facts—first, the identification of the good with the ancestral; and second, the pre-philosophic equivalent of the concept of nature, the concept of custom or way. The discovery of nature consists in the splitting up of the primeval notion of custom or way: into nature, that is to say, the essential character of the thing, on one hand; and convention—that is to say, the arbitrary decision of society about a thing—on the other. The discovery of nature results in the abandonment of the primeval equation of good equal to ancestral, and leads to the distinction between what is good by nature and the ancestral—the good by convention.

fautori sia dai suoi detrattori. Per questo motivo siamo stati costretti a prestare un po' di attenzione al formidabile sforzo che è stato necessario affinché l'idea stessa di diritto naturale potesse emergere.

**§ 4. Il convenzionalismo presocratico e la tesi del carattere non naturale della società civile – La questione dell'origine della società –**  
La scoperta del diritto naturale presuppone la scoperta della natura. La scoperta della natura è identica all'emergere della filosofia o dello spirito scientifico. *Per comprendere la scoperta della natura bisogna chiarire il carattere della vita pre-filosofica. La vita pre-filosofica è caratterizzata soprattutto da due fatti: in primo luogo, l'identificazione del bene con l'ancestrale; e in secondo luogo, l'equivalente pre-filosofico del concetto di natura ovvero il concetto di costume o modo di fare.* La scoperta della natura coincide con lo scindersi della nozione primordiale di costume o modo di fare nella nozione di “natura” – cioè il carattere essenziale della cosa –, da un lato, e nella nozione di “convenzione” – cioè la decisione arbitraria della società su una cosa –, dall'altro. La scoperta della natura comporta l'abbandono dell'equazione primordiale *bene = ancestrale*, e conduce alla distinzione tra ciò che è buono per natura e l'ancestrale, [ciò che è] buono per convenzione.

*La scoperta della natura, o la distinzione fondamentale tra natura e convenzione, è una condizione necessaria del diritto naturale. Non è tuttavia una condizione sufficiente, perché prima che la questione venga indagata non si può escludere la possibilità che ogni diritto sia radicalmente convenzionale. Quindi, la controversia di fondo della filosofia politica ruota attorno a tale questione: c'è o non c'è un diritto naturale? Considerando il legame inscindibile tra diritto e società civile o politica, tale domanda è equivalente a: la polis o società civile è naturale o non naturale, e forse addirittura innaturale? Sembra che prima di Socrate prevalesse la risposta negativa, e che l'adozione della risposta negativa non fosse affatto caratteristica soltanto dei sofisti. Ad ogni modo, non possiamo comprendere il diritto naturale classico prima di aver compreso la posizione in antitesi alla quale è stata elaborata la dottrina classica del diritto naturale. Chiamerò questa posizione convenzionalismo.*

Il convenzionalismo è l'opinione che ogni diritto e perfino ogni distinzione morale in generale è convenzionale, non naturale. Non stupisce che i filosofi siano stati dapprima inclini al convenzionalismo, giacché il giusto (right) si presenta inizialmente come inseparabile dalla legge. E, al primo emergere della filosofia, la legge o convenzione si manifesta proprio come l'opposto della natura. Cito il testo pre-socratico cruciale sull'argomento. Dice Eraclito: "belle, per il Dio, sono tutte le cose, e giuste; ma gli umani [*anthropoi*] ne hanno ritenute giuste alcune, ingiuste altre" [Diels-Kranz, 22 B 102, Colli, 14 (A 119), Tonelli, 10, n.d.T.]. Vale a dire, ogni principio di preferenza, e in particolare ogni nozione di giustizia, il che implica necessariamente la distinzione tra giusto e ingiusto, è solo supposizione umana, convenzione umana. Nel linguaggio del XIX secolo: le distinzioni tra buono e cattivo, tra morale e immorale, tra giusto e ingiusto, sono puramente soggettive.

Giungeremo ad una migliore comprensione del convenzionalismo con la seguente considerazione. Per quanto indifferente alle distinzioni morali si possa pensare che sia l'ordine cosmico, l'uomo stesso è un ente naturale, ed è costretto dalla sua natura a fare delle scelte. Sorge perciò la questione se la natura umana non ci

The discovery of nature, or the fundamental distinction between nature and convention, is a necessary condition of natural right. It is however not a sufficient condition, for prior to investigation one cannot rule out the possibility that all right is radically conventional. Hence, the basic controversy in political philosophy turns to this question: Is there

or is there not a natural right? Considering the inseparable connection between right and civil or political society, this question is equivalent to the following: Is the polis or civil society natural or is it non-natural, and perhaps even unnatural? It seems that prior to Socrates the negative answer prevailed, and that the adoption of the negative was by no means characteristic of the sophists alone. At any rate, we cannot understand classic natural right before we understood the position in opposition to which the classical natural right doctrine was elaborated. I shall call that position conventionalism.

Conventionalism is the view that all right and even all moral distinctions in general are conventional, not natural. That philosophers should first incline towards conventionalism is what one would expect; for right presents itself to begin with as inseparable from law. And law or convention comes to sight with the emergence of philosophy, as the very opposite of nature. I quote the crucial pre-Socratic text on this subject: Heraclitus says: "For God all things are fair and good and just. But man has made the supposition that some things are just and others are unjust." That is to say, all principles of preference, and in particular all notions of justice, which of course necessarily implies the distinction between just and unjust, are merely human suppositions, human conventions. In the language of the 19th century, the distinctions between good and bad, between moral and immoral, between just and unjust, are purely subjective. We shall arrive at a better understanding of conventionalism by means of the following consideration: However indifferent to moral distinctions the cosmic order may be thought to be, man himself is a natural being, and he is compelled by his nature to make choices. Thus a question arises whether human nature does not supply us with natural principles of preference— or to illustrate the point by the best known pre-Socratic doctrine—atomism—if we grant that there is no good or bad or right or wrong as far as the atoms are concerned, the same is not necessarily true of all compounds of atoms, and especially of that compound popularly known by the name of man. Man does have preferences that are not merely conventional. We must therefore distinguish between those human desires which are natural,

fornisca principi naturali di preferenza. Oppure, ricorrendo alla più nota dottrina pre-socratica, l'"atomismo", possiamo illustrare questo punto così: ammesso che, per quanto concerne gli atomi, non c'è il buono o il cattivo o il giusto o lo sbagliato, lo stesso non è necessariamente vero per quanto concerne i *composti di atomi*, e soprattutto quel composto comunemente noto con il nome di "uomo". L'uomo ha preferenze che non sono soltanto convenzionali. Dobbiamo quindi distinguere tra desideri umani che sono naturali, o in accordo con la natura (cioè con la natura umana) e desideri che sono dannosi alla natura umana, perversioni della natura umana (che sono quindi contro-natura), così come desideri che hanno origine solo nelle convenzioni. Siamo così finalmente condotti alla nozione di vita: una vita umana, che è buona perché è in accordo con la natura. *La vita secondo natura è la vita buona.*

La domanda è dunque: in quale rapporto sta con la giustizia e con la società civile la vita che concorda con la natura? Per arrivare ad una chiara distinzione tra il naturale e il convenzionale, secondo il parere dei pensatori antichi, dobbiamo ritornare indietro a quel punto in cui la convenzione non poteva aver condizionato la natura e i desideri dell'uomo. Tale punto parrebbe essere il momento della nascita. Non c'è dubbio che nel corso della storia delle dottrine del diritto naturale, la riflessione sul modo in cui l'uomo è "immediatamente dopo la sua nascita", ha giocato il ruolo cruciale. Ma i limiti di questa metodica sono evidenti. Il limite più importante è che la maturazione dell'uomo verso l'età adulta sarebbe naturale quanto l'infanzia. Così, è diventato più importante scoprire com'è l'uomo adulto prima di essere condizionato dalle convenzioni. Ciò significa: che aspetto ha l'uomo prima del suo ingresso nella società civile? Dipende dalla risposta a questa domanda se si riterrà che la società civile sorga naturalmente, ovvero secondo natura o, invece, contro natura. *La questione del diritto naturale è quindi fin dall'inizio indissociabile dalla questione dell'origine della società civile.* Come si mostrerà più avanti, ciò non significa affatto che la nozione di diritto naturale sia indissociabile dalla nozione di "stato di natura". Si deve riconoscere che l'identificazione moderna della questione del diritto naturale con la questione dello stato di natura ha oscurato in misura

or in accordance with nature—that is to say, human nature—and desires that are destructive of human nature and perversions of human nature, and hence against nature, as well as desires that originate in conventions only. We are thus eventually led to the notion of a life—a human life, that is good because it is in accordance with nature. The life according to nature is *the good life*. The question is then— how is the life that agrees with nature related to justice and civil society? In order to arrive at a clear distinction between the natural and the conventional we have to return, according to the suggestion of the ancient thinkers, to that point where convention could not yet have affected man's nature and desires. Such a point would seem to be the moment of birth. There can be no doubt that throughout the history of the doctrines of natural right, reflection on how man is “immediately from the moment of his birth,” played the crucial role. But there are obvious limitations to this procedure. The most important one is that man's growth to adulthood would be as natural as babyhood. Thus it became more important to find out what adult man is like before he is affected by convention. This means, what does man look like prior to his entry into civil society? It depends on the answer to this question whether civil society will be thought to arise naturally, or in accordance with nature, or else against nature. The question of natural right is then from the beginning inseparable from the question of the origin of civil society. As will be shown later on this does not at all mean that the notion of natural right is inseparable from the notion of a state of nature. It is to be admitted that the modern identification of the issue of natural right with the issue of the state of nature has obscured to a considerable extent the fundamental meaning of the question of the origin of civil society. As a consequence the question of the origin of civil society has been rejected as irrelevant for ascertaining the purpose of civil society. Today people make a distinction between the problem of the “rational justification” of the state and the problem of its historical origin, and they assert that the latter question is very unimportant.

This modern notion can more simply be explained as a consequence of the opposition of the “is” and the “ought,” or of reality

considerevole il significato fondamentale della questione dell'origine della società civile. Per questo motivo, la questione dell'origine della società civile è stata respinta in quanto irrilevante per l'accertamento dello scopo della società civile. Oggi si fa una distinzione tra il problema della “giustificazione razionale” dello Stato e il problema della sua origine storica, e si afferma che quest'ultima questione è del tutto irrilevante.

Questa concezione moderna può essere più semplicemente spiegata quale conseguenza dell'opposizione tra *essere* e *dover essere*, o

and the norm. We cannot arrive at any norm from any reality; we cannot learn anything about right and wrong from the origin of right and wrong. It is for this reason all the more necessary that we should understand the fact that the question of the origin of civil society was absolutely fundamental for all pre-modern thought. The answer to that question decides about the dignity of civil society, for it decides whether civil society is in accordance with nature or against nature. According to conventionalism, civil society is not natural because man is by nature not a social animal. The question of the origin of civil society has an entirely different meaning, if one supposes that there is an origin of man, than if one supposes that the human race is eternal. If the human race is eternal every foundation of a given civil society will have been preceded by the disintegration of earlier society. The pre-political stage is always at the same time a past-political stage. On the other hand if the human race has a beginning, and if the emergence of civil society presupposes at least some conscious cooperation on the part of man, there must have been a time, however brief, in which man could not have lived in civil society—a time which absolutely preceded civil society. The conventionalist thesis presupposes that the human race had a beginning. What then was man like when he made his first appearance on earth? This question is answered today by the theory of evolution. But the theory of evolution was unacceptable to earlier thinkers, for the reason that what we constantly observe is not the evolution of one species out of another but the permanence of species. Dogs generate dogs, cats generate cats. There was only one way in which the genesis of the human race could be explained naturally without recourse to evolution; equivocal generation. The first man had to be conceived to have sprung from the earth – to be earth born, like mushrooms. We smile at this theory, but we have to admit that the demand it makes on our credulity is not essentially greater than that made by the theory of evolution. The genesis of man out of non-man remains the same old mystery. However this may be, the earth-born could not have been babies; babies would have perished at once. They had to be adults. Being born as adults they did not need the help of other human beings in order

tra *realtà e norma*. Non possiamo derivare alcuna norma da una qualche realtà; non possiamo imparare nulla su giusto e sbagliato dall'origine di giusto e sbagliato. Per questo motivo è tanto più necessario, per noi, comprendere il fatto *la questione dell'origine della società civile era assolutamente fondamentale per tutto il pensiero premoderno*. La risposta a questa domanda decide sulla dignità della società civile, poiché essa decide se la società civile è conforme a natura o contro natura.

Stando al convenzionalismo, la società civile non è naturale perché l'uomo non è per natura un animale sociale. La questione dell'origine della società civile assume un significato totalmente diverso, a seconda che si supponga che ci sia un'origine dell'uomo, o invece si supponga che il genere umano sia eterno. Se il genere umano è eterno, non c'è fondazione di una società civile data che non sia stata preceduta dalla disgregazione di una precedente società. Lo stadio pre-politico è sempre, al tempo stesso, uno stadio post-politico. Se invece il genere umano ha un inizio, e se l'emergere della società civile presuppone almeno qualche collaborazione consapevole da parte dell'uomo, deve esserci stato un lasso di tempo, per quanto breve, in cui l'uomo non ha potuto vivere nella società civile, un tempo che ha preceduto assolutamente la società civile.

La tesi convenzionalista presuppone che il genere umano abbia avuto un inizio. Allora, com'era l'uomo quando fece la sua prima apparizione sulla terra? A questa domanda risponde oggi la teoria dell'evoluzione. Ma la teoria dell'evoluzione era inaccettabile per i pensatori del passato, perché ciò che osserviamo quotidianamente non è l'evoluzione di una specie da un'altra, ma la permanenza delle specie: i cani generano cani, i gatti generano gatti. C'era un solo modo in cui la genesi della specie umana poteva essere spiegata naturalmente senza ricorrere all'evoluzione: la generazione equivoca (*generatio aequivoca*, n.d.T.). Fu necessario concepire il primo uomo come se fosse sorto dalla terra – nato dalla terra, come i funghi. Sorridiamo di questa teoria, ma dobbiamo ammettere che la pretesa che essa rivolge alla nostra credulità non è essenzialmente maggiore di quella avanzata dalla teoria dell'evoluzione. *La genesi dell'umano dal non-umano rimane lo stesso vecchio*

to survive; hence man by nature is a-social. But this argument is insufficient to establish the view that man is by nature a-social, for by the next generation the offspring were already in need of human beings from the moment of birth.

The conventionalist thesis must then be based on an additional assumption, a more important assumption. To discover that assumption we start from the following consideration. In the most famous attempt to establish the existence of natural right against the conventionalist denial, the conventionalist thesis is identified with the view that the good, what is by nature good, is the pleasant. The basis of conventionalism seems to be hedonism—that the good is identical with the pleasant. Conversely we see that hedonism, if it is consistent—think of Aristippus and Epicurus—leads to a depreciation of the whole political sphere, and hence in particular of right; to a depreciation which can be expressed adequately only in terms of the thesis that all political things, and in particular right and wrong, are merely conventional. It would not be surprising at any rate if the primeval equation of “the good is identical with the ancestral” had been succeeded first of all by the equation, “the good is identical with the pleasant.” For if the identity of the good with the ancestral is rejected in the name of nature, the things depreciated by ancestral customs or divine law inevitably present themselves as emphatically natural and hence good. The things forbidden by ancestral custom are forbidden because they are desired, and the fact that they are forbidden by convention shows that they are not desired on the basis of convention. They are then desired by nature. Now, what induces man to deviate from the narrow path of ancestral custom or divine law is desire for his own pleasure, and an aversion to his own pain. The natural good is pleasure and ease; the conventional good is what ancestral custom declares to be good. Thus orientation by pleasure almost inevitably becomes a first substitute for orientation by

*enigma*. Comunque sia di ciò, i nati dalla terra non potevano esser stati bambini; i bambini sarebbero morti subito. Dovevano essere adulti. Essendo nati adulti non hanno avuto bisogno dell'aiuto di altri esseri umani per sopravvivere; quindi l'uomo per natura è a-sociale. Ma questo argomento è insufficiente per stabilire la tesi che l'uomo è per natura a-sociale, perché alla generazione successiva i figli avevano già bisogno di esseri umani fin dal momento della nascita.

**§ 5. La base edonista del convenzionalismo e la svalutazione della sfera politica** – La tesi convenzionalista deve quindi basarsi su un presupposto ulteriore, un presupposto più importante. Per scoprire questa presupposizione, partiamo dalla seguente considerazione. Nel più celebre tentativo di stabilire l'esistenza del diritto naturale contro la negazione convenzionalista, la tesi convenzionalista viene identificata con l'idea che il bene, ciò che è per natura buono, è il piacevole. *La base del convenzionalismo sembra essere l'edonismo, ossia la tesi secondo cui il bene è identico al piacevole*. Inversamente, vediamo che l'edonismo, se è coerente – pensiamo ad Aristippo e ad Epicuro –, conduce ad una *svalutazione dell'intera sfera politica*, e quindi, in particolare, del diritto. Conduce ad una svalutazione che può essere adeguatamente espressa soltanto con la tesi secondo cui tutte le cose politiche, e in particolare giusto e sbagliato, sono semplicemente convenzionali.

Non sorprende, comunque, che l'equazione primordiale *bene = ancestrale* sia stata sostituita dapprima dall'equazione *bene = piacevole*. Infatti, se l'identità del bene con l'ancestrale viene rifiutata in nome della natura, le cose svalutate dai costumi ancestrali o dalla legge divina si presentano inevitabilmente come decisamente naturali e quindi buone. Le cose proibite dal costume ancestrale sono proibite perché sono desiderate, e il fatto che sono proibite dalla convenzione mostra che non sono desiderate in base a una convenzione. Sono quindi desiderate per natura. Ora, ciò che induce l'uomo a deviare dallo stretto cammino della consuetudine ancestrale o legge divina è il desiderio del proprio piacere e l'avversione al proprio dolore. Il bene naturale è piacere e agio; il bene convenzionale è ciò che il costume ancestrale stabilisce che è bene. In

the ancestors. Consider the importance in all early law of sexual taboos. Sexual pleasure will at first appear as the greatest natural good. There is more than one classical text in which pleasure is simply identified with Venus.

The most enticing expression of this is found in the comedies of Aristophanes. In trying to say a few words on this fact I am forced at the same time to explain why it is not generally known. Aristophanes presents himself as a teacher of citizen virtue and of justice—one of his masks bears the name “Dicaeopolis” or “Just City.” In the interest of a just polity, conducted in the spirit of the ancestral order Aristophanes ridicules the excesses, the foolish innovations of Athenian democracy. It would be stupid and in fact it is quite impossible to disregard this aspect of his comedies, but it is clearly only their most obvious aspect. Equally important, ultimately more important is the glorification of pleasure, and especially of the pleasure of sex. Now it is decisive that from Aristophanes’ point of view the fully understood claims of the city and justice are incompatible with the claims of pleasure, and that this conflict is identical with that of convention and nature. This result is confirmed by the fact that we find in Aristophanes’ work a third great theme apart from the themes of “city” and “sex;” that third theme is represented by the human type who is aware of the fundamental opposition between nature and convention, and of its significance—and this is the wise man. Aristophanes himself is of course a wise man in the sense—in the pre-Socratic sense. His close connection with pre-Socratic philosophy is clearly indicated in Plato’s *Banquet*, where he is made to change his place in the appointed sequence of speakers with a physician who proves to be a natural philosopher in the pre-Socratic style. Being a wise man Aristophanes makes the wise man the central theme of his thought on human affairs. In the *Clouds* he presents a wise man who is a failure, Socrates; and in the *Thesmophoriazusae* he presents a wise man who is a success, Euripides. The wise man who succeeds, who gets away with the wisdom, is a poet. It is for this reason that Socrates fails. Wisdom

questo modo, l'orientamento in base al piacere diventa quasi inevitabilmente un primo sostituto dell'orientamento in base agli antenati. Si pensi all'importanza dei tabù sessuali in tutte le leggi primitive. Il piacere sessuale apparirà dapprima come il più grande bene naturale. C'è più di un testo classico in cui il piacere è semplicemente identificato con Venere.

La più affascinante espressione di ciò si trova nelle *commedie di Aristofane*. Nel tentare di dire qualche parola su questo fatto sono costretto allo stesso tempo a spiegare perché non è generalmente noto. Aristofane si presenta come maestro di virtù cittadina e di giustizia—una delle sue maschere reca il nome *Dicaeopolis*, “città giusta”. Nell'interesse di una politica giusta, condotta nello spirito dell'ordine ancestrale, Aristofane ridicolizza gli eccessi, le folli innovazioni della democrazia ateniese. Sarebbe stupido, e infatti è quasi impossibile, ignorare questo aspetto delle sue commedie, ma è chiaramente solo il loro aspetto più evidente. Altrettanto importante, in ultima istanza più importante è l'esaltazione del piacere, e soprattutto del piacere del sesso. Ora, è decisivo che dal punto di vista di Aristofane le esigenze della città e della giustizia, pienamente comprese, sono incompatibili con le esigenze del piacere, e che questo conflitto è identico a quello tra convenzione e natura. Questo risultato è confermato dal fatto che nell'opera di Aristofane troviamo un terzo grande tema, oltre a quelli della “città” e del “sesso”; questo terzo tema è rappresentato dalla tipologia umana che è consapevole della fondamentale opposizione tra natura e convenzione, e del suo significato—e questo è l'uomo saggio. Aristofane stesso è ovviamente un uomo saggio in senso pre-socratico. Il suo stretto legame con la filosofia pre-socratica è chiaramente indicato nel *Simposio* di Platone, là dove gli viene fatto cambiare posto nella prevista sequenza degli oratori con un medico che si dimostra essere un filosofo naturale in stile pre-socratico. Essendo un uomo saggio, Aristofane fa dell'uomo saggio il tema centrale del suo pensiero sugli affari umani. Nelle *Nuvole* presenta un saggio che è un uomo fallito, Socrate; e nella *Thesmophoriazusae* presenta un saggio che è un uomo di successo, Euripide. L'uomo saggio che ha successo, che con la saggezza

unprotected by poetry fails. A wise man who wants to express his views in public has to put his head on the executioner's block. Therefore, as is shown in the same comedy, the wise man will express his views only after having put on the rags of Euripides' tragic heroes. Aristophanes himself was a poet in this sense, and this explains why his fundamental problem does not meet the eye of every reader on every page. The fundamental problem to repeat, is a conflict between nature and convention, which is practically identical with the conflict of pleasure and right.

I have now to sketch the reasoning that leads up to the thesis that all right or civil society is conventional. On the basis of materialism the primary criterion will be sense perception. Accordingly the criterion of sound preference will be the pleasure of the senses, a pleasure, a good, that is produced by nature itself, and therefore in no way dependent on the whims and follies of man. This substantial good appears to be the opposite of that shadowy good called right or justice. In the first place, right or justice is closely akin to what the Greeks call *to kalon* or what we would call the moral, the noble or fair; and the noble is essentially related to praise, to public praise. But the element of praise is opinion, the opposite of knowledge, and hence of nature. Or, to express the same thought differently, only pleasure is one's own good, to which one naturally tends, whereas right is other peoples' good, which is not naturally attractive to one's self, but only on the basis of social discipline and hence on the basis of convention. Arguments such as these sound silly to us. They seem to be based on a total disregard of the obvious fact that we cannot normally enjoy pleasure but on the basis of security produced by right or civil society. That is to say, we'd argue that since right and society are necessarily required for the enjoyment of pleasures, right and society are natural. But the early thinkers knew these facts very well, and they had an answer to our objection.

"Right and society are needed for the sake of pleasure." This

riesce a farla franca, è un poeta. È per questo motivo che Socrate fallisce. *La saggezza non protetta dalla poesia fallisce. Un uomo saggio che vuole esprimere le proprie opinioni in pubblico finisce sul patibolo.* Quindi, come si può vedere nella stessa commedia, il saggio esprimerà il suo punto di vista solo dopo aver indossato gli stracci degli eroi tragici di Euripide. Aristofane stesso era un poeta in questo senso, e questo spiega perché il suo problema fondamentale non salta all'occhio di ogni lettore di ogni sua pagina. Il problema fondamentale, ripeto, è un conflitto tra natura e convenzione, che è in sostanza identico al conflitto tra piacere e diritto.

**§ 6. Perché la città è convenzionale o contro natura – Lucrezio –**  
Devo ora delineare il ragionamento che sfocia nella tesi secondo la quale ogni diritto o società civile è convenzionale. In base al materialismo, il criterio primario sarà la percezione dei sensi. Conseguentemente, il criterio di preferenza valido sarà il piacere dei sensi, un piacere, un bene, che è prodotto dalla natura stessa, e quindi non dipende in alcun modo dai capricci e dalla stoltezza dell'uomo. Questo bene sostanziale sembra essere il contrario di quel bene evanescente chiamato diritto o giustizia. In primo luogo, il diritto o giustizia è strettamente affine a quello che i greci chiamano *to kalon* o a quello che noi chiameremmo *il morale, il nobile o giusto*; e il nobile è essenzialmente legato alla lode, all'apprezzamento pubblico. Ma la dimensione a cui la lode appartiene è l'opinione, l'opposto della conoscenza, e quindi della natura. Oppure, per esprimere lo stesso concetto in modo diverso: solo il piacere è ciò che ciascuno trova buono per sé stesso, a cui si tende naturalmente; il nobile o giusto (*right*), invece, è buono per gli altri, è attraente per ciascuno non naturalmente, ma solo in forza della disciplina sociale e quindi della convenzione. Argomenti come questi, a noi sembrano di poco conto. Sembrano non fare alcuna attenzione ad un fatto ovvio, ossia che non possiamo normalmente godere del piacevole se non grazie alla sicurezza procurata dal diritto o dalla società civile. Ma i primi pensatori conoscevano molto bene questo fatto e avevano una risposta alla nostra obiezione.

"Diritto e società sono necessari per il piacere". Questo significa



means that reasoning or calculation teaches us that they are needed for that purpose. Hence right and society are desired only on the basis of calculation, and not through natural primary impulse. If things originating in sound calculation were for this reason natural, all products of the arts would be natural; and this would destroy the basic distinction between nature and art on which the very idea of philosophy depends. There are indeed things that originate in calculation and are nevertheless natural. They are natural because they eventually become intrinsically pleasant. The great example is friendship. Now, civil society does not have this character. Civil society is necessary indeed, but not intrinsically pleasant, and therefore ultimately against nature. More precisely, convention, as such, need not be against nature. It might fill a gap left by nature, but nature in the sense of the essential character of the compound of atoms is opposed to force or violence. What a thing does naturally is opposed to what it does under compulsion—what it does under compulsion is against its grain, against its nature. Now, all coercion, all forcible restraint, is for this reason against nature. But coercion and forcible restraint are essential to civil society; hence civil society is against its nature. It would seem to follow from this that the only life according to nature is primitive anarchy, or primitive non-coercive society. This conclusion was drawn by quite a few classical thinkers who thus gave rational support to the myth of the golden age at the beginning. But this conclusion could not be consistently maintained by philosophers, for it is hard to see how philosophy could have been possible in primitive society, and they could not conceive of the good life, of a life according to nature, that lacked philosophy—the source of the highest and most solid pleasures. The following view prevailed: the strictly a-social life in the beginning was unpleasant in spite of the absence of restraint, because of its insecurity. Civil society is then needed for the sake of pleasure. But civil society with its coercion substitutes the pain arising from coercion for the pain arising from constant insecurity. The solution which suggested itself on this basis was the following: the good life, the life according to nature, is the retired life of the philosopher, who lives at the fringes of civil society.

che è il ragionamento o calcolo, ad insegnarci che sono necessari a tale scopo. Quindi, il diritto e la società sono desiderati solo sulla base del calcolo, e non attraverso il naturale impulso primario. Se le cose che hanno origine in un calcolo attendibile fossero per questo motivo naturali, tutti i prodotti artigianali sarebbero naturali; e questo cancellerebbe la distinzione basilare tra natura e arte da cui dipende l'idea stessa di filosofia. Ci sono in verità cose che hanno origine nel calcolo e, nonostante ciò, sono naturali. Sono naturali perché finiscono per diventare intrinsecamente piacevoli. Il grande esempio è l'amicizia. Ora, la società civile non ha questo carattere. La società civile è necessaria, ma non intrinsecamente piacevole, e quindi in definitiva è contro natura. Più precisamente, la convenzione, in quanto tale, non deve necessariamente essere contro la natura. Essa può forse colmare un vuoto lasciato dalla natura, ma la natura nel senso del carattere essenziale del composto di atomi è opposta alla forza o violenza. Ciò che una cosa fa naturalmente è opposto a ciò che essa fa sotto costrizione — ciò che fa sotto costrizione va contro se stessa, contro la propria natura. Ora, ogni coercizione, ogni restrizione esercitata con forza, o vincolo coattivo, è per questo motivo contro natura. *Ma coercizione e vincolo coattivo sono essenziali per la società civile; quindi la società civile è contro la propria natura.* Da ciò parrebbe derivare che l'unica vita secondo natura è l'anarchia primitiva, o la società primitiva non coercitiva. Questa conclusione è stata tratta da alcuni pensatori classici che hanno così dato un sostegno razionale al mito delle origini quale età dell'oro. Ma questa conclusione non poteva essere sostenuta in modo coerente dai filosofi, perché è difficile vedere come la filosofia potesse essere possibile nella società primitiva; e non potevano concepire la vita buona, una vita secondo natura, mancante di filosofia, fonte dei più elevati e più saldi piaceri. Prevalse il seguente punto di vista: la vita puramente a-sociale degli inizi, nonostante l'assenza di costrizione, era spiacevole a causa della sua insicurezza. La società civile è quindi necessaria per il piacere. Ma, con la sua coercizione, la società civile sostituisce la sofferenza derivante dalla coercizione alla sofferenza derivante dalla costante insicurezza. La soluzione che, su questa base, venne spontanea fu la

Right and civil society are necessary indeed, but they are necessary evils, they are not by themselves according to nature.

Probably the most sophisticated version of this view occurs in the work of the Epicurean poet Lucretius. According to Lucretius the best and most happy society was early society—the society antedating by far the foundation of cities. Originally man roamed in forests without social bonds of any kind. Their weakness, and the dangers threatening them from wild beasts, induced them to unite for the sake of protection. After entering society the original savage life was replaced by one of kindness and fidelity. The destruction of these habits is, however, characteristic of life in cities. On the other hand, philosophy has its home in cities. There is thus a disproportion between the requirements of philosophy, [] and the requirements of society, []. This disproportion is necessary for the following reason: The happiness or innocence of early society was fundamentally due to the reign of a salutary delusion. The members of early society lived within a closed horizon. They trusted in the eternity of the visible universe, in the protection offered by the walls of the world. Their trust was not yet shaken by reason, by reasoning about natural catastrophes, or by drawing any lessons from such catastrophes. However, once this trust was shaken, man had no choice but to seek support and consolation in the belief in beneficent gods who would guarantee the firmness of the walls of the world, or whose goodness would be a substitute for that firmness. But the belief in active gods, which grows out of fear for “our” world, and of attachment to “our” world—the world of sun, moon, stars, and the earth covering itself with fresh green every spring, as distinguished from the unattractive but eternal elements out of which our world has come into being and into which it will again perish—this belief in active gods engendered unspeakable evils. The only remedy lies in breaking through those walls of the world at which religion stops, and in becoming reconciled to the fact that we live in an unwalled city, and that nothing, absolutely nothing, that a human being can love, can be eternal. In other words, the

seguinte: *la vita buona, la vita secondo natura, è la vita ritirata del filosofo, che vive ai margini della società civile. Il diritto e società civile sono effettivamente necessari, ma sono mali necessari, non sono di per sé stessi secondo natura.*

La versione probabilmente più sofisticata di questa visione si trova nell'opera [*De rerum natura* (“La natura delle cose”, n.d.T.) del poeta epicureo Lucrezio [95-55 a.C.]. Secondo Lucrezio, la società migliore e più felice fu la società primitiva, la società di gran lunga antecedente alla fondazione delle città. Originariamente gli uomini si aggiravano nelle foreste senza legami sociali di alcun tipo. La loro debolezza e la vulnerabilità, dovuta alla minaccia delle bestie selvatiche, li indusse ad unirsi per ragioni di protezione. Dopo l'ingresso nella società, all'originaria vita selvatica, vennero a sostituirsi i costumi della gentilezza e fedeltà. La distruzione di questi costumi, però, è caratteristica della vita in città. D'altra parte, la filosofia è di casa in città. C'è quindi *una sproporzione tra le esigenze della filosofia, e le esigenze della società.* Questa sproporzione è necessaria per la seguente ragione: la felicità o l'innocenza della società primitiva era fondamentale dovuta al predominio di un'illusione benefica. I membri della prima società vivevano in un orizzonte chiuso. Confidavano nell'eternità dell'universo visibile, nella protezione offerta da quelle che Lucrezio chiamava le “*mura fiammeggianti del mondo*”. La loro fiducia non era stata ancora scossa dalla ragione, da ragionamenti sulle catastrofi naturali o dalle lezioni tratte da tali catastrofi. Ma, una volta scossa questa fiducia, l'uomo non ha avuto altra scelta che cercare sostegno e consolazione nel credere in dèi benefici che garantissero la fermezza delle “*mura del mondo*”, o la cui bontà sostituisse quella fermezza. Ma la credenza in dèi operanti, che nasce dalla paura per il “nostro” mondo, e dall'attaccamento al “nostro” mondo (il mondo del sole, della luna, delle stelle e della terra che si copre di verde fresco ogni primavera, a differenza degli elementi poco attraenti ma eterni dai quali il nostro mondo è nato e nei quali ritornerà a perire) – questa fede in dèi operanti ha dato origine a mali indicibili. *L'unico rimedio consiste nello sfondare quelle “mura del mondo” dove si arresta la religione, e nel riconciliarsi con il*

only remedy lies in philosophizing, which alone affords the highest and most solid pleasure. Yet philosophy is repulsive to the people—who however cannot return to the happy simplicity of the early age. The only true happiness belongs to an entirely different epoch from that of the happiness of society. The practical consequence is the withdrawal of the philosopher from political life. Since the life according to nature is the life of philosophy, political life is life devoted to civil society and justice, and hence cannot be according to nature. Accordingly the dignity which it necessarily claims is purely conventional.

The previous argument implies the admission that right and civil society are necessary for the sake of the truly natural life. It does not dispose wholly of the suspicion that right and civil society are after all natural. The gap (if it is a gap) is filled by the following considerations: Right and civil society belong together, but civil society is essentially against nature because of its essentially arbitrary origin and character. By nature all men belong to one and the same community, that of the species. This community is the only natural community. The family, for instance, is not natural. I refer to the argument of the *Republic*, which is much older than Plato as is shown by the parallel of Aristophanes' *Assembly of Women*. Only the community of the species is natural. There is no natural difference between citizens and foreigners. This difference has its only basis in an arbitrary fiat of society. Certain human beings are declared to be citizens, and others foreigners. But are not the citizens the natural products of citizens—is not a citizen begotten by a citizen father and mother? Yet there is the curious fact that “natural” children are not legitimate children, and what legitimate children are depends not on nature but on law; and the equally curious fact called “naturalization” by virtue of which a natural foreigner is artificially transformed into a natural citizen—to say nothing of the fact that first generations cannot have been children of citizen fathers and mothers. It is, then, convention that arbitrarily cuts off one segment of the human race and sets it against the rest. This is not legitimated by the fact of

*fatto che viviamo in una città senza mura, e che nulla, assolutamente nulla che un essere umano possa amare, può essere eterno. In altre parole, l'unico rimedio sta nel filosofare, il quale soltanto offre il piacere più alto e più solido. Tuttavia, la filosofia è ripugnante per il popolo, il quale però non può tornare alla felice semplicità della età primitiva. L'unica vera felicità appartiene ad un'epoca completamente diversa da quella della felicità della società. La conseguenza pratica è il ritiro del filosofo dalla vita politica. Poiché la vita secondo natura è la vita della filosofia, la vita politica è la vita dedicata alla società civile e alla giustizia, e quindi non può essere secondo natura. Di conseguenza, la dignità che essa necessariamente reclama è puramente convenzionale.*

L'argomento appena esposto implica l'ammissione che diritto e società civile sono necessari ai fini della vita veramente naturale. Non dissipa del tutto il sospetto che, *in fondo, diritto e società civile siano naturali*. La carenza dell'argomento (ammesso che la si consideri una carenza) viene colmata dalle seguenti considerazioni: diritto (*right*) e società civile coincidono, ma la società civile è essenzialmente contro natura a causa della sua origine e del suo carattere essenzialmente arbitrario. *Per natura tutti gli uomini appartengono alla stessa comunità, quella della specie*. Questa comunità è l'unica comunità naturale. La famiglia, ad esempio, non è naturale. Faccio riferimento all'argomentazione esposta nella *Repubblica* platonica, che è molto più antica di Platone, come dimostra il parallelo dell'*Assemblea delle donne* di Aristofane. Solo la comunità della specie è naturale. Non c'è una differenza naturale tra cittadini e stranieri. Questa differenza ha la sua unica base in un decreto arbitrario della società. Alcuni esseri umani sono dichiarati cittadini e altri stranieri. Ma i cittadini non sono forse i prodotti naturali dei cittadini – non è un cittadino generato da un cittadino, padre e madre? Eppure, c'è il fatto curioso che i bambini “naturali” non sono figli legittimi, e quali siano i figli legittimi non dipende dalla natura ma dalla legge; e il fatto altrettanto curioso, chiamato “naturalizzazione”, in virtù del quale uno straniero naturale si trasforma artificialmente in cittadino naturale – per non parlare del fatto che le prime generazioni non possono essere figli di padri e madri

language, for language was admittedly conventional. Accordingly the difference between Greeks and barbarians is purely conventional, a most unnatural division, as unnatural as if we were to divide all numbers at the number 10,000—and place some of the numbers on one side and all other numbers on the other. What is perhaps more important still—the distinction between free men and slaves is purely conventional. It is based on the arbitrary agreement that people taken prisoners in war and ransomed are to be made slaves. Arguments such as these are at the bottom of the conventionalist thesis, and not the observation of the variability of laws and notions of right. The observation that fire burns in Persia as well as in Greece, whereas property is not inherited in the same way in Persia as in Greece, was only a secondary and extraneous confirmation of what was known or believed to be known through more solid or less ambiguous considerations.

My account of the conventionalist thesis differs somewhat from the usual. The technical reason for the difference is this: The usual account is based chiefly on the presentation of the sophistic doctrines in Plato's dialogues. I am unable to accept these presentations as historical evidence. Plato was not concerned with historical truth but with a deeper truth. He wants to let us see what a sophist is; and sophistry, according to Plato, is not a phenomenon of Greek life, but an eternal human possibility. He characterized the sophist by typical teachings. He imputes to the historical sophists such teachings as are most in character with the various types of sophistic life. Hence, Plato's presentation of sophists cannot be used as historical evidence for ascertaining what the teachings—that is to say, the conscious views of the sophists were. Still less can they be used for ascertaining the character of the conventionalist position in general, for the conventionalist position is the work not of sophists but of philosophers. The sophists used the already existing conventionalist teachings of pre-Socratic philosophy. Sometimes they

cittadini. È la convenzione, quindi, che ritaglia arbitrariamente un segmento della specie umana e lo contrappone agli altri. Questo non è legittimato dal fatto del linguaggio, giacché il linguaggio era, per comune ammissione, convenzionale. Ne consegue che la differenza tra greci e barbari è puramente convenzionale, una divisione del tutto innaturale, tanto innaturale quanto lo sarebbe dividere tutti i numeri secondo il numero 10.000 e mettere alcuni dei numeri da un lato e tutti gli altri numeri dall'altro. Ciò che forse è ancora più importante: *la distinzione tra uomini liberi e schiavi è puramente convenzionale*. Si basa sull'accordo arbitrario secondo il quale le persone fatte prigioniere in guerra e riscattate devono diventare schiavi. Alla base della tesi convenzionalista ci sono argomenti come questi, e non l'osservazione della variabilità delle leggi e delle nozioni di diritto. L'osservazione che il fuoco brucia tanto in Persia quanto in Grecia, mentre la proprietà non è trasmessa ereditariamente in Persia allo stesso modo che in Grecia, è stata solo una conferma secondaria ed esteriore di ciò che si sapeva o si credeva di sapere con riflessioni più consistenti o meno ambigue.

§ 7. *Convenzionalismo e sofistica* – Il mio resoconto della tesi convenzionalista differisce un po' da quello usuale. La ragione tecnica della differenza è questa: il resoconto abituale si basa principalmente sulla presentazione delle dottrine sofistiche nei dialoghi di Platone. Personalmente, non riesco ad accettare queste presentazioni come prova storica. Platone non era interessato alla verità storica, ma ad una verità più profonda. Egli vuole farci vedere che cos'è un sofista; e la sofistica, secondo Platone, non è un fenomeno della vita greca, ma una possibilità umana eterna. Platone ha caratterizzato il sofista in base ai suoi insegnamenti tipici. Egli attribuisce alle figure di sofisti storicamente date quegli insegnamenti che più corrispondono ai comportamenti abituali dei vari tipi di vita sofistica. *Quindi, la presentazione dei sofisti da parte di Platone non può essere usata come prova storica per accertare quali fossero gli insegnamenti, vale a dire, le opinioni consapevoli dei sofisti*. Ancora meno può essere utilizzata per accertare il carattere della tesi convenzionalista in generale, perché *la tesi convenzionalista non è opera di*

may have modified it.

Still, even Plato's presentation of sophistic teachings reflects the fact I have tried to set forth. For example, in the first two books of the *Republic* we are brought face to face with the view that right and civil society are against nature because by nature man desires not equality but superiority; that is to say, the natural desire incompatible with right and civil society, whose natural character explains why right and civil society are merely conventional, is the desire for superiority, for having "more than" others. Now this view pre-supposes that superiority is the highest good, and that it is the highest good because it is the most pleasant thing. This means right and civil society are against nature because they are destructive, not of all pleasures, but of the highest pleasure, of that pleasure which is highest by nature. The difference between the conventionalist philosophy and the *sophist* would then seem to be this: The conventionalist philosophy finds the highest pleasure in wisdom or philosophy, whereas the sophist finds the highest pleasure in superiority, in renown or prestige, and consequently also in wealth. We see from this example that the teachings which Plato ascribes to the sophists is meant to make the sophists express in speech what they were doing in deed, what they were living. The sophist, Plato lets us see, is a man who somehow knows that philosophy and wisdom is superior to all other human activities, but who is concerned with wisdom not on account of its intrinsic goodness, but because it is most highly honored. As for the teaching of the most famous sophist, Protagoras, Protagoras accepted the conventionalist thesis without any qualification. The myth which Plato imputes to him does not at all contradict the report of the *Theaetetus*, which is confirmed by other sources. The myth of Protagoras is based on the distinction between nature, art, and convention—nature is represented by the subterranean work of the gods, and especially of Epimetheus. Epimetheus, the one in whom thought follows production, is the allegorical representation of nature materialistically understood, in which thought comes after blind working. The subterranean work of the gods is work without light, and therefore has a similar meaning as Epimetheus. Art is represented by

*sofisti, ma di filosofi*. I sofisti usavano gli insegnamenti convenzionalisti già esistenti propri della filosofia pre-socratica. A volte possono averlo modificato.

Eppure, anche la presentazione di Platone degli insegnamenti della sofistica riflette il fatto che ho cercato di mettere in evidenza. Per esempio, nei primi due libri della *Repubblica* ci troviamo di fronte alla tesi che diritto e società civile sono contro natura perché per natura l'uomo non vuole l'uguaglianza, ma la superiorità. *Il desiderio naturale*, cioè, che è incompatibile con diritto e società civile, il desiderio il cui carattere naturale spiega perché diritto e società civile sono solo convenzionali, è *il desiderio di superiorità*, di avere "più degli altri". Ora, *questa visione presuppone che la superiorità sia il bene più elevato*, e che sia il bene più elevato *perché è la cosa più piacevole*. Questo significa che diritto e società civile sono contro natura perché guastano, non tutti i piaceri, ma il piacere supremo, il piacere che è più elevato per natura. La differenza tra la filosofia convenzionalista e il sofista parrebbe esser questa: la filosofia convenzionalista trova il massimo piacere nella saggezza o filosofia, laddove il sofista trova il massimo piacere nella superiorità, nella fama o prestigio, e di conseguenza anche nella ricchezza. Vediamo da questo esempio che *l'insegnamento attribuito da Platone ai sofisti ha lo scopo di far sì che i sofisti esprimano nel discorso quello che facevano nei loro atti, quello che costituiva il loro modo di vita*. Il sofista – ci fa vedere Platone – è un uomo che in qualche modo sa che filosofia o saggezza è superiore a tutte le altre attività umane, ma che è interessato alla saggezza non per la sua intrinseca bontà, ma perché è molto onorata. Per quanto riguarda l'insegnamento del più celebre sofista, Protagora, questi ha accolto la tesi convenzionalista senza alcuna riserva. Il mito che Platone gli attribuisce [cfr. Platone, *Protagora*, 320c-322d, n.d.T.] non contraddice affatto la versione del *Teeteto* [cfr. Platone, *Teeteto*, 151d-187c e 166a-168c, n.d.T.], che è confermata da altre fonti. Il mito di Protagora è basato sulla distinzione tra natura, arte e convenzione: la natura è rappresentata dall'opera sotterranea degli dèi, e in particolare di Epimeteo. Il nome "*Epimeteo*" significa letteralmente: colui il cui pensiero [*mathesis*, "apprendimento" "conoscenza"] segue [*epi*, "dopo"

Prometheus, by his theft, his rebelliousness. Convention is represented by Zeus' gift of right and sense of shame, a gift that does not become effective but through the punitive activity of civil society. I would say that it is impossible to interpret the myth of Protagoras without considering the context of that remarkable display, inferior only to Socratic display. The context shows that the myth serves the purpose of defending Protagoras against the suspicion that he is undermining Athenian democracy by asserting that special training is necessary for becoming politically competent.

It is more important for the present purpose to note another implication of the alleged or real insight into the essential arbitrariness of the conventional character of civil society. That insight need not be made the basis of conventionalism. It can be made the basis of a natural right doctrine. In fact the earliest form of natural right doctrine arises from the view that civil society is essentially conventional. The conventionalist argument, it will be recalled, was based on the opposition of what is natural and what is violent; but violence or force was also understood as the opposite of justice or right. Hence, the natural could be identified with the right. The identification could be justified as follows: We understand by right something good, but if whatever is against nature is for this reason bad, it follows that what is against nature is certainly unjust. From this point of view the question as to whether the origin of civil society is according to nature or against nature becomes identical with the question as to whether or not the origin of civil society is just or unjust. For example, when Aristotle is so anxious to prove the natural character of the polis, he is not concerned with disproving the notion that civil society is made, or a work of art, and not growth, or in proving that it is an historical product, for he holds

n.d.T.] la produzione. Epimeteo è la *rappresentazione allegorica della natura intesa in modo materialistico, nella quale il pensiero viene dopo un operare alla cieca*. L'opera sotterranea degli dèi è un'opera senza luce, ha quindi un significato simile a quello di Epimeteo. L'arte [gr.: *téchne*, "abilità artigianale", n.d.T.] è rappresentata da *Prometeo*, dal suo furto, dalla sua ribellione [il nome significa letteralmente: colui il cui "pensiero", *mathesis*, viene "prima", *pro*] n.d.T.]. La convenzione è rappresentata dal dono di Zeus del diritto e del senso del pudore, un dono che diventa effettivo solo per mezzo dell'attività punitiva della società civile. Direi che è impossibile interpretare il mito di Protagora senza considerare il contesto di questa straordinaria rappresentazione, inferiore solo a quella socratica. *Il contesto mostra che il mito ha lo scopo di difendere Protagora dal sospetto che, affermando che, per acquisire competenze politiche, è necessaria una specifica formazione, egli stia minando le basi della democrazia ateniese.*

È più importante, ai fini del presente studio, notare un'altra implicazione della, presunta o reale, intellesione razionale dell'arbitrarietà d'essenza del carattere convenzionale della società civile. Tale intellesione razionale non deve necessariamente essere messa alla base del convenzionalismo. Può essere giustificare anche una dottrina del diritto naturale. Infatti, la forma più remota di dottrina del diritto naturale nasce dall'idea che la società civile è essenzialmente convenzionale. L'argomento convenzionalista, si ricorderà, si basava sull'opposizione tra ciò che è naturale e ciò che è violentemente coattivo; ma la violenza o forza era intesa anche come l'opposto della giustizia o diritto. *Quindi, il naturale poté essere identificato con il giusto (right)*. Questa identificazione può essere così giustificata: intendiamo per "giusto" (*right*) qualcosa di buono, ma, se qualsiasi cosa sia contro natura, è per questo motivo un male, ne consegue che ciò che è contro natura è certamente ingiusto. Considerata da questo punto di vista, *la questione se l'origine della società civile sia secondo natura o contro natura diventa identica alla domanda se l'origine della società civile sia giusta o meno*. Ad esempio, quando Aristotele è così impaziente di provare il carattere naturale della polis, non è interessato a confutare la concezione secondo

that the city is both growth and a work of art. No, he wants to prove that civil society is fundamentally just.

Now, if civil society proves to be essentially arbitrary, it proves to be essentially unjust. Civil society was thought to be against nature because it seemed to be based on an arbitrary distinction between free men and slaves, for instance. This means, in other words, that by nature there are no slaves, by nature all men are free. But if all men are by nature free, no man is by nature subject to any other man. All subjection is conventional. By nature all men are equal. Therefore a condition that disagrees with natural freedom and equality is unjust; and hence civil society as such, is unjust. Yet civil society may prove to be indispensable and what is really indispensable cannot be unjust. There must then be a way to establish civil society in accordance with natural freedom and equality. The only way in which this can be done is free consent, or more precisely, contract. Consent or contract is the only just basis of civil society. The ideas of natural equality and liberty, and of the social contract, have then to be considered as the earliest form of natural right doctrine. It is more than doubtful however whether these doctrines were of any political importance in classical antiquity. It is even doubtful whether they were meant as political theses, and not rather as theses setting forth the questionable character of all civil society. For it cannot be emphasized too strongly that as long as nature was considered the standard, the contractual theory implied, and of course meant to imply, a depreciation of civil society, even if the necessity of civil society was not questioned. As long as nature remained the standard, whatever had its origin in human agreement was of inferior character. This must be borne in mind if one wants to understand the specific character of the doctrines of the classic age of contractualism in the seventeenth and eighteenth centuries. For in modern times the necessary depreciation of the contractual in favor of the natural was abandoned, together with the

cui la società civile è qualcosa di prodotto (o un'opera dell'arte) e non qualcosa di cresciuto naturalmente. Né è interessato a provare che si tratta di un prodotto storico, giacché egli ritiene che la città sia, allo stesso tempo, tanto qualcosa di cresciuto naturalmente, quanto un prodotto dell'arte. Niente di tutto ciò. Egli intende bensì provare che la società civile è fondamentalmente giusta.

Ora, se la società civile si dimostra essenzialmente arbitraria, essa si dimostra essenzialmente ingiusta: *si pensò che la società civile sia contro natura perché essa sembrò basata su distinzioni arbitrarie come quella, ad esempio, tra uomini liberi e schiavi*. Ma se tutti gli uomini sono per natura liberi, nessun uomo è per natura sottomesso a nessun altro uomo. Ogni sottomissione è convenzionale. Per natura tutti gli uomini sono uguali. Quindi, una situazione che non è in accordo con la libertà naturale e con l'uguaglianza è ingiusta; e quindi la società civile in quanto tale è ingiusta. Tuttavia, la società civile può dimostrarsi indispensabile e ciò che è realmente indispensabile non può essere ingiusto. Ci deve quindi essere un modo per instaurare la società civile in conformità a libertà naturale e uguaglianza. L'unico modo per farlo è il libero consenso, o più precisamente il *contratto*. Il consenso o il contratto è l'unica base giusta della società civile.

*Le idee di uguaglianza naturale e libertà, e di contratto sociale, devono quindi essere considerate come la più remota forma di dottrina del diritto naturale. È assai dubbio, però, che queste dottrine abbiano avuto una qualche importanza politica nell'antichità classica. È altresì dubbio che siano state intese come tesi politiche, e non piuttosto come tesi che enunciano il carattere discutibile di ogni società civile. Infatti, non si potrà mai sottolineare abbastanza che, finché la natura è stata considerata il criterio, la teoria contrattuale comportava, e intendeva naturalmente comportare, una svalutazione della società civile, sebbene la necessità di quest'ultima non venisse messa in dubbio.* Fin quando la natura rimase il criterio di riferimento, qualsiasi cosa abbia avuto origine dall'accordo umano è stata considerata di carattere inferiore.

Questo deve essere tenuto a mente se si vuole comprendere lo specifico carattere delle dottrine contrattualistiche classiche dei secoli

idea of the natural as a standard. But in pre-modern times it is safe to assume that this depreciating implication is present whenever we are confronted with a contractual doctrine. This is confirmed rather than refuted by the fact that Catholic thinkers adopted the contractual doctrine, for that doctrine brought out most clearly the inferiority of the earthly city, or of the power temporal, to the city of God, or the power spiritual. The Catholic thinkers in question characteristically ascribed contractual origin not to the spiritual power, but to the temporal power. Another proof is offered by one of the earliest mentions of the contractual doctrine which has come down to us. In a passage of Plato's *Crito*, Socrates derives his duty of obedience to the city of Athens from a tacit contract. To understand this passage we have to consider it with a passage in the *Republic*. In the *Republic* he says that the philosopher's duty of obedience to the city is not derived from any contract. The reason is obvious. The city of the *Republic* is the best city, the city in accordance with nature. But the city of Athens, that democracy, was from Plato's point of view a most imperfect city. Only the allegiance to an inferior community could be derivative from contract, for an honest man keeps his promises to everyone, regardless of the worth of him to whom he makes the promise. On the basis of such notions, those classical philosophers who were really concerned with politics and justice in the city rejected the contractual doctrine as an insufficient explanation of civil society. This is all I wanted to say about the origin of the idea of natural right. I regret to say that my schedule has been somewhat modified. I shall be forced to devote Wednesday's lecture to classical natural right and Friday's lecture to the last two subjects—modern natural right and the crisis of modern natural right.

XVII e XVIII. *In tempi moderni, infatti, è stata abbandonata la necessaria svalutazione del contratto a favore del naturale, insieme all'idea del naturale come criterio di riferimento.* Ma nei tempi pre-moderni è lecito supporre che questa implicazione svalutativa sia presente ogni qualvolta ci troviamo di fronte a una dottrina contrattualistica. Ciò non è smentito, è bensì confermato dal *dal fatto che dei pensatori cattolici hanno adottato la dottrina contrattualistica, giacché tale dottrina consentiva di far emergere più chiaramente l'inferiorità della città terrena, o potere temporale, rispetto alla città di Dio, o potere spirituale.* Non a caso, i pensatori cattolici in questione attribuivano l'origine contrattuale, non al potere spirituale, ma al potere temporale.

Un'altra prova è offerta da una delle prime testimonianze di dottrina contrattualistica che ci sia pervenuta. In un passo del *Critone* platonico, Socrate deduce il proprio dovere di obbedire alla città di Atene da un contratto tacito [cfr. Platone, *Critone*, 50c 4- 52e 5 (cfr. 52e 5-6), n.d.T.]. Per capire questo passo dobbiamo accostarlo ad un passo della *Repubblica* [cfr. Platone, *Repubblica*, 519c 8 - 520e 1, n.d.T.]. Qui egli dice che il dovere di obbedienza del filosofo alla città non deriva da alcun contratto. Il motivo è ovvio. La città della *Repubblica* è la città migliore, la città secondo natura. Ma la città di Atene, cioè la democrazia, era dal punto di vista di Platone una città estremamente imperfetta. Dal contratto, può essere derivata solo la lealtà ad una comunità inferiore, dal momento che un uomo onesto mantiene le sue promesse verso chiunque, indipendentemente dal valore di colui al quale fa la promessa. Sulla base di tali concezioni, quei filosofi classici che erano realmente interessati alla politica e alla giustizia nella città rifiutarono la dottrina contrattualistica perché non forniva una spiegazione sufficiente della società civile.



## Quarto capitolo

### *Diritto naturale classico*

*Lecture V. Modern Natural Right.* When opening a work like Locke's *Second Treatise of Civil Government*, the present-day reader is struck by the way in which Locke takes it for granted that all men are by nature free and equal. He is likely to assume that Locke was naive, that he did not reflect on a highly questionable premise. The present-day reader usually does not consider the alternative possibility, namely that Locke's premise is self-evident, and that our failure to see its evidence is due to the fact that we approach the problem in the wrong perspective. Whatever might be true about Locke in particular, there can be no doubt that the problem of natural right in general cannot be properly understood on the basis of present-day thought; that in order to understand it as a most important problem, a change of perspective is required. To effect such a change is always difficult. It cannot be effected by a single argument or by an accumulation of arguments. It requires an ever-repeated, relentless effort. The technical term for efforts of this kind, for efforts in changing one's perspective, is history of ideas, or history of thought. No one will undertake the trouble involved in all studies of this kind if he is not convinced that a change in perspective is absolutely necessary; and this conviction, if it is to be reasonable, must be based on the insight that in our present-day perspective the most important things are almost invisible. In short, one is unable to understand the problem of natural right, if one does not realize at the same time the hopeless difficulty into which modern thought has led us. All serious students in the field of history of thought are guided and inspired by the sense that they have to recover something of utmost importance that has been lost, not to say squandered; that we have to learn something of utmost importance, not about the great thinkers of the past, but from them; that we have to learn something of utmost importance from the great thinkers of the past which we cannot learn from any contemporary, however intelligent and learned and wise. By classic natural right, I understand the natural right doctrine that was

**§ 1. Lo scopo filosofico dello studio storico del diritto naturale: il cambio di orientamento rispetto all'inizio moderno** – Quando si apre un'opera come il *Secondo trattato del governo civile* [1689] di Locke, il lettore contemporaneo è colpito dal modo in cui Locke dà per scontato che tutti gli uomini sono per natura liberi ed eguali. È probabile che il lettore contemporaneo supponga che Locke fosse ingenuo, che non abbia riflettuto su una premessa altamente discutibile. Il lettore contemporaneo di solito non considera la possibilità alternativa, vale a dire che la premessa di Locke è ovviamente evidente, e che la nostra incapacità di vedere la sua evidenza è dovuta al fatto che affrontiamo il problema nella prospettiva sbagliata. A prescindere da ciò che potrebbe essere vero per quanto riguarda Locke in particolare, non c'è dubbio che *il problema del diritto naturale in generale non può essere compreso correttamente sulla base del pensiero contemporaneo; che, per comprenderlo come problema di primaria importanza, è necessario un cambiamento di prospettiva. Compiere un tale cambiamento è sempre difficile.* Non può essere compiuto sulla base di un singolo argomento o anche da un accumulo di argomenti. Richiede uno sforzo incessante e ripetuto. *Il termine tecnico per gli sforzi di questo tipo, per gli sforzi per cambiare la propria prospettiva, è "storia delle idee", o "storia del pensiero".* Nessuno si sobbarcherà la fatica insita in tutti gli studi di questo tipo se non fosse convinto che un cambiamento di prospettiva è assolutamente necessario; e questa convinzione, per essere ragionevole, deve basarsi sull'intellezione razionale del fatto che *nella nostra prospettiva attuale le cose più importanti sono quasi invisibili.* Insomma, *non si è in grado di comprendere il problema del diritto naturale, se non ci si rende conto allo stesso tempo della disperata difficoltà in cui ci ha condotto il pensiero moderno.* Tutti gli studiosi seri nel campo della storia del pensiero sono guidati e ispirati dal sentimento che devono *recuperare qualcosa di fondamentale importanza che è stato smarrito, per non dire dilapidato; che dobbiamo imparare qualcosa di fondamentale importanza, non sui, ma dai grandi pensatori del passato;* che

originated by Socrates, and developed by Plato, Aristotle, the Stoics, and the Christian thinkers, especially Thomas Aquinas. The tradition that was founded by Socrates remained unshaken in political philosophy until the 17th century, when it was superseded by a new type of natural right doctrine that I shall call modern natural right. I spoke first of what I called conventionalism, which means the view that there is no natural right, or that all right is conventional. Prior to the emergence of the historical approach, all men who denied natural right were conventionalists if they were philosophers. Now that is one position. But we also found a natural right doctrine prior to Socrates which I will call for convenience sake, pre-Socratic natural right. I tried to sketch the character of the doctrine last time. To repeat: classic natural right is the natural right founded by Socrates and predominant until the 17th century. And by modern natural right, I understand that which was originated in the 17th century. Since there are all kinds of mixtures, it is needless to say that I cannot possibly go into details.

SOCRATES is said to have been the first who called philosophy down from heaven and forced it to make inquiries about life and manners and good and bad things. In other words, he is said to have been the founder of political philosophy [Cicero *Tusc. Disp.* V. 10; Hobbes, *Di cive, Preface*, near the beginning. As for the alleged Pythagorean origins of political philosophy, consider Plato Republic 600a 9-b 5 as well as Cicero *Tusc. Disp.* v. 8-10 and Republic i. 16]. To the extent to which this is true, he was the originator of the whole tradition of natural right teachings. The particular natural right doctrine which was originated by Socrates and developed by Plato, Aristotle, the Stoics, and the Christian thinkers (especially Thomas

dobbiamo imparare qualcosa di fondamentale importanza dai grandi pensatori del passato che non possiamo imparare da nessun contemporaneo, per quanto intelligente e dotto e saggio. Per “diritto naturale classico”, intendo la dottrina giusnaturalistica che ha avuto origine da Socrate e che è stata sviluppata da Platone, Aristotele, dagli stoici e dai pensatori cristiani, in particolare da Tommaso d'Aquino. La tradizione fondata da Socrate rimase inalterata nella filosofia politica fino al XVII secolo, quando fu sostituita da un nuovo tipo di dottrina di diritto naturale che chiamerò diritto naturale moderno. Ho parlato prima di quello che ho chiamato *convenzionalismo*, ossia la tesi secondo cui non esiste un diritto naturale, o che tutto il diritto è convenzionale. Prima dell'emergere dell'approccio storico, tutti coloro che negavano il diritto naturale, se erano filosofi, erano convenzionalisti. Questa è una posizione. Ma trovammo anche una dottrina del diritto naturale prima di Socrate, che chiamerò per comodità, diritto naturale pre-socratico. L'ultima volta ho cercato di delineare il carattere di questa dottrina. Ripeto: *il diritto naturale classico è il diritto naturale fondato da Socrate e predominante fino al XVII secolo. E per diritto naturale moderno, intendo quello che ha avuto origine nel XVII secolo.* Poiché ci sono ogni sorta di mescolanze, è inutile dire che non posso entrare nei dettagli

**§ 2. La svolta socratica dalle cose divine o naturali alle cose umane<sup>†</sup>** – Si dice che Socrate sia stato il primo che ha richiamato la filosofia dal cielo e l'ha costretta a fare indagini sulla vita e le buone e cattive maniere e sulle cose buone e cattive. In altre parole, si dice che sia stato il fondatore della filosofia politica [Cicerone, *Tusc. Disp.* V. 10; Hobbes, *De cive*, Prefazione, vicino all'inizio. Per quanto riguarda le presunte origini pitagoriche della filosofia politica, si consideri la *Repubblica* di Platone 600 a 9-b 5 così come Cicerone, *Tusc. Disp.*, V, 8-10 e *De repubblica*, I, 16]. Nei limiti in cui ciò è vero, egli fu il fondatore di tutta la tradizione degli insegnamenti di diritto naturale. Il particolare giusnaturalismo, originato da Socrate e sviluppato da

---

<sup>†</sup> Il § 2 è tratto da: L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, pp. 120-126.

Aquinas) may be called the classic natural right doctrine. It must be distinguished from the modern natural right doctrine that emerged in the seventeenth century.

The full understanding of the classic natural right doctrine would require a full understanding of the change in thought that was effected by Socrates. Such an understanding is not at our disposal. From a cursory reading of the pertinent texts which at first glance seem to supply the most authentic information, the modern reader almost inevitably arrives at the following view: Socrates turned away from the study of nature and limited his investigations to human things. Being unconcerned with nature, he refused to look at human things in the light of the subversive distinction between nature and law (convention). He rather identified law with nature. He certainly identified the just with the legal [2. Plato *Apology of Socrates* 19a8-d 7; Xenophon *Memorabilia* i. 1. 11-16; iv. 3. 14; 4. 12 ff., 7, 8. 4; Aristotle *Metaphysics* 987b 1-2; *De part. anim.* 642a28-30; Cicero *Republic*, i. 15-16.]. He thus restored the ancestral morality, although in the element of reflection. This view mistakes Socrates' ambiguous starting point or the ambiguous result of his inquiries for the substance of his thought. To mention for the moment only one point, the distinction between nature and law (convention) retains its full significance for Socrates and for classic natural right in general. The classics presuppose the validity of that distinction when demanding that the law should follow the order established by nature, or when speaking of the co-operation between nature and law. They oppose to the denial of natural right and natural morality the distinction between natural right and legal right as well as the distinction between natural and (merely) human morality. They preserve the same distinction by distinguishing between genuine virtue and political or vulgar virtue. The characteristic institutions of Plato's best polity are "in accordance with nature" and they are "against the habits or custom", whereas the opposite institutions, which are customary practically everywhere, are "against nature." Aristotle could not explain what money is except by

Platone, Aristotele, dagli stoici e dai pensatori cristiani (in particolare da Tommaso d'Aquino), può essere definito *giusnaturalismo classico*. Deve essere distinto dal giusnaturalismo moderno che emerge nel XVII secolo.

La comprensione integrale del giusnaturalismo classico richiederebbe una comprensione integrale del cambiamento di pensiero compiuto da Socrate. Non disponiamo di una siffatta comprensione. Da una lettura sommaria dei testi pertinenti che a prima vista sembrano fornire le informazioni più attendibili, il lettore *moderno* arriva quasi inevitabilmente alla seguente opinione: Socrate si è distolto dallo studio della natura e ha limitato le sue ricerche alle cose umane. Non essendo interessato alla natura, rifiutò di guardare alle cose umane alla luce della distinzione sovversiva tra natura e legge (convenzione). Piuttosto, identificò legge e natura. Egli identificò sicuramente il giusto con il legale [Platone, *Apologia di Socrate*, 19 a 8-d 7; Senofonte, *Memorabilia*, I. 1, 11-16; IV, 3, 14; 4, 12 ss.; 7, 8, 4; Aristotele *Metafisica* 987 b 1-2; *De part. anim.* 642 a 28-30; Cicerone, *De republica*, I, 15-16]. In questo modo ripristinò la morale ancestrale, benché nella dimensione della riflessione. *Questa interpretazione scambia l'ambiguo punto di partenza di Socrate o l'ambiguo risultato delle sue indagini con la sostanza del suo pensiero*. Per citare per il momento un solo punto, la distinzione tra natura e legge (convenzione) conserva tutto il suo significato per Socrate e per il diritto naturale classico in generale. I classici presuppongono la validità di tale distinzione quando esigono che la legge debba seguire l'ordine stabilito dalla natura, o quando parlano della cooperazione tra natura e diritto. Essi contrappongono alla negazione del diritto naturale e della morale naturale la distinzione tra diritto naturale e diritto legale, nonché la distinzione tra morale naturale e morale (meramente) umana. Essi conservano la medesima distinzione là dove distinguono tra virtù autentica e virtù politica o ordinaria. Le istituzioni caratteristiche di quella che, secondo Platone, è la migliore politica sono "in accordo con la natura" e sono "contro gli usi e costumi", mentre le istituzioni opposte, che sono abituali quasi

distinguishing between natural wealth and conventional wealth. He could not explain what slavery is except by distinguishing between natural slavery and legal slavery [Plato Republic 456b12-c2, 452a7, "6-7, 484c7-d3, 500a4-8, 501b 1-2; Laws 794d 4- 795d5; Xenophon Oeconomicus 7.16 and Hiero 3. 9; Aristotle Nicomachean Ethics 1133a29- 31 and 1134b18-1135a5; Politics 1255a1-b15, 1257b10 ff. 3].

Let us then see what is implied by Socrates' turning to the study of human things. His study of human things consisted in raising the question "What is?" in regard to those things— for instance, the question "What is courage?" or "What is the city?" But it was not limited to raising the question "What is?" in regard to specific human things, such as the various virtues. Socrates was forced to raise the question as to what the human things as such are, or what the *ratio rerum humanarum* is [Compare Cicero Republic ii. 52, where the understanding of the *ratio rerum civilium*, as distinguished from the setting-up of a model for political action, is said to be the purpose of Plato's Republic]. But it is impossible to grasp the distinctive character of human things as such without grasping the essential difference between human things and the things which are not human, i.e., the divine or natural things. This, in turn, presupposes some understanding of the divine or natural things as such. Socrates' study of the human things was then based on the comprehensive study of "all things." Like every other philosopher, he identified wisdom, or the goal of philosophy, with the science of all the beings: he never ceased considering "what each of the beings is"[ 5. Xenophon Memorabilia i. 1. 16; iv. 6. 1, 7; 7. 3-5-]

Contrary to appearances, Socrates' turn to the study of human things was based, not upon disregard of the divine or natural things, but upon a new approach to the understanding of all things. That approach was indeed of such a character that it permitted, and favored, the study of human things as such, i.e., of the human things in so far as they are not reducible to the divine or natural things. Socrates deviated

ovunque, sono "contro natura". Aristotele non poté spiegare che cosa sia il denaro se non distinguendo tra ricchezza naturale e ricchezza convenzionale. Non poté spiegare che cos'è la schiavitù se non distinguendo tra schiavitù naturale e schiavitù legale [Platone, *Repubblica*, 456 b 12-c 2, 452 a 7, c 6-7, 484 c 7-d 3, 500 a 4-8, 501 b 1-c 2; *Leggi*, 794 d 4 – 795 d 5; Senofonte, *Economico*, 7, 16 e *Gerone*, 3, 9; *Aristotele Etica nicomachea*, 1133 a 29- 31 e 1134 b 18-1135 a 5; *Politica*, 1255 a 1 – b 15, 1257 b 10 ss.].

Vediamo allora che cosa implica la svolta di Socrate verso lo studio delle cose umane. Il suo studio delle cose umane consisteva nel porre la domanda "che cos'è" riguardo a tali cose – per esempio, la domanda "che cos'è coraggio?" o "che cos'è la città?". Socrate, però, non si limitò a porre la domanda "che cos'è?" in relazione a specifiche cose umane, come le diverse virtù. Fu bensì costretto a domandarsi che cosa siano le cose umane in quanto tali, o quale sia la *ratio rerum humanarum* ["ragion d'essere delle cose umane"] [cfr. Cicerone, *Repubblica*, II, 52 [= 30], dove si dice che lo scopo della *Repubblica* di Platone è la comprensione della *ratio rerum civilium*, e non l'elaborazione di un modello per l'azione politica]. Ma è impossibile afferrare il carattere distintivo delle cose umane in quanto tali senza afferrare la differenza essenziale tra le cose umane e le cose che non sono umane, cioè le cose divine o naturali. Questo, a sua volta, presuppone una certa comprensione delle cose divine o naturali in quanto tali. Lo studio di Socrate sulle cose umane si basava allora sullo studio completo di "tutte le cose". Come ogni altro filosofo, egli identificò la saggezza, o lo scopo della filosofia, con la scienza di "tutti gli enti": non smise mai di considerare "che cos'è ciascun ente" [Senofonte, *Memorabilia*, I, 1, 16; IV, 6, 1 e 7; 7, 3-5].

Contrariamente alle apparenze, la svolta di Socrate verso lo studio delle cose umane era basata, non sull'omissione delle cose divine o naturali, ma su un nuovo metodo per la comprensione di tutte le cose. Questo metodo era però di carattere tale da permettere, e favorire, lo studio delle cose umane in quanto tali, cioè delle cose umane in quanto non riducibili alle cose divine o naturali. Socrate si discostò dai suoi

from his predecessors by identifying the science of the whole, or of everything that is, with the understanding of “what each of the beings is. “ For “to be “ means “to be something” and hence to be different from things which are “something else” ; “to be” means therefore “to be a part. “ Hence the whole cannot “be “ in the same sense in which everything that is “something” “is” ; the whole must be “beyond being.” And yet the whole is the totality of the parts. To understand the whole then means to understand all the parts of the whole or the articulation of the whole. If “to be” is “to be something,” the being of a thing, or the nature of a thing, is primarily its What, its “shape “ or “form” or “character,” as distinguished in particular from that out of which it has come into being. The thing itself, the completed thing, cannot be understood as a product of the process leading up to it, but, on the contrary, the process cannot be understood except in the light of the completed thing or of the end of the process. The What is , as such, the character of a class of things or of a “tribe “ of things—of things which by nature belong together or form a natural group. The whole has a natural articulation. To understand the whole, therefore, means no longer primarily to discover the roots out of which the completed whole, the articulated whole , the whole consisting of distinct groups of things, the intelligible whole, the *cosmos*, has grown, or to discover the cause which has transformed the *chaos* into a *cosmos*, or to perceive the unity which is hidden behind the variety of things or appearances, but to understand the unity that is revealed in the manifest articulation of the completed whole. This view supplies the basis for the distinction between the various sciences: the distinction between the various sciences corresponds to the natural articulation of the whole. This view makes possible, and it favors in particular, the study of the human things as such.

Socrates seems to have regarded the change which he brought about as a return to “sobriety” and “moderation” from the “madness “ of his predecessors. In contradistinction to his predecessors, he did not separate wisdom from moderation. In present-day parlance one can

predecessori per via del fatto che identificò la *scienza dell'intero*, o di tutto ciò che è, con la comprensione di “ciò che ciascuno degli enti è”. Infatti, “essere” significa “esser qualcosa” e quindi esser diverso dalle cose che sono “qualcos'altro”; “essere” significa quindi “essere una parte”. Perciò l'intero non può “essere” nello stesso senso in cui “è” tutto ciò che è “qualcosa”; l'intero deve essere “al di là dell'ente” [*epèkeina tes ousias*, Platone, *Repubblica*, 509b 8, n.d.T.]. Senonché, l'intero è la totalità delle parti. Comprendere l'intero significa allora comprendere tutte le parti dell'intero o l'articolazione dell'intero. Se “essere” è “esser qualcosa di determinato”, l'essere di una cosa, o la natura di una cosa, è anzitutto il “che cosa”, la sua “sagoma” o “forma” o “impronta” (*character*, “tratto distintivo”), in quanto distinta da ciò da cui la cosa è nata. La cosa stessa, la cosa compiuta, non può essere intesa come prodotto del processo che ha condotto ad essa, bensì, al contrario, il processo non può essere compreso se non alla luce della cosa compiuta o della conclusione del processo. Il “che cosa” è, come tale, l'impronta (*character*) di una classe di cose o di una “tribù” di cose – di cose che per natura appartengono insieme o formano un gruppo naturale. L'intero ha un'articolazione naturale. Comprendere l'intero, quindi, non significa più primariamente scoprire le radici dalle quali è cresciuto l'intero compiuto, l'intero articolato, l'intero costituito da gruppi distinti di cose, l'intero intelligibile, il *kosmos*; non significa scoprire la causa che ha trasformato il *chaos* in un *kosmos*, o *percepire l'unità che è nascosta dietro la varietà di cose o apparenze, ma comprendere l'unità che è rivelata nell'articolazione manifesta dell'intero compiuto*. Questa veduta (*view*) fornisce la base per la distinzione tra le diverse scienze: la distinzione tra le diverse scienze corrisponde all'articolazione naturale dell'intero. *Questa veduta (view) rende possibile, e favorisce in particolare, lo studio delle cose umane in quanto tali*.

Socrate sembra aver considerato il cambiamento che egli provocò come un ritorno alla “sobrietà” e alla “moderazione” dalla “follia” dei suoi predecessori. In contrapposizione ai suoi predecessori, egli non separava la saggezza dalla moderazione. Nel

describe the change in question as a return to “common sense” or to “the world of common sense.” That to which the question “What is?” points is the *eidōs* of a thing, the shape or form or character or “idea” of a thing. It is no accident that the term *eidōs* signifies primarily that which is visible to all without any particular effort or what one might call the “surface” of the things. Socrates started not from What is first in itself or first by nature but from What is first for us, from What comes to sight first, from the phenomena. But the being of things, their What, comes first to sight, not in What we see of them, but in What is said about them or in opinions about them. Accordingly, Socrates started in his understanding of the natures of things from the opinions about their natures. For every opinion is based on some awareness, on some perception with the mind’s eye, of something. Socrates implied that disregarding the opinions about the natures of things would amount to abandoning the most important access to reality which we have, or the most important vestiges of the truth which are within our reach. He implied that “the universal doubt” of all opinions would lead us, not into the heart of the truth, but into a void. Philosophy consists, therefore, in the ascent from opinions to knowledge or to the truth, in an ascent that may be said to be guided by opinions. It is this ascent which Socrates had primarily in mind when he called philosophy “dialectics.” Dialectics is the art of conversation or of friendly dispute. The friendly dispute which leads toward the truth is made possible or necessary by the fact that opinions about what things are, or what some very important groups of things are, contradict one another. Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view. The opinions are thus seen to be fragments of the truth, soiled fragments of the pure truth. In other words, the opinions prove to be solicited by the self-subsisting truth, and the ascent to the truth proves to be guided by the self-subsistent truth which all men always divine.

linguaggio contemporaneo si può descrivere il cambiamento in questione come un ritorno al “senso comune” o al “mondo del senso comune”. Ciò a cui è rivolta la domanda “che cos’è?” è l’*eidōs* di una cosa, la figura o forma o carattere o “idea” di una cosa. Non è un caso che il termine *eidōs* [dal greco *idēin*, “vedere”, n.d.T.] significhi principalmente ciò che è visibile a tutti senza alcuno sforzo particolare o ciò che si potrebbe chiamare la “superficie” delle cose. Socrate non ha preso le mosse da ciò che è primo in sé o primo per natura, ma da ciò che è primo per noi, da ciò che anzitutto si dà a vedere, dai fenomeni [dal greco *phainesthai*, “apparire”, “mostrarsi”, n.d.T.]. Ma l’essere delle cose, il loro “che cosa”, si dà a vedere anzitutto, non in ciò che vediamo di esse, ma in ciò che se ne dice, nelle opinioni su di esse. Di conseguenza, Socrate, nella sua comprensione della natura delle cose, cominciò dalle opinioni sulla loro natura. Infatti, ogni opinione si basa su una certa cognizione, su una certa percezione con l’occhio della mente, di qualcosa. *Socrate supponeva che ignorare le opinioni sulla natura delle cose equivarrebbe ad abbandonare il più importante accesso alla realtà che abbiamo, o le più importanti tracce della verità che sono alla nostra portata.* Egli supponeva che il dubbio “universale” su tutte le opinioni ci avrebbe condotto, non nel cuore della verità, ma in un vuoto. *La filosofia consiste, dunque, nell’ascesa dalle opinioni alla conoscenza o alla verità, in un’ascesa che può dirsi guidata dalle opinioni.* È questa ascesa che Socrate aveva soprattutto in mente quando chiamava la filosofia “dialettica”. La dialettica è l’arte della conversazione o della disputa amichevole. La disputa amichevole che porta alla verità è resa possibile o necessaria dal fatto che le opinioni su che cosa siano le cose, o che cosa siano alcuni gruppi di cose molto importanti, si contraddicono a vicenda. *Riconoscendo la contraddizione, si è indotti ad andare oltre le opinioni (opinions) verso una veduta (view) coerente sulla natura della cosa in questione.* Questa veduta (*view*) coerente rende visibile la verità relativa delle opinioni contraddittorie; la veduta coerente si dimostra essere la veduta onnicomprensiva o totale. Le opinioni sono così viste come frammenti della verità, frammenti sporchi di verità pura. In

On this basis it becomes possible to understand why the variety of opinions about right or justice not only is compatible with the existence of natural right or the idea of justice but is required by it. The variety of notions of justice could be said to refute the contention that there is natural right, if the existence of natural right required actual consent of all men in regard to the principles of right. But we learn from Socrates, or from Plato, that what is required is not more than potential consent. Plato, as it were, says: Take any opinion about right, however fantastic or "primitive," that you please; you can be certain prior to having investigated it that it points beyond itself, that the people who cherish the opinion in question contradict that very opinion somehow and thus are forced to go beyond it in the direction of the one true view of justice, provided that a philosopher arises among them.

Let us try to express this in more general terms. All knowledge, however limited or "scientific," presupposes a horizon, a comprehensive view within which knowledge is possible. All understanding presupposes a fundamental awareness of the whole: prior to any perception of particular things, the human soul must have had a vision of the ideas, a vision of the articulated whole. However much the comprehensive visions which animate the various societies may differ, they all are visions of the same—of the whole. Therefore, they do not merely differ from, but contradict, one another. This very fact forces man to realize that each of those visions, taken by itself, is merely an opinion about the whole or an inadequate articulation of the fundamental awareness of the whole and thus points beyond itself toward an adequate articulation. There is no guaranty that the quest for adequate articulation will ever lead beyond an understanding of the fundamental alternatives or that philosophy will ever legitimately go

oltre parole, *le opinioni si dimostrano interpellate dalla verità in sé sussistente*, e l'ascesa alla verità si dimostra guidata dalla verità in sé sussistente che tutti gli uomini sempre divinano.

Su questa base diventa possibile capire perché la varietà di opinioni sul diritto o sulla giustizia, non soltanto è compatibile con l'esistenza del diritto naturale o dell'idea di giustizia, ma è da questa richiesta. Si potrebbe dire che la varietà delle nozioni di giustizia confuti l'affermazione secondo cui esiste il diritto naturale, solo se l'esistenza del diritto naturale richiedesse l'effettivo consenso di tutti gli uomini riguardo ai principi del diritto. Ma apprendiamo da Socrate, o da Platone, che, ad esser richiesto, è soltanto un consenso potenziale. Platone, per così dire, afferma: "prendete qualsiasi opinione sul giusto (*right*), per quanto fantastica o 'primitiva', che vi piaccia; potete essere certi, prima di averla investigata, che essa va oltre se stessa, che coloro i quali hanno a cuore l'opinione in questione contraddicono in qualche modo quella stessa opinione e sono quindi costretti ad andare oltre di essa nella direzione dell'unica opinione (*view*) vera della giustizia, a condizione che sorga tra loro un filosofo".

Cerchiamo di esprimere questo concetto in termini più generali. Ogni conoscenza, per quanto limitata o "scientifica", presuppone un orizzonte, una veduta d'insieme in cui la conoscenza è possibile. Ogni comprensione presuppone una consapevolezza fondamentale dell'intero: prima di ogni percezione di cose particolari, l'anima umana deve aver avuto una visione delle idee, una veduta dell'intero articolato. Per quanto diverse siano le vedute di insieme che animano le diverse società, sono tutte vedute dello stesso, vale a dire, dell'intero. Pertanto, esse non sono semplicemente diverse tra loro, ma si contraddicono l'una con l'altra. Questo stesso fatto costringe l'uomo a rendersi conto che ognuna di quelle vedute, presa da sola, è solo un'opinione (*opinion*) sull'intero o un'articolazione inadeguata della consapevolezza fondamentale dell'intero, e quindi rimanda oltre se stessa verso un'articolazione adeguata. *Non c'è alcuna garanzia che la ricerca di un'adeguata articolazione porterà mai oltre la comprensione*

beyond the stage of discussion or disputation and will ever reach the stage of decision. The unfinishable character of the quest for adequate articulation of the whole does not entitle one, however, to limit philosophy to the understanding of a part, however important. For the meaning of a part depends on the meaning of the whole. In particular, such interpretation of a part as is based on fundamental experiences alone, without recourse to hypothetical assumptions about the whole, is ultimately not superior to other interpretations of that part which are frankly based on such hypothetical assumptions.

Conventionalism disregards the understanding embodied in opinion and appeals from opinion to nature. For this reason, to say nothing of others, Socrates and his successors were forced to prove the existence of natural right on the ground chosen by conventionalism. They had to prove it by appeal to the “facts” as distinguished from the “speeches” [See V into Republic 358e 3, 367b 2-5, «2, 369a5-6, c 9-10, 370 a 8 – b 1]. As will appear presently, this seemingly more direct appeal to being merely confirms the fundamental Socratic thesis.

As we have seen, classical natural right was preceded not only by conventionalism, but also by an earlier natural right doctrine that survived by the side of the more powerful and more splendid Socratic tradition—we might almost say survived subterraneously throughout the centuries. That pre-Socratic natural right is characterized by the assertion of the natural freedom and equality of all men. It became the starting point of modern natural right which, however, is as fundamentally distinguished from pre-Socratic natural right as it is from classic natural right. I will discuss the characteristic feature of modern natural right next time. For the moment it suffices to note the most striking difference between pre-Socratic and classic natural right. Classic natural right asserts a natural inequality of man, and hence it asserts that by nature some men are the rulers of others, or that by nature

*delle alternative fondamentali o che la filosofia andrà sempre legittimamente oltre lo stadio della discussione o della disputa e raggiungerà mai lo stadio della decisione. Tuttavia, il fatto che la ricerca di un'adeguata articolazione dell'intero non si riesca mai a concludere non dà diritto a limitare la filosofia alla comprensione di una parte, per quanto importante. Perché il significato di una parte dipende dal significato dell'intero. In particolare, l'interpretazione di una parte che si basa solo su esperienze fondamentali, senza ricorrere a presupposti ipotetici sull'intero, non è in definitiva superiore ad altre interpretazioni di quella stessa parte che si basano apertamente su tali presupposti ipotetici.*

Il convenzionalismo trascura la comprensione racchiusa nell'opinione e fa appello dall'opinione alla natura. Per questo motivo, per non parlare di altri, Socrate e i suoi successori furono costretti a provare l'esistenza del diritto naturale sul terreno scelto dal convenzionalismo. Dovettero provarlo facendo appello ai “fatti”, anziché a “discorsi” [cfr. Platone, *Repubblica*, 358 e 3, 367 b 2-5, e 2, 369 a 5-6, c 9-10, 370 a 8 – b 1]. Come si vedrà più avanti, questo appello apparentemente più diretto all’“essere” non fa che confermare la tesi fondamentale di Socrate.

**§ 3. La critica classica dell'edonismo pre-socratico: le fondamenta del giusnaturalismo classico** – Come abbiamo visto, il diritto naturale classico è stato preceduto non solo dal convenzionalismo, ma anche da una più remota dottrina di diritto naturale che sopravvisse a fianco della più possente e più splendida tradizione socratica – potremmo quasi dire che essa sia sopravvissuta nel sottosuolo nel corso dei secoli. Quel diritto naturale pre-socratico è caratterizzato dall'affermazione della libertà naturale e dell'uguaglianza di tutti gli uomini. Esso divenne il punto di partenza del diritto naturale moderno che, tuttavia, è altrettanto fundamentalmente diverso dal diritto naturale pre-socratico quanto lo è dal diritto naturale classico. La prossima volta discuterò delle caratteristiche peculiarità del diritto naturale moderno. Per il momento è sufficiente notare la differenza più



some men are subordinated to others. This implies a denial of the natural freedom of all men, freedom understood in the political sense. From the point of view of the classics, the issue raised by conventionalism, or the denial of natural right, was much more important than the issue raised by egalitarian natural right. In fact, the issue of conventionalism is more fundamental than the issue raised by egalitarian natural right. This explains why it is much easier to derive from the writings of the classics a clear picture of conventionalism than of egalitarian natural right. It is reasonable to suppose that conventionalism was philosophically of a higher order than ancient egalitarianism. At any rate, the basic fact of the classical natural right teaching is the critique of conventionalism. Since conventionalism is ultimately based on the identification of the good with the pleasant, the basic part of the classic natural right teaching is a critique of hedonism. The basic thesis of the classics can be stated as follows: the good is different from the pleasant. The good is more fundamental than the pleasant. The most common pleasures are connected with satisfaction of wants. The wants precede the pleasures. The wants supply, as it were, the channels within which pleasure can move. The wants determine what can possibly be pleasant for man. The difference of wants accounts for the difference of pleasure. The differences between pleasures cannot be understood in terms of pleasures, in terms of greater and smaller, purer or mixed pleasures, but only by reference to the wants or the satisfaction of wants, or to the activities which are more fundamental than the pleasures. Think of the difference between the pleasures of food and the pleasures of hearing. Now, man's natural wants are not unconnected with each other. There is a natural order of these wants, an order pointing back to man's natural constitution, which determines the order, that is to say, the hierarchy of the various wants. It is a hierarchic order of man's natural constitution, and in particular of the human soul, which is the basis of classic natural right. The supreme place in that order is occupied by understanding, by the awareness of essential necessities. A thing is good if it does its proper work well. Man is good if he does well the proper work of man as man. That proper work

marcata tra il diritto naturale pre-socratico e quello classico. *Il diritto naturale classico asserisce una disuguaglianza naturale dell'uomo, e quindi afferma che alcuni uomini sono per natura dominano altri uomini, o che per natura alcuni uomini sono subordinati ad altri. Ciò implica la negazione della libertà naturale di tutti gli uomini, libertà intesa in senso politico.* Dal punto di vista dei classici, la questione sollevata dal convenzionalismo, ovvero la negazione del diritto naturale, era molto più importante della questione sollevata dal diritto naturale egualitario. Infatti, la questione del convenzionalismo è più fondamentale della questione sollevata dal diritto naturale egualitario. Questo spiega perché è molto più facile ricavare dagli scritti dei classici un quadro preciso del convenzionalismo piuttosto che del diritto naturale egualitario. È ragionevole supporre che il convenzionalismo fosse filosoficamente di rango superiore a quello dell'antico egualitarismo. In ogni caso, il fatto fondamentale del giusnaturalismo classico è la critica del convenzionalismo. Poiché il convenzionalismo si basa in definitiva sull'identificazione del bene con il piacevole, *la parte fondamentale dell'insegnamento classico del diritto naturale è una critica dell'edonismo.* La tesi di base dei classici può essere enunciata come segue: il bene è diverso dal piacevole. Il bene è più fondamentale del piacevole. I piaceri più comuni sono legati alla soddisfazione dei bisogni (*wants*). I bisogni precedono i piaceri. I bisogni forniscono, per così dire, i canali entro i quali il piacere può muoversi. I bisogni determinano ciò che può essere piacevole per l'uomo. La differenza tra i bisogni spiega la differenza tra i piaceri. Le differenze tra i piaceri non possono essere comprese in termini di piaceri, ossia in termini di piaceri maggiori e minori, più puri o misti, ma solo in riferimento ai bisogni o alla soddisfazione dei bisogni, o ad attività che sono più fondamentali dei piaceri. Pensate alla differenza tra i piaceri del cibo e i piaceri dell'udito. Ora, i bisogni naturali dell'uomo non sono indipendenti l'uno dall'altro. *C'è un ordine naturale di questi bisogni naturali, un ordine che rimanda alla costituzione naturale dell'uomo, che determina l'ordine, cioè la gerarchia dei diversi bisogni.* È un ordine gerarchico della costituzione naturale dell'uomo, e in particolare dell'anima umana, che sta alla base del diritto naturale classico. Il posto

consists in understanding and in intelligent action. A good life is a life that is in accordance with the natural order of man's being. The life, as it were, flows from a well ordered or healthy soul. It is a life according to nature. Therefore, it is possible to call the rules defining or circumscribing the general character of the good life as the natural law. The life according to nature, the life of human excellence or virtue, the life of a high-class person, and not the life of pleasure as pleasure is the right life.

The classical view can best be illustrated as follows: The thesis that the life according to nature is a life of human excellence is defensible and has been defended on hedonistic grounds. Yet the classics always protested against this manner of understanding the good life. From the hedonistic point of view, nobility of character is good because it is conducive to and even indispensable for a life of pleasure. Nobility of character is not good for its own sake. According to the classics, this is a distortion of the phenomena of what every unbiased and competent—that is to say, not morally obtuse—person knows from his experience. We admire excellence without any regard to our pleasure or to our benefits. We admire, for instance, the strategic genius of the head of the victorious army of our enemies. There are things that are admirable or noble by nature, intrinsically, and nothing is more admirable than the aspect of a well-ordered soul. The phenomenon of admiration of human excellence cannot be explained on hedonistic or utilitarian grounds, except by means of *ad hoc* hypotheses. These hypotheses amount fundamentally to the assertion that all admiration is a kind of telescoped calculation of benefits for ourselves. These hypotheses are the outcome of a materialistic or monistic doctrine which dogmatically rejects the possibility that there are phenomena which are absolutely irreducible to others, and especially to their conditions. These hypotheses are not conceived in the spirit of a truly empirical science. Man is by nature a social animal. Man is so constituted by nature that he cannot live well

supremo in quest'ordine è occupato dalla conoscenza, dalla consapevolezza delle necessità essenziali. *Una cosa è buona se fa bene la propria opera. L'uomo è buono se fa bene l'opera propria dell'uomo come uomo. Questo compito proprio consiste nel conoscere e nell'agire in modo intelligente.* Una vita buona è una vita che è in accordo con l'ordine naturale dell'essere umano. La vita, per così dire, sgorga da un'anima ben ordinata o sana. È una vita secondo natura. Pertanto, è possibile chiamare *legge naturale l'insieme delle regole di condotta che definiscono o circoscrivono il carattere generale della vita buona.* La vita secondo natura, la vita di eccellenza umana o virtù, la vita di una persona di alta classe, e non la vita di puri e semplice piacere, è la vita giusta.

L'opinione classica può essere illustrata al meglio come segue. La tesi che la vita secondo natura è una vita di eccellenza umana è sì difendibile, ed è stata difesa, su basi edonistiche. Però, i classici hanno sempre contestato questo modo di intendere la vita buona. Dal punto di vista edonistico, la nobiltà di carattere è buona perché propizia, e persino indispensabile, ad una vita di piacere. La nobiltà di carattere non è buona di per sé. Secondo i classici, questa è una *distorsione dei fenomeni* di quel che ogni persona imparziale e competente, cioè non moralmente ottusa, sa per propria esperienza. Ammiriamo l'eccellenza senza alcun riguardo per il nostro piacere o per i nostri benefici. Ammiriamo, per esempio, il genio strategico del capo dell'esercito vittorioso dei nostri nemici. Ci sono cose che sono ammirevoli o nobili per natura, intrinsecamente, e nulla è più ammirevole dell'aspetto di un'anima ben ordinata. Il *fenomeno* dell'ammirazione dell'eccellenza umana non può essere spiegato su basi edonistiche o utilitaristiche, se non ricorrendo ad ipotesi *ad hoc*. Queste ipotesi equivalgono fondamentalmente ad affermare che ogni ammirazione è una sorta di calcolo fatto, per così dire, con il telescopio, dei benefici per noi stessi. Queste ipotesi sono il risultato di una dottrina materialistica o monistica che rifiuta dogmaticamente la possibilità che vi siano fenomeni assolutamente irriducibili ad altri, e in particolare alle loro condizioni. Sono ipotesi che non sono concepite nello spirito di una scienza veramente empirica. L'uomo è per natura un animale sociale. L'uomo è così costituito dalla

but by living with others and, more specifically, but by living in civil or political society. More than that, there is a natural relation, a natural kinship of all men as men. It is the natural sociability and sociality of man that is the basis of natural right in the narrow and strict sense of right. There is no relation of man to man in which man is absolutely free to act as he pleases, or as it suits him, and all men are somehow aware of this fact. Every ideology is an attempt to justify before one's self and others such behavior as is somehow felt to be in need of justification. That is to say, it is felt to be not obviously right. Why did the Athenians believe in their autochthony but because they knew that conquest—taking their land from others—is not just, and that a self-respecting society as distinguished from a gang of robbers cannot become reconciled to the idea that its very foundation was laid in crime? By virtue of his rationality, man possesses a latitude of choices that no other being on earth possesses. The sense of this latitude, this freedom, is accompanied by a sense that the full and unrestrained exercise of that freedom is not right. Natural freedom, we may say, is accompanied by a sacred awe, by a kind of divination that not everything is permitted. This awful anxiety restraining man from the unrestrained exercise of his natural freedom may be called the natural conscience. Restraint is therefore as natural, as primeval as freedom. As long as man has not cultivated reason properly, he will have all sorts of fantastic notions as to the limits set to his freedom by nature. He will elaborate absurd taboos. But what prompts savages in these savage doings is not savage, but the divination of right.

These very sketchy remarks about the basis of classical natural right must here suffice. As for the edifice erected on that basis, there is considerable difference of view among the various representatives of classic natural right. Very roughly speaking, I would like to emphasize this “very roughly speaking,” we may distinguish three types of classical natural right teaching, types which I shall call first, the Socratic-

natura che non può vivere bene se non vivendo con gli altri e, più specificamente, se non vivendo nella società civile o politica. Oltre a ciò, esiste una relazione naturale, una parentela naturale di tutti gli uomini in quanto uomini. È la naturale sociabilità e socialità dell'uomo, a stare alla base del diritto naturale nel senso stretto e rigido del diritto. Non esiste un rapporto tra uomo e uomo in cui l'uomo sia assolutamente libero di agire come vuole, o come gli pare, e tutti gli uomini sono in qualche modo consapevoli di questo fatto. *Ogni ideologia è un tentativo di giustificare davanti a se stessi e agli altri comportamenti che in qualche modo si sentono bisognosi di giustificazione.* Ossia, si sente di non avere ovviamente ragione. Perché gli ateniesi credevano nella loro autoctonia, se non perché sapevano che la conquista – sottrarre la terra ad altri – non è giusta, e che una società che si rispetti, a differenza di una banda di rapinatori, non può rassegnarsi all'idea che le sue fondamenta stesse sono state gettate nel crimine? Grazie alla propria razionalità, l'uomo ha a disposizione un'ampiezza di scelte che nessun altro essere sulla terra possiede. Il senso di questa ampiezza, di questa libertà, è accompagnato dal sentimento che il pieno e sfrenato esercizio di questa libertà non è corretto (*right*). *La libertà naturale, possiamo dire, è accompagnata da un timore sacro, da una sorta di divinazione del fatto che non tutto è permesso.* Questa terribile inquietudine che trattiene l'uomo dall'esercizio sfrenato della propria libertà naturale può essere chiamata *coscienza naturale*. Il ritegno è quindi altrettanto naturale, primordiale della libertà. Finché l'uomo non avrà adeguatamente coltivato la ragione, avrà ogni sorta di fantastiche nozioni sui limiti posti dalla natura alla sua libertà. Elaborerà assurdi tabù. *Ma quel che spinge i selvaggi in queste azioni selvagge non è selvaggio, ma è la divinazione del giusto (right).*

**§ 4. I tre tipi di giusnaturalismo classico – La necessità teorica del governo assoluto della saggezza e di una società mondiale senza proprietà privata** – Queste osservazioni molto sommarie sulle fondamenta del diritto naturale classico possono qui bastare. Per quanto riguarda l'edificio che su tali fondamenta è stato eretto, c'è una notevole differenza di vedute tra i vari rappresentanti del diritto naturale

Platonic; second, the Aristotelian; and third, the Thomistic view. As for the Stoics, it seems to me that their natural right teaching is of the Socratic-Platonic type. This may sound paradoxical, since we have been taught by A. J. Carlyle and others that the Stoics originated an entirely new type of natural right teaching. But, to say nothing of other considerations, Carlyle's construction is based on the disregard of the close connection between Stoicism and Cynicism, and Cynicism was originated by a personal disciple of Socrates. For the sake of brevity, I will disregard in this lecture the differences between [the] Socratic-Platonic [type], on the one hand, and the Stoics, on the other. Socrates' teaching concerning justice presents itself at first glance as a flat rejection of the distinction between nature and convention, or of the distinction between natural right and conventional or positive right. He contends that the just is identical with the legal. Justice consists in giving everyone what is due to him, and what is due to the other is prescribed by the law, by the law of the city. The identification of the just and the legal is certainly not Socrates' last word on that subject, but it is, of course, well considered. There is an important kinship between justice and legality. Justice is opposed to violence, to arbitrary or emotional action, and to partiality. Law as law meets these requirements of justice, but it is clearly not the whole story. In the first place, there are unjust laws. In the second place, all laws being made by men, reflect the character of the man who made them. More precisely, all laws are ultimately relative to the political or social order, to the regime. Democratic laws differ from oligarchic laws not only in regard to the legislative process that produced them, but above all, as regards their substance. Think of the difference between oligarchic and democratic tax laws. Thus the study of justice is driven back from the laws to the most fundamental social fact which, according to the classics, is the regime, for the character of a society is decisively determined by the character of the ruling or authoritative human type in it. Such types are, for instance, Hereditary Nobility, Priests, the Rich, the Common Man, and so forth. Justice in the full sense is possible only in a regime in which the just qua just rule. But justice proves ultimately to be identical with, or at least inseparable

classico. Per dirla in modo molto grossolano – sottolineo: *molto grossolano* – possiamo distinguere *tre tipi di dottrina giusnaturalistica classica*, tipi che chiamerò, il primo, *socratico-platonico*, il secondo, *aristotelico*, e il terzo, *tomistico*. Per quanto riguarda gli stoici, mi sembra che il loro giusnaturalismo sia di tipo socratico-platonico. Questo può sembrare paradossale, dal momento che ci è stato insegnato da A. J. Carlyle [1795-1881] e altri che gli stoici hanno dato origine ad un tipo completamente nuovo di dottrina giusnaturalistica. Ma, per non parlare di altre considerazioni, la costruzione di Carlyle si basa sull'aver trascurato la stretta connessione tra stoicismo e cinismo, e il cinismo ha avuto origine da un discepolo personale di Socrate. Per brevità, ignorerò in questa lezione le differenze tra [il] tipo socratico-platonico, da un lato, e gli stoici, dall'altro. L'insegnamento di Socrate sulla giustizia si presenta a prima vista come un netto rifiuto della distinzione tra natura e convenzione, o della distinzione tra diritto naturale e diritto convenzionale o positivo. Egli asserisce che il giusto è identico al legale. La giustizia consiste nel dare a ciascuno ciò che è gli è dovuto, che gli spetta; e quel che spetta all'altro è prescritto dalla legge, dalla legge della città. L'identificazione del giusto e del legale non è certamente l'ultima parola di Socrate sull'argomento, benché, sia, ovviamente, una parola ben ponderata. *C'è un'importante parentela tra giustizia e legalità. La giustizia si oppone alla forza, all'azione arbitraria o emotiva e alla parzialità.* La legge in quanto tale soddisfa queste esigenze della giustizia, ma è chiaro che la storia non finisce qui. In primo luogo, ci sono leggi ingiuste. In secondo luogo, tutte le leggi fatte dagli uomini riflettono il carattere dell'uomo che le ha fatte. Più precisamente, tutte le leggi sono in definitiva relative all'ordine politico o sociale, al "regime" [*politeia*, n.d.T.]. Le leggi democratiche differiscono dalle leggi oligarchiche non solo per quanto attiene al processo legislativo che le ha prodotte, ma soprattutto riguardo alla loro sostanza. Si pensi alla differenza tra leggi fiscali oligarchiche e democratiche. Così, lo studio della giustizia viene ricondotto, dalle leggi, al fatto sociale più fondamentale, il quale, a parere dei classici, è il "regime". Infatti, il carattere di una società è decisamente determinato dal carattere del tipo umano che in essa è

from, wisdom.

The absolutely just regime is then the rule of the wise. Now, it would be absurd to hamper the free flow of wisdom by any regulations or laws. Hence, absolute rule of the wise is needed. It would be equally absurd to hamper the free flow of wisdom by consideration of the unwise opinions and wishes of the unwise. Hence, no responsibility of the wise rulers to the unwise subjects. The wise alone will be able to rule justly. They alone will be able to give to everyone what is due to him, not according to a possibly foolish positive law, but according to nature. Take the famous example of a big boy who has a small coat, and a small boy who has a big coat. The big boy is the rightful owner of the small coat because he or his father bought it. But it is not good for him; it does not fit him. We are then confronted with the paradoxical fact that what is just is not good. Yet we assume that justice is good. We get rid of the paradox by means of a distinction, of the distinction between what is just by convention and what is just by nature. The big boy is the just owner of a small coat, according to convention, but he will be the just owner of a big coat according to nature. In other words, just ownership must be divorced from legal ownership. If the wise rule, the wise ruler will paternally assign to the two boys what they really deserve, what is good for them—to the big boy the big coat, and to the small boy the small coat. They will not give anything to anyone except what is good for him, or what he can use well, and they will take away from anyone what he cannot use well. Justice requires then the abolition not only of laws and rule of laws and responsible government, but of private property as well. Nor is this the whole story. Justice requires that one give to everyone what is good for him—no partiality is permitted. But the existence of political societies, which are necessarily closed societies, leads to the consequence that citizens are treated differently from foreigners; especially in war one is not concerned with giving enemies

dominante o autorevole. Tali tipi sono, per esempio, la “nobiltà ereditaria”, i “sacerdoti”, i “ricchi”, l’“uomo comune”, e così via. La giustizia in senso pieno è possibile solo in un regime in cui domina il giusto in quanto giusto. *Ma la giustizia si dimostra in ultima analisi identica alla, o almeno inseparabile dalla, saggezza.*

*Il regime assolutamente giusto è quindi il dominio del saggio.* Ora, sarebbe assurdo intralciare il libero corso della saggezza con qualsiasi regolamento o legge. Pertanto, è necessario un governo *assoluto* del saggio. Altrettanto assurdo sarebbe limitare il libero corso della saggezza tenendo conto delle opinioni e dei desideri di sudditi irragionevoli. Quindi, *nessuna responsabilità dei governanti saggi nei confronti di governati poco saggi.* Solo i saggi saranno in grado di governare con giustizia. Solo loro saranno in grado di dare a ciascuno quello che gli è dovuto, non secondo una legge positiva forse insensata, ma secondo natura. Prendiamo il celebre esempio di un ragazzone che ha un cappotto piccolo, e di un ragazzino che ha un cappotto grande. Il ragazzo grande è il legittimo proprietario del cappottino perché lui o suo padre l’ha comprato. Ma non va bene per lui, non gli si confà. Ci troviamo di fronte al fatto paradossale che ciò che è giusto non è buono. Eppure, noi riteniamo che la giustizia sia buona. Ci sbarazziamo del paradosso per mezzo di una distinzione, della distinzione tra ciò che è giusto per convenzione e ciò che è giusto per natura. Il ragazzone è il giusto proprietario di un cappotto piccolo, secondo convenzione, ma sarà il giusto proprietario di un cappotto grande secondo natura. In altre parole, la proprietà giusta deve essere disgiunta dalla proprietà legale. Quando il governo sia saggio, i governanti saggi assegneranno paternamente ai due ragazzi ciò che loro realmente spetta, ciò che è buono per loro: al ragazzone grande il cappotto grande e al ragazzino il cappotto piccolo. Non daranno niente a nessuno se non ciò che è buono per lui, o ciò egli può usare bene, e sottrarranno a ciascuno ciò di cui questi non può far buon uso. *La giustizia richiede quindi l’abolizione non solo delle leggi e dello stato di diritto [rules of laws, “governo delle leggi”] e del governo responsabile, ma anche della proprietà privata.* Ma non finisce qui. La giustizia richiede che si dia a ciascuno ciò che è bene per lui –

what an impartial and discerning justice would consider their due. Political society necessarily has a different standard of morality in peace than in war. In peace deception, for example, is considered unjust, but in war it is considered praiseworthy. Justice requires then finally the abandonment of political society altogether in favor of a world society, without private property and under the absolute rule of the wise.

According to Socrates and his followers, this solution, while theoretically the only just solution, is practically impossible. To mention only one aspect of the problem, the absolute rule of the wise requires that the wise are freely obeyed by the unwise. It requires previously that the wise are recognized as wise by the unwise. These conditions are extremely unlikely to be met, and if they are not met, the rule of the wise degenerates into tyranny, a regime wholly incompatible with the most elementary demands of justice. The indispensable requirement for wisdom has then to be qualified by the requirement of consent. But the admission of the need for consent is tantamount to the admission of a right of folly, which means of an irrational, if inevitable, right. Social life requires a fundamental compromise between wisdom and folly, and this means—from this point of view—a compromise between natural right and the right that is based only on opinion. Social life requires the dilution of natural right by merely conventional right. Natural right, in other words, would act as dynamite for society. What is by nature good must be diluted by the ancestral in order to become politically good or salutary. I have to add one important point regarding which there is full agreement among all the classics. They conceived of the reconciliation of the requirements of wisdom with those of consent or freedom as follows: A wise legislator frames a code that the citizen body freely adopts. That code should be as unalterable as possible. The administration of law should be entrusted to a type of people who are

non è permessa alcuna parzialità o preferenza. Ma l'esistenza di società politiche, che sono necessariamente società chiuse, comporta la conseguenza che i cittadini siano trattati diversamente dagli stranieri; soprattutto in guerra non si tratta di dare ai nemici ciò che una giustizia imparziale e avveduta considererebbe dovuto. La società politica ha necessariamente un criterio morale in pace diverso da quello che si ha in guerra. Nella pace, ad esempio, l'inganno è considerato ingiusto, ma in guerra è considerato lodevole. *La giustizia richiede infine l'abbandono della società politica come tale in favore di una società mondiale, senza proprietà privata e sotto il dominio assoluto del saggio.*

**§ 5. L'impossibilità pratica del governo assoluto della saggezza e la possibilità della tirannide – Il carattere casuale della realizzazione del miglior regime** – Secondo Socrate e i suoi seguaci, questa soluzione, pur essendo *teoricamente* l'unica soluzione giusta, è *praticamente* impossibile. Per citare un solo aspetto del problema, il dominio assoluto dei saggi richiede che gli imprudenti o irragionevoli obbediscano a costoro liberamente. Richiede che *i saggi vengano preventivamente riconosciuti come saggi dai non saggi*. Queste premesse sono estremamente improbabili e, se non vengono soddisfatte, *il dominio del saggio degenera in tirannia*, un regime del tutto incompatibile con le più elementari esigenze della giustizia. *Si deve quindi limitare l'indispensabile requisito della saggezza con il requisito del consenso*. Ma concedere la necessità del consenso equivale a concedere un *diritto alla stoltezza*, il che significa un diritto irrazionale, benché inevitabile. La vita sociale richiede un *compromesso fondamentale tra saggezza e stupidità*, e ciò significa – da questo punto di vista – un compromesso tra *diritto naturale e diritto basato solo sull'opinione*. La vita sociale richiede la diluizione del diritto naturale con un diritto meramente convenzionale. *In altre parole, il diritto naturale allo stato puro, non "diluito", sarebbe dinamite per la società*. Ciò che è buono per natura, per diventare politicamente buono o salutare, deve essere diluito con l'"ancestrale". Devo aggiungere un punto importante su cui c'è pieno accordo tra tutti i classici. Essi hanno concepito la conciliazione del requisito della saggezza con quello del consenso o libertà nel modo

most likely to be capable of equitable administration. The classics call this type of people gentlemen, which means in practice an urban patriciate that derives its income from agriculture. They devised or recommended various institutional techniques that appeared to be conducive to this order, which they called aristocracy. Aristocracy is a mixed regime – mixed of kingship, aristocracy, and democracy. In the mixed regime, the aristocratic element, the gravity of the senate, occupies the intermediate – that is to say the central or key position. The mixed order is really—and it was originally meant to be—aristocracy, strengthened and protected against its inherent dangers by the admixture of monarchic and democratic elements. But the classics knew very well that the best regime is not always possible, or that the actualization of the best regime depends on conditions over which man has practically no control. As they put it, the actualization of the best regime depends on chance. Under more or less unfavorable conditions, only more or less imperfect regimes are the only practicable solution, which means that the classics made a distinction between the good and the just regime. A relatively bad regime may offer the only just solution for a given society. I emphasize this point because it is absolutely essential for the proper understanding of modern natural right, in which the distinction between the best regime, and the just or legitimate regime was eventually abolished, and therewith the flexible character of pre-modern political philosophy was replaced by a peculiarly modern doctrinaire rigidity.

It might seem to be impossible to believe in the superiority of modern liberal democracy, to all practicable alternatives, and at the same time to believe in the superiority of classical political philosophy to modern political philosophy. But those who hold both views make a distinction between the approach, the technique, the conceptual

seguinte. Un legislatore saggio elabora un codice che il corpo sociale adotta liberamente. Tale codice dovrà esser quanto più possibile inalterabile. L'amministrazione della legge dovrà essere affidata a un tipo di persone che hanno maggiori probabilità di essere capaci di un'amministrazione equa. I classici chiamano questo tipo di persone "signori" (*gentlemen*), il che significa, di fatto, un patriziato urbano che trae il suo reddito dall'agricoltura. Hanno ideato o raccomandato varie tecniche istituzionali che sembravano essere propizie a questo ordine, che essi chiamavano *aristocrazia*. L'aristocrazia è un *regime misto* – misto di *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia*. Nel regime misto, l'elemento aristocratico, la gravità del senato, occupa la posizione intermedia, cioè la posizione centrale o chiave. L'ordine misto è – e originariamente fu pensato essere – l'aristocrazia vera e propria, rafforzata e protetta contro i pericoli insiti nella commistione di elementi monarchici e democratici. Ma i classici sapevano molto bene che il miglior regime non sempre è possibile, o che *la traduzione in pratica* (actualization) *del miglior regime dipende da circostanze sulle quali l'uomo non ha quasi alcun controllo*. Come essi dicono, *la messa in pratica del miglior regime dipende dal caso*. In circostanze più o meno sfavorevoli, solo regimi più o meno imperfetti sono l'unica soluzione praticabile. Ciò significa che *i classici hanno fatto una distinzione tra il regime buono e quello giusto [o legittimo, n.d.T.]*. Un regime relativamente cattivo può offrire l'unica soluzione giusta per una data società. Sottolineo questo punto perché esso è assolutamente essenziale per la corretta comprensione del diritto naturale moderno, nel quale la distinzione tra miglior regime e regime giusto o legittimo è stata infine abolita. Di conseguenza il carattere flessibile della filosofia politica premoderna fu sostituito da una *rigidità dottrina* peculiarmente moderna.

**§ 6. Il carattere antidemocratico del giusnaturalismo classico e l'"interesse di classe" dei filosofi** – *Potrebbe sembrare impossibile credere, da un lato, nella superiorità della moderna democrazia liberale rispetto a tutte le alternative praticabili e, dall'altro, credere al contempo nella superiorità della filosofia politica classica rispetto alla filosofia politica moderna. Ma coloro che*

framework of classical political philosophy on the one hand, and its results on the other. It is perfectly possible, in fact, to hold the view that the questions addressed by the classics to social reality were more adequate, more lucid, more profound, more comprehensive than the questions raised by modern political philosophy and modern social science in general, and at the same time to take issue with the answers given by classical political philosophy. But what goes too far is a somewhat cowardly attempt to make the classics out to be champions of liberal democracy. We have to face the fact that classical political philosophy was anti-democratic. I shall not stoop to dwell on the equally undeniable fact that the classics would, of course, be still more opposed to Bolshevism and Fascism, two regimes they would have rejected as tyrannies. Let us rather try to understand why the classics were opposed to them. According to a widespread view, this was simply due to their class situation. Belonging to the urban patriciate, they of course went with their families. A minor difficulty arises from the circumstances that Socrates was a plebeian, but this difficulty has been disposed of not unelegantly by the suggestion that Socrates was adopted by the patriciate, or that he succeeded in climbing up the social ladder. Now, much can be said in favor of the view that when studying a political doctrine, one has to consider the political interest or bias, and even the class interest of its originator. But the problem consists in identifying properly the class to which the individual in question belongs. The widespread Marxist or crypto-Marxist view overlooks the fact that there is a class interest of philosophers qua philosophers. Philosophers do not go with their families. As Lord Monmouth put it when speaking to his grandson in Disraeli's novel *Coningsby*, "You will go with your family, sir, like a gentleman. You are not to consider your opinions, like a philosopher or a political adventurer." We know from our own limited experience that very young boys and girls are capable of that extraordinary intellectual feat that enables a human being to liberate his mind from the influence of the class in which he was raised. It is reasonable to suppose that this feat was not beyond the capacities of Socrates and Plato and Aristotle. The selfish or class interest of the

nutrone entrambe le opinioni fanno una distinzione tra l'approccio, la tecnica, il quadro concettuale della filosofia politica classica, da un lato, e i suoi risultati, dall'altro. È perfettamente possibile, infatti, ritenere che le *domande* rivolte dai classici alla realtà sociale fossero più adeguate, più lucide, più profonde, più ampie delle domande poste dalla filosofia politica moderna e dalla scienza sociale moderna in generale, e, allo stesso tempo, mettere in discussione le *risposte* date dalla filosofia politica classica. Ma ciò che si spinge troppo oltre è il tentativo, un po' vigliacco, perpetrato da alcuni studiosi di rendere i classici campioni della democrazia liberale. Dobbiamo affrontare il fatto che la filosofia politica classica era antidemocratica. Non mi soffermerò sul fatto, altrettanto innegabile, che i classici sarebbero stati ancor più ostili al bolscevismo e al fascismo, due regimi che avrebbero respinto come tyrannies. *Cerchiamo piuttosto di capire perché i classici erano ostili alla democrazia.* Secondo un'opinione diffusa, ciò era semplicemente dovuto alla loro condizione di classe. Appartenendo essi stessi al patriziato urbano, ovviamente rimanevano a fianco delle loro famiglie. Una difficoltà minore deriva dalle circostanze che Socrate era un plebeo, ma questa difficoltà è stata risolta in modo non poco elegante osservando che Socrate fu adottato dal patriziato, o che riuscì a salire la scala sociale. Ora, si può dire molto in favore della tesi secondo cui, quando si studia una dottrina politica, si deve considerare l'interesse politico o di parte, e addirittura l'interesse di classe del suo creatore. Ma il problema consiste nell'identificare correttamente la classe alla quale l'individuo in questione appartiene. La diffusa concezione marxista o cripto-marxista trascura il fatto che esiste un interesse di classe dei filosofi in quanto filosofi. I filosofi non stanno con le loro famiglie. Come disse Lord Monmouth parlando con suo nipote, nel romanzo di Benjamin Disraeli [1804-1881] intitolato *Coningsby*: "Starete con la vostra famiglia, signore, come un gentiluomo. Non dovete tenere in considerazione le vostre opinioni come un filosofo o un avventuriero politico". Sappiamo per nostra limitata esperienza che ragazzi e ragazze molto giovani sono capaci di quella straordinaria impresa intellettuale che permette a un essere umano di liberare la mente dall'influenza della classe in cui è



philosophers qua philosophers consists not so much in finding a market for their books—Socrates never wrote a line—but in being left alone, in being allowed to live the life of the blessed on earth, by devoting themselves to thinking, to investigation, to contemplation of the truth. Now, it is an experience of many centuries in very different natural and moral climates that there was one and only one class that was habitually sympathetic to philosophy—not intermittently, like kings—and this was the urban patriciate. The common people had no understanding of and no sympathy for philosophy. The common people of earlier centuries were given to fanatical obscurantism rather than to enlightenment. As Cicero says, “The philosophers are suspect to the many.” Only in the 19th century—in the Anglo-Saxon countries a little bit earlier—did this state of things radically change. The true reason why the classics rejected democracy was their view of natural right. They argued as follows: democracy as rule of majority is the rule of the common people. That is to say, the rule of the uneducated, because in former ages education depended on certain economic conditions. But the educated have a higher right by nature than the un-educated, for education is participation in philosophy and wisdom, and the only absolutely legitimate type of rule is wisdom.

After this digression, which dealt with classical political philosophy in general, I turn now to the natural right doctrine peculiar to Aristotle. It is very difficult to establish the precise character of the doctrine, and I speak about the subject only with a great deal of trepidation. The only thematic utterance of Aristotle on natural right which certainly expresses his own view covers barely one page of the *Nicomachean Ethics*. The statements on natural right that occurred in his Rhetoric very probably have to be taken as expressive of topics he recommended for rhetorical use, and not as formulations of Aristotle’s own views. The difficulty of that crucial passage of the *Ethics* is sufficiently illustrated by the fact that the two most celebrated medieval

cresciuto. È ragionevole supporre che questa impresa non sia stata al di là delle capacità di Socrate, Platone e Aristotele. *L’interesse egoistico o di classe dei filosofi in quanto filosofi non consiste tanto nel trovare un mercato per i loro libri – Socrate non ha mai scritto una riga – ma nell’essere lasciati soli, nell’essere autorizzati a vivere la vita dei beati sulla terra, dedicandosi al pensiero, all’indagine, alla contemplazione della verità.* Ora, è un’esperienza di molti secoli, nei più diversi ambienti naturali e morali, che una classe e solo una classe è stata in sintonia con la filosofia abitualmente – non a intermittenza, come i re –: il patriziato urbano. La gente comune non ha avuto comprensione e simpatia per la filosofia. La gente comune dei secoli passati è stata incline all’oscurantismo fanatico piuttosto che all’illuminismo. Come dice Cicerone: “i filosofi sono sospetti ai molti”. Solo nel XIX secolo – nei paesi anglosassoni un po’ prima – questo stato di cose cambiò radicalmente. La vera ragione per cui i classici hanno rifiutato la democrazia è stata la loro visione del diritto naturale. Essi ritenevano che la democrazia, essendo il governo della maggioranza è il governo della gente comune. Vale a dire, il dominio degli ignoranti, poiché in passato l’istruzione dipendeva da determinate condizioni economiche. Ma coloro che sono istruiti hanno un diritto superiore per natura rispetto ai non istruiti, perché l’istruzione è partecipazione alla filosofia e alla saggezza, e l’unico tipo assolutamente legittimo di governo è la saggezza.

§ 7. *Il giusnaturalismo aristotelico: il carattere mutevole del diritto naturale – La controversia ermeneutica tra Averroè (1126-1198) e Tommaso d’Aquino (1225-1274) - Insostituibilità della saggezza pratica* – Dopo questa digressione, che riguardava la filosofia politica classica in generale, passo ora alla dottrina giusnaturalistica propria di Aristotele. È molto difficile stabilirne il carattere preciso, e parlo dell’argomento solo con grande cautela. L’unica dichiarazione tematica di Aristotele sul diritto naturale che esprima con certezza il suo punto di vista è rappresentato da un passo che copre appena una pagina dell’*Etica nicomachea* [cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1134 b, n.d.T.]. Le affermazioni sul diritto naturale nella *Retorica* vanno molto

commentators, Averroes and Thomas Aquinas, understood the passage in diametrically opposite ways. Before discussing the controversial issue, I have to clarify that aspect of Aristotle's natural right teaching regarding which there can be no doubt. Aristotle denies that there is a fundamental disproportion between natural right and the requirements of political society; he denies that political society essentially demands a fundamental compromise between reason and unreason. In this, as well as in many other respects, he opposes the divine madness of Plato and, by anticipation, the paradoxes of the Stoics in the spirit of his unrivaled exactness – that is to say, fidelity to the phenomena and sobriety. If Socratic and Platonic natural right is admittedly incompatible with political society, and man is admittedly by nature a political animal, as he gives us to understand, what is the use of considering that right (i.e., Socratic-Platonic) natural right? The basic difference between Plato and Aristotle would seem to be this: Plato never discussed any subject, be it political or biological or whatever else—but with a view to the Socratic question: “What is the right way of life?” And the right way of life is philosophic. Plato defines natural right with direct reference to the fact that the only truly just life is a life of philosophy. Aristotle, on the other hand, treats each of the various levels of human existence on its own terms. When he discusses justice, he discusses justice as everyone knows it, and especially as it is understood in political life, and he refuses to be drawn into the dialectical whirlpool that carries us beyond justice in the ordinary sense of the term towards a philosophic life. Again, Aristotle does not deny the ultimate right of that dialectical movement, but he asserts that the intermediate stages of the process, while not absolutely consistent, are sufficiently consistent to be described on their own terms, especially since these intermediate stages are of the utmost practical importance. In this spirit Aristotle says that natural right is a part of political right. This must be rightly understood. Not all natural right is political right. For example, the relation of justice that obtains between two complete strangers who meet on a deserted island is not one of political justice, and yet it is determined by natural right. What Aristotle suggests is that the most

probabilmente prese alla stregua di argomenti da lui raccomandati per uso retorico, e non come formulazioni del punto di vista propriamente aristotelico. *La difficoltà di quel passo cruciale dell'Etica è sufficientemente illustrata dal fatto che i due più celebri commentatori medievali, lo hanno inteso in modi diametralmente opposti.* Prima di discutere la controversia, devo chiarire quell'aspetto dell'insegnamento giusnaturalistico di Aristotele su cui non ci possono essere dubbi. *Aristotele nega che vi sia una sproporzione fondamentale tra il diritto naturale e le esigenze della società politica; nega che la società politica esiga essenzialmente un compromesso fondamentale tra ragione e irragionevolezza.* In questo punto, così come in molti altri, Aristotele, nello spirito della sua impareggiabile esattezza, ossia fedeltà ai fenomeni e sobrietà, si oppone alla “divina follia” di Platone e, per anticipazione, ai paradossi degli stoici. Se si ammette che il diritto naturale socratico e platonico è incompatibile con la società politica, e si ammette anche che l'uomo è per natura un animale politico, come egli stesso ci fa capire, che senso ha considerare quel diritto (ossia quello socratico-platonico) diritto naturale? La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele sembra essere questa. Platone non ha mai discusso alcun argomento, sia esso politico, biologico o altro, se non in vista della questione socratica: “Qual è il giusto modo di vivere?” E il modo di vivere giusto è quello filosofico. *Platone definisce il diritto naturale con riferimento diretto al fatto che l'unica vita veramente giusta è una vita di filosofia. Aristotele, invece, tratta ciascuno dei vari livelli dell'esistenza umana nei suoi propri termini.* Quando discute di giustizia, discute la giustizia quale tutti conoscono, e soprattutto come viene intesa nella vita politica, e si rifiuta di lasciarsi trascinare nel vortice dialettico che ci spinge oltre la giustizia nel senso ordinario del termine verso una vita filosofica. Di nuovo, Aristotele non nega il diritto ultimo di quel movimento dialettico, ma afferma che le fasi intermedie del processo, pur non essendo assolutamente coerenti, sono abbastanza coerenti per essere descritte nei loro propri termini, soprattutto perché queste fasi intermedie sono della massima importanza pratica. In questo spirito Aristotele dice che il *diritto naturale* è una parte del *diritto politico* [*“Del giusto in senso politico, poi, ci sono due specie, quella naturale e quella legale:*

fully developed form of natural right is that natural right that obtains among fellow citizens. Fellow citizens have many more things in common which fall within the province of justice than do any other people.

Up to this point, everything is clear. Immediately thereafter we are confronted with Aristotle's surprising assertion that all natural right is changeable and mutable. According to Thomas Aquinas, this statement must be taken with a qualification. The fundamental principles of natural right, the axioms from which the more specific axioms of natural right can be deduced, are universally valid and immutable. What is not universally valid are the more specific propositions. For instance, it is not always right to return deposits. We must not return a gun that a mad man has deposited with us. The Thomistic interpretation is based on the premise that there exists a *habitus*—which means having at our disposal—of practical principles, a *habitus* which may be called conscience, or more precisely, in Thomism, *synderesis*. The very terminology shows that this line of thought is alien to Aristotle. It is of patristic origin. In addition, Aristotle says explicitly that all right, or natural right, is changeable. He does not qualify that statement. Let us now look at the alternative version, the Averroist version, which is characteristic of the Islamic in general, as well as of the Jewish Aristotelians, and which was set forth within the Christian world by Marsilius of Padua in the 14th century, and presumably by all Christian or Latin Averroists. Averroes understands by natural right “conventional natural right” or, as Marsilius of Padua puts it, “Natural right is only quasi-natural right.” Actually it is conventional, but it is

*è naturale il giusto che ha dovunque la stessa validità, e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto; legale, invece, è quello che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito”, n.d.T.]. Questo deve essere correttamente compreso. Non tutti i diritti naturali sono diritti politici. Ad esempio, il rapporto di giustizia che si instaura tra due perfetti estranei che si incontrano su un'isola deserta non è un rapporto di giustizia politica, eppure è determinato dal diritto naturale. Ciò che Aristotele suggerisce è che la forma più sviluppata di diritto naturale è il diritto naturale che si instaura tra i concittadini. *I concittadini hanno molte più cose in comune che ricadono nell'ambito della giustizia di quante non ne abbiano individui tra loro estranei.**

Fino a questo punto, tutto è chiaro. Subito dopo ci troviamo di fronte alla sorprendente affermazione di Aristotele secondo cui *ogni diritto naturale è mutevole e variabile. Secondo Tommaso d'Aquino, questa affermazione va presa con una limitazione.* I principi fondamentali del diritto naturale, gli assiomi dai quali si possono dedurre gli assiomi più specifici del diritto naturale, sono universalmente validi e immutabili. Ciò che non è universalmente valido sono le proposizioni più specifiche. Ad esempio, non è sempre giusto restituire i depositi. Non dobbiamo restituire una pistola che un folle ha depositato presso di noi. L'interpretazione tomistica si basa sulla premessa che esiste un *habitus* (che significa “avere a nostra disposizione”) dei principi pratici, un *habitus* che può essere chiamato “coscienza morale”, o più precisamente, nel tomismo, *sindèresi*. La terminologia stessa mostra che questa linea di pensiero è estranea ad Aristotele. È di origine patristica. Inoltre, Aristotele afferma esplicitamente che *ogni* diritto, o diritto naturale, è mutevole. Egli non limita tale affermazione. Vediamo ora la versione alternativa, la versione averroista, che è caratteristica quella islamica in generale, così come degli aristotelici ebrei, e che è stata esposta nel mondo cristiano da *Marsilio da Padova* [1275-1342] nel XIV secolo, e presumibilmente da tutti gli averroisti cristiani o latini. Averroè intende per diritto naturale “diritto naturale convenzionale” o, come afferma Marsilio da Padova: “il diritto naturale è soltanto un diritto quasi

distinguished from positive right by the fact that it is based on universal, or rather ubiquitous conventions. The idea is this: In all civil societies certain views of right and wrong necessarily develop. They specify the minimum requirements of society. They correspond roughly to the second table of the Decalogue, but include the command of Divine worship. In spite of their universality and evident necessity, they are conventional for this reason: What society really needs are not immutable rules of conduct, for in certain situations the disregard of the basic rules may be needed for the preservation of society. But for pedagogic reasons, society is compelled to present these general rules as universally valid. Since the rules in question obtain normally, all teaching must proclaim these rules and not the rare exception. The effectiveness of the general rules depends on their being taught without qualification, without ifs and buts. But the omission of all qualifications, which makes the general rules effective, makes them at the same time untrue. The unqualified truths are not natural right but conventional right. Truths which in truth are utilitarian and only generally valid are conventionally presented as sacred and immutable.

The Averroistic view agrees with Aristotle insofar as it admits the mutability of all rules of justice, but it disagrees with Aristotle insofar as it denies the existence of natural right proper. How then can we find a safe middle road between these formidable opponents, Averroism and Thomism? I make this suggestion: When speaking of natural right, Aristotle does not think primarily, as both Thomas and Averroes do, of any general propositions, but rather of concrete decisions. All action is concerned with individual cases. Hence justice and natural right reside, as it were, rather in concrete decisions than in general rules. A just law which is the just solution of the problem peculiar to a given country at a given time is just to a higher degree than any general proposition of natural right which, because of its generality, may be positively misleading in a given case. In every human conflict, there exists the possibility of a just decision based on full consideration of all relevant

naturale". In realtà si tratta di un diritto convenzionale, che si distingue però dal diritto positivo per il fatto che si basa su convenzioni universali, o meglio, presenti ovunque. L'idea è questa: in ogni società civile si formano necessariamente certe concezioni del bene e del male, che definiscono i requisiti minimi della società. Esse corrispondono all'incirca alla seconda tavola del Decalogo, ma comprendono il comandamento del culto divino. Nonostante la loro universalità e la loro evidente necessità, *sono convenzionali per questo motivo: ciò di cui la società ha realmente bisogno non sono regole di condotta immutabili, perché in certe situazioni può essere necessaria l'inosservanza delle regole di base per la conservazione della società. Ma per ragioni pedagogiche, la società è costretta a presentare queste regole generali come universalmente valide.* Poiché le regole in questione sono quelle normalmente valide, ogni insegnamento deve proclamare queste regole e non la rara eccezione. L'efficacia delle regole generali dipende dal fatto che esse vengano insegnate senza riserve, senza se e senza ma. Ma l'omissione di ogni riserva, che rende efficaci le regole generali, le rende allo stesso tempo false. Le verità senza riserve non sono diritto naturale, ma diritto convenzionale. *Verità, che in realtà sono di carattere utilitario e valide solo in generale, vengano convenzionalmente presentate come sacre e immutabili.*

La tesi averroista è in accordo con Aristotele in quanto ammette la mutevolezza di tutte le regole di giustizia, ma non è d'accordo con lui in quanto nega l'esistenza del diritto naturale vero e proprio. Come trovare una via intermedia sicura tra questi formidabili oppositori, averroismo e tomismo? Propongo questo suggerimento. Quando parla di diritto naturale, Aristotele non pensa in primo luogo, come fa sia Tommaso, sia Averroè, ad una qualche proposizione generale, ma piuttosto a decisioni concrete. Ogni azione riguarda casi singoli. Quindi la giustizia e il diritto naturale risiedono, per così dire, più in decisioni concrete che in regole generali. Una legge giusta, che costituisce la giusta soluzione del problema specifico di un dato paese in un dato momento, è giusta in misura maggiore di qualsiasi proposizione generale di diritto naturale, la quale, a causa della sua generalità, può essere effettivamente fuorviante in un dato caso. *In ogni conflitto umano esiste la possibilità di*

factors and their respective weight, a decision as it were demanded by the situation. Such decisions, and nothing else, constitute natural right. But, one may object, in all concrete decisions general principles are involved, – those principles which Aristotle analyzed under the headings commutative and distributive justice, and these principles would seem to be universally valid. What then does Aristotle mean by saying that all natural right is mutable, or in other words, why does natural right reside in concrete decisions, rather than in general rules? There is a meaning of justice that is not exhausted by the principles of commutative and distributive justice. Before being the commutatively or distributively just, the just is the common good. The common good consists normally in what is required by commutative and distributive justice, or by the other virtues, but the common good comprises also the mere existence, the mere survival, the mere independence of the political society. Let us recall an extreme situation, a situation in which the mere existence or independence of the political society finds itself in clear and present danger. In extreme situations, there may be a conflict between the requirements of the self-preservation of society and the requirements of commutative and distributive justice. In such situations, and only in such situations, it can be said that the public welfare is the highest law, for in man the laws are silent, even in regard to the general rules of natural right. A decent society will not go to war but for a just cause, but what it will do during such a war will depend to a considerable extent on what the enemy, possibly an absolutely unscrupulous enemy, forces it to do. There are no assignable limits to what might be just reprisals. But war casts its shadow on peace. The most just society cannot survive without “intelligence,” which means without espionage. Espionage in its turn is impossible without a kind of suspension of certain general rules of natural right. Let us cover this necessity with a veil of charity. The crucial point is this, that political society requires that the normally valid rules of natural right are justly changed, that they are changed in accordance with natural right, in extreme situations, and Aristotle seems to contend that there is not a single rule of natural right which is not subject to this qualification.

*una giusta decisione basata sulla piena considerazione di tutti i fattori rilevanti e del loro rispettivo peso, una decisione quale la esige la situazione. Tali decisioni, e nient'altro, costituiscono diritto naturale.* Ma si potrebbe obiettare che in tutte le decisioni concrete sono coinvolti principi generali – quei principi che Aristotele analizzò sotto i titoli “giustizia commutativa” e “giustizia distributiva” [cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1131 a 10 – 1132 b 9, n.d.T.], e questi principi sembrano essere universalmente validi. Che cosa intende allora Aristotele dicendo che ogni diritto naturale è mutevole, o, in altre parole, *perché il diritto naturale risiede in decisioni concrete, piuttosto che in regole generali?* C'è un significato di giustizia che non si esaurisce nei principi di giustizia commutativa e distributiva. Prima di essere commutativamente o distributivamente giusto, il giusto è il bene comune. Il bene comune consiste *normalmente* in ciò che è richiesto dalla giustizia commutativa e distributiva, o da altre virtù. *Il bene comune, però, comprende anche la mera esistenza, la mera sopravvivenza, la mera indipendenza della società politica.* Pensiamo ad una *situazione estrema*, una situazione in cui la mera esistenza o indipendenza della società politica viene a trovarsi in chiaro e presente pericolo. In situazioni estreme, può esserci un conflitto tra le esigenze di autoconservazione della società e le esigenze di giustizia commutativa e distributiva. In tali situazioni, e solo in tali situazioni, si può dire che la salute pubblica è la legge più elevata, perché nell'uomo le leggi rimangono silenti, perfino rispetto alle regole generali del diritto naturale. Una società rispettabile non andrà in guerra se non per una giusta causa, ma ciò che farà durante tale guerra dipenderà in larga misura da ciò che il nemico, forse un nemico assolutamente senza scrupoli, la costringe a fare. Non ci sono limiti assegnabili a quelle che potrebbero essere giuste rappresaglie. Ma la guerra getta la sua ombra sulla pace. La società più giusta non può sopravvivere senza *intelligence*, il che significa senza spionaggio. Lo spionaggio, a sua volta, è impossibile senza una sorta di sospensione di alcune regole generali di diritto naturale. Copriamo questa necessità con un velo di carità. *Il punto cruciale è questo, che la società politica esige che le regole normalmente valide del diritto naturale siano giustamente cambiate, che siano cambiate secondo il*

Natural right is mutable because what is intrinsically just in a given situation depends on whether the situation is a normal or an emergency situation, and no general rule can be formulated which defines in advance the precise character of emergency situations. An emergency situation is one which an intelligent and conscientious statesman on the spot would judge to be one. Every dangerous external or internal enemy is inventive, to the extent that he is capable of transforming what on the basis of previous experience were considered normal situations, into emergency situations.

Natural right must be mutable in order to be capable of coping with the inventiveness of wickedness. As in all other interesting moral issues, there is no substitute for practical wisdom. What cannot be decided in advance by general rules, what can be decided in the critical moment only by the most competent persons on the spot, can be made visible as just, in retrospect, to all. The convincing discrimination between extreme actions that were just, and extreme actions that were unjust, is the highest duty of the true historian. The Aristotelian view of natural right is based ultimately on the distinction between the just and the noble. In many cases the just is noble and vice versa, but not universally. To pay one's debts is just, but not noble. To be justly punished is just, but not noble. Accordingly, the wise statesman who reluctantly bows to harsh necessity and orders harsh reprisals on a savage enemy acts justly but not nobly. Noble actions require, as Aristotle says, a certain equipment, without which equipment they are not possible. Hence, noble actions are not possible under all circumstances. Therefore, the requirements of nobility can be and are relatively inflexible, but we are obliged to act justly under all circumstances. Therefore, the requirements of justice have to be much more flexible in a situation in which there exists no alternative for men who are not of heroic virtue. In such a situation the demands of justice coincide with those of necessity. Consider the case of the two

*diritto naturale, in situazioni estreme, e Aristotele sembra sostenere che non esiste un'unica regola del diritto naturale che non sia soggetta a questa riserva.* Il diritto naturale è mutevole perché ciò che è intrinsecamente giusto in una data situazione dipende dal fatto che si tratti di una situazione normale o di una situazione di emergenza, e non può essere formulata nessuna regola generale che definisca in anticipo il carattere preciso delle situazioni di emergenza. Una situazione di emergenza è una situazione che uno statista intelligente e coscienzioso giudicherebbe in quel momento una situazione di emergenza. Ogni nemico esterno o interno pericoloso è ingegnoso, nella misura in cui è in grado di trasformare in situazioni di emergenza quelle che, sulla base dell'esperienza precedente, erano considerate situazioni normali.

Il diritto naturale deve essere mutevole per essere in grado di far fronte all'inventiva della malvagità. Come nel caso di ogni altra questione morale rilevante, *la saggezza pratica* [phrònesis, prudentia, n.d.T.] *non è sostituibile.* Ciò che non può essere deciso in anticipo da regole generali, ciò che può essere deciso nel momento critico solo dalle persone più competenti che si trovano lì in quel momento, retrospettivamente può essere reso visibile come giusto a tutti. Differenziare in modo convincente tra azioni estreme che erano giuste, e azioni estreme che erano ingiuste, è dovere più elevato del vero storico. La visione aristotelica del diritto naturale si basa in definitiva sulla *distinzione tra il giusto e il nobile.* In molti casi il giusto è nobile e viceversa, ma non è vero universalmente. Pagare i propri debiti è giusto, ma non è nobile. Essere puniti giustamente è giusto, ma non è nobile. Di conseguenza, l'uomo politico saggio che, piegandosi a malincuore alla dura necessità, ordina dure rappresaglie contro un nemico spietato agisce in modo giusto, ma non nobile. Le azioni nobili richiedono, come dice Aristotele, un certo equipaggiamento, senza il quale non sono possibili. Quindi, *le azioni nobili non sono possibili in ogni circostanza.* Pertanto, le esigenze della nobiltà possono essere, e sono, relativamente inflessibili, ma noi siamo obbligati ad agire con giustizia in ogni circostanza. Perciò, le esigenze della giustizia devono essere molto più flessibili in una situazione in cui non esistono alternative per uomini che

shipwrecked men clinging to a plank which can support only one of them. It is a recognition of the flexibility of natural right that makes it unnecessary to demand, as Plato did, the dilution of natural right. It is important that the difference between Aristotelian natural right and Machiavellian be clearly understood. Machiavelli denies natural right because he takes his bearings by the extreme situations. Furthermore, he feels no reluctance as regards the deviation from what is normally right. On the contrary he seems to derive no small enjoyment from their contemplation, and he is not concerned with the punctilious investigation of whether these deviations are really necessary or not. The true statesman in the Aristotelian sense, on the other hand, as distinguished from and opposed to Machiavelli, takes his bearings by the normal situation, and by what is normally right. And he reluctantly deviates from what is normally right only in order to save the cause of justice or humanity itself. No legal expression of this difference can be found. Its political importance would seem to be obvious. The two opposite extremes—cynicism and idealism—combined in order to blur it, and they have not been unsuccessful, for extremes are always simpler and easier to grasp than the right mean, which discloses itself only to mature discretion.

As regards Thomistic natural right, I must limit myself to a very few sentences. I can do this all the more readily since I know that there are a number of gentlemen on this campus, notably my colleague Mr. Kerwin, who are much more competent to discuss this subject than I am. Thomistic natural right may be described as a synthesis of Socratic-Platonic and of Aristotelian natural right. Thomas agrees with the Socratic-Platonic over against Aristotle as to the immutability of natural right, which means as to the fact that there are certain universally valid propositions of natural right, although there is a difference between Thomas and the Socratic-Platonic as to the content of these propositions. On the other hand, Thomas agrees with Aristotle over against Socrates

non sono di virtù eroica. *In una situazione del genere, le esigenze della giustizia coincidono con quelle della necessità. Si prenda in considerazione il caso dei due naufraghi aggrappati ad un asse che può sostenere solo uno di loro.* È un riconoscimento della flessibilità del diritto naturale, a render superflua la richiesta, avanzata da Platone, di diluire il diritto naturale. A questo proposito, è importante che *la differenza tra il diritto naturale aristotelico e l'insegnamento machiavelliano sia chiaramente compresa.* Machiavelli nega il diritto naturale perché si orienta in base alle situazioni estreme. Inoltre, non prova alcuna ritrosia riguardo alla deviazione da ciò che è normalmente giusto. Al contrario, egli sembra trarre non poco piacere dalla contemplazione di tali deviazioni, e non è interessato all'indagine meticolosa del fatto se esse siano realmente necessarie o meno. Il vero statista in senso aristotelico, invece, a differenza e in opposizione a Machiavelli, si orienta in base alla situazione normale, e a ciò che è giusto normalmente. E si discosta con riluttanza da ciò che è giusto normalmente solo per salvare la causa della giustizia o l'umanità stessa. Non si può trovare alcuna traduzione giuridica di questa differenza. La sua importanza politica parrebbe ovvia. I due estremi opposti – cinismo e idealismo –, combinati insieme per offuscare tale differenza, non hanno avuto successo, perché gli estremi sono sempre più semplici e più facili da cogliere del giusto mezzo, che si dischiude soltanto alla prudenza più matura.

**§ 8. Il giusnaturalismo tomistico – La sostituzione del “caso” con la “provvidenza divina” – Il giusnaturalismo moderno come reazione anti-teologica** – Per quanto riguarda il diritto naturale tomistico, devo limitarmi a poche parole. Posso farlo ancora più facilmente perché so che in questo campus ci sono alcuni signori, in particolare il mio collega Kerwin, che sono ben più competenti di me per discutere di questo argomento. Il diritto naturale tomistico può essere descritto come una sintesi del diritto naturale socratico-platonico e del diritto naturale aristotelico. Tommaso concorda con il diritto naturale socratico-platonico contro Aristotele in merito all'immutabilità del diritto naturale. Ciò significa che vi sono alcuni principi universalmente validi

and Plato as regards the fundamental harmony between natural right and civil society. But the Thomistic synthesis, as well as any other synthesis, comprises more than the elements supplied by its two antithetic opponents. The notion that made Thomism possible, and that is alien to the Socratic-Platonic as well as to Aristotle, is the inseparable connection of natural right with the personal God who created everything out of nothing. Divine omnipotence makes certain the ultimate triumph of justice, because it leads to the substitution of particular providence for the chance of the ancients. In particular, creation guarantees that natural law is sufficiently promulgated to all men, and therefore that it is absolutely obligatory on all men. Above all, natural reason can show, according to Thomas, the insufficiency of the natural goal or end of man, or that the ultimate end of man cannot consist in philosophic investigation, as all ancient philosophers thought. Thus natural reason creates at least a prejudice in favor of the need for a positive Divine law that completes or perfects natural law. The ultimate consequence of the Thomistic interpretation of natural right was then that natural right became practically inseparable not only from natural theology, which means from a natural theology which is in fact based on the Bible, but even from revealed theology. Modern natural right was partly a reaction to this absorption of natural right by theology. The modern effort was based on the premise, which would have been acceptable to the classics, that the moral principles have a greater evidence than the teachings even of natural theology, and therefore that natural right should be kept separate from theology and its controversies. The second important respect in which modern political thought may be said to have returned to the classics, in opposition to the Thomistic synthesis, is illustrated by such issues as the indissolubility of marriage and birth control. A work like Montesquieu's "Spirit of the Laws" can only be understood if one considers the fact that it is directed primarily against the Thomistic doctrine of natural right. Montesquieu tried to recover for statesmanship a latitude that had been considerably restricted by the Thomistic teaching. What Montesquieu's personal beliefs were will always remain controversial, but there can be no doubt

del diritto naturale, sebbene vi sia una differenza tra Tommaso e il diritto naturale socratico-platonico in merito al contenuto di tali proposizioni. D'altro canto, Tommaso concorda con Aristotele contro Socrate e Platone per quanto riguarda l'armonia fondamentale tra diritto naturale e società civile. Ma la sintesi tomistica, così come accade in ogni sintesi, contiene più degli elementi forniti dai suoi due oppositori antitetici. *La nozione che ha reso possibile il tomismo, e che è estranea sia al giusnaturalismo socratico-platonico sia a quello aristotelico, è la connessione inseparabile del diritto naturale con il Dio personale che ha creato tutto dal nulla. L'onnipotenza divina assicura il trionfo ultimo della giustizia, perché comporta la sostituzione della "provvidenza particolare" al "caso" degli antichi.* In particolare, la creazione garantisce che la legge naturale sia sufficientemente divulgata a tutti gli uomini, e quindi che sia per loro assolutamente obbligatoria. Soprattutto, la ragione naturale, secondo Tommaso, può mostrare l'insufficienza dello scopo o fine naturale dell'uomo; ovvero che il fine ultimo dell'uomo non può consistere, come pensavano tutti i filosofi antichi, nell'indagine filosofica. Così la ragione naturale crea almeno un pregiudizio a favore della necessità di una legge divina positiva che completi o perfezioni la legge naturale. *La conseguenza ultima dell'interpretazione tomistica del diritto naturale, dunque, fu che questo divenne quasi inseparabile, non soltanto dalla teologia naturale (cioè da una teologia naturale che in realtà si basa sulla Bibbia), ma anche dalla teologia rivelata. Il diritto naturale moderno è stato in parte una reazione a questo assorbimento del diritto naturale da parte della teologia.* Lo sforzo moderno si basò sulla premessa, che sarebbe stata accolta dai classici, che i principi morali hanno maggiore evidenza persino degli insegnamenti della teologia naturale, e quindi che il diritto naturale va tenuto separato dalla teologia e dalle sue controversie. Il secondo importante riguardo per cui si può dire che il pensiero politico moderno è tornato ai classici, in opposizione alla sintesi tomistica, è illustrato da questioni come l'indissolubilità del matrimonio e il controllo delle nascite. Un'opera come lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu può essere compresa solo se si tiene presente il fatto che essa è diretta principalmente contro la dottrina tomistica del diritto naturale.



as to the fact that what he explicitly teaches as a student of politics, and as politically defensible and right is nearer to Plato and Aristotle than to Thomas.

Montesquieu cercò di riguadagnare, per l'arte di governo (*statesmanship*), una latitudine che era stata notevolmente ristretta dall'insegnamento tomistico. Le convinzioni personali di Montesquieu rimarranno sempre controverse, ma non c'è dubbio sul fatto che quanto egli insegna esplicitamente come studioso di politica e come difendibile dal punto di vista politico e giuridico è più vicino a Platone e Aristotele che a Tommaso.

Quinto capitolo  
*Il diritto naturale moderno,  
la sua crisi e la svolta verso la storia*

Lecture VI *The Crisis of Modern Natural Right and the Turn Toward History*. The most famous and by far the most influential of the modern natural right teachers was no doubt John Locke. But Locke makes it particularly difficult for us to recognize how modern he is, how much he deviates from the tradition of natural right. He was an eminently prudent man and he reaped the reward of superior prudence: he was listened to by many people and he wielded a tremendous influence on men of affairs and on a large body of opinion. But it is of the essence of prudence to know that there is a time for speaking, and a time for silence. Acting in this spirit Locke had the good sense to quote only the right people, and to be silent about the wrong people, even if he had more in common, in the last analysis, with the wrong people than with the right ones. His authority seems to be Richard Hooker, the great Anglican divine—the judicious Hooker, as Locke called him. Hooker’s conception of natural right is fundamentally the Thomistic conception. The Thomistic conception in its turn goes back to the church fathers, who in their turn were disciples of the Stoics.

We are then confronted with an unbroken tradition of utmost respectability beginning with Socrates and leading to Locke, inclusive. But the moment we take the trouble of really confronting Locke’s teaching with that of Hooker, we become aware that, in spite of a broad agreement between Locke and Hooker regarding certain institutional consequences of natural right, the natural right concept of Locke is fundamentally different from that of Hooker. The natural right concept had undergone a change from Hooker to Locke. A real break in the tradition had occurred in the meantime, it couldn’t have been otherwise. For the period from Hooker to Locke witnessed the emergence of modern natural science, of non-teleological natural science, and

§ 1. *La nascita della scienza naturale moderna e la rottura di Hobbes con la tradizione giusnaturalistica classica* – Il più celebre e di gran lunga il più influente dei moderni maestri di diritto naturale è stato senza dubbio John Locke. Ma Locke ci rende particolarmente difficile riconoscere quanto egli sia moderno, quanto si discosti dalla tradizione del diritto naturale. Fu un uomo eminentemente prudente e raccolse la ricompensa di una superiore prudenza: fu ascoltato da molte persone e esercitò un'enorme influenza sugli uomini d'affari e su un ampio cerchio di opinioni. Ma è nell'essenza della prudenza sapere che c'è un tempo per parlare, e un tempo per il silenzio. Agendo in questo spirito, *Locke ebbe il buon senso di citare solo le persone giuste, e di tacere sulle persone sbagliate, anche se aveva più in comune, in ultima analisi, con le persone sbagliate che con quelle giuste*. La sua autorità sembra essere Richard Hooker [1544-1600], la grande divinità anglicana – il “giudizioso Hooker”, come lo chiamava Locke. La concezione del diritto naturale di Hooker è fondamentalmente la concezione tomistica. La concezione tomistica a sua volta risale ai padri della chiesa, a loro volta discepoli degli stoici. Ci troviamo quindi di fronte ad una tradizione ininterrotta della massima serietà, che inizia con Socrate e porta a Locke, compreso. Ma nel momento in cui ci prendiamo la briga di confrontare realmente l'insegnamento di Locke con quello di Hooker, ci rendiamo conto che, nonostante un ampio accordo tra Locke e Hooker su alcune conseguenze istituzionali del diritto naturale, il concetto di diritto naturale di Locke è fondamentalmente diverso da quello di Hooker. Il concetto di diritto naturale subì un cambiamento da Hooker a Locke. Non poteva essere altrimenti, visto che, *nel frattempo, si era verificata una vera e propria rottura della tradizione: nel periodo da Hooker a Locke, infatti, si fu spettatori della nascita della scienza naturale moderna, della scienza naturale*

therewith the destruction of the basis of traditional natural right, that basis being a teleological natural science. The man who was the first to draw, nay to see, the consequences of that momentous change of natural right, was Thomas Hobbes; that imprudent, impish, and iconoclastic extremist, who is yet so enjoyable a writer on account of his lucid and boyish straightforwardness, and never failing humanity. But Hobbes was punished for his recklessness by the Anglo-Saxon nations, and especially by the Carnegie Classics of International Law, who reprinted the work of many nonentities who had learned their decisive lessons from Hobbes, yet refused to reprint anything by Hobbes. In the Anglo-Saxon world Hobbes is still considered the black sheep in an otherwise respectable family. Yet he exercised an enormous influence on all subsequent political thought, on continental and even, incredible as it may seem, on Anglo-Saxon thought—and especially on Locke, the judicious Locke, who judiciously refrained from quoting him. To Hobbes we shall have to turn if we want to understand the specific character of modern natural right.

The work of Hobbes was decisively prepared by two earlier changes which might seem somehow to have been pre-destined to converge. The first is the work of Machiavelli, the second is the work of Galileo. Machiavelli had rejected the whole tradition of political philosophy proper, as useless or utopian, because it had taken its bearings by human excellence or virtue, or by how men ought to live. The right way of answering the question of the right order of society ought to be the realistic one that takes its bearings by how men actually live. This demand followed from Machiavelli's reflections on the formation or roots of civil society. All legitimacy has its roots in revolution or usurpation i.e., in illegitimacy. All moral orders have been established by morally questionable means. Civil society in general has its roots, not in justice, but in injustice. The founder of the greatest of all commonwealths, Rome, was a fratricide. The Bible had taught the same lesson. According to the Bible the first founder of a city was a man who was a fratricide, the first fratricide. But Machiavelli was attracted and spellbound by what the Bible considered a most terrifying warning, and

*non-teleologica, e quindi alla distruzione della base del diritto naturale tradizionale, base costituita da una scienza naturale teleologica. Colui che per primo ha tratto, anzi, ha visto le conseguenze di quel cambiamento epocale del diritto naturale, è stato Thomas Hobbes: questo estremista imprudente, empio e iconoclasta, che è ancora un autore così piacevole per la sua lucida e giovanile schiettezza, e che non ha mai mancato di umanità. Ma Hobbes fu punito per la sua temerarietà dai paesi anglosassoni, e soprattutto dalla collana dei "Carnegie Classics of International Law", che ristamparono l'opera di tante nullità che avevano imparato le proprie lezioni decisive da Hobbes, ma che si rifiutarono di ristampare qualsiasi cosa di Hobbes. Nel mondo anglosassone Hobbes è ancora considerato la pecora nera in una famiglia altrimenti rispettabile. Eppure, esercitò un'enorme influenza su tutto il successivo pensiero politico continentale e persino, per quanto incredibile possa sembrare, sul pensiero anglosassone – e soprattutto su Locke, il "giudizioso" Locke, che si astenne giudiziosamente dal citarlo. A Hobbes dobbiamo rivolgerci se vogliamo capire il carattere specifico del diritto naturale moderno.*

L'opera di Hobbes è stata preparata in modo decisivo da *due cambiamenti* precedenti che potrebbero sembrare in qualche modo predestinati a convergere. Il primo è costituito dall'*opera di Machiavelli*, il secondo dall'*opera di Galileo*. Machiavelli aveva respinto l'intera tradizione della filosofia politica vera e propria, come inutile o utopica, perché essa aveva tenuto conto dell'eccellenza umana o virtù, o di come gli uomini *devono* vivere. Il modo giusto per rispondere alla domanda sul giusto ordine della società deve essere quello realistico che si orienta in base a come gli uomini vivono *realmente*. Questa esigenza derivava dalle riflessioni di Machiavelli sulla formazione o radici della società civile. Ogni legittimità ha le proprie radici nella rivoluzione o usurpazione, cioè nell'illegittimità. Tutti gli ordini morali sono stati istituiti con mezzi moralmente discutibili. La società civile in generale ha le sue radici non nella giustizia, ma nell'ingiustizia. Il fondatore del più grande di tutti gli imperi (*commonwealths*), Roma, è stato un fratricida. La Bibbia aveva insegnato la stessa lezione. Secondo la Bibbia il primo fondatore di una città era un uomo che era un fratricida, il

he draws all conclusions from his basic conviction: that if civil society has its roots in injustice, civil society as such cannot aspire to being a just society. The foundation of civil society, the supreme case in politics, is repeated within civil society in all extreme situations. It is at this point that the Machiavellian revolution joins hands with the Galilean theories, with the foundation of modern natural science. Modern natural science is mechanistic and mathematical. It is a combination of Epicurean mechanistic physics with Platonic mathematical physics. Machiavelli's politics is a combination of Epicurean notions of the origin of civil society with the Platonic concern with the good order of society. Machiavelli's ancient and classical predecessors—think of the arguments of Glaucon, Callicles, Carneades—are concerned with the right life of the individual, but they are indifferent to the question of the right order of society. By combining the Epicurean or sophistic teaching regarding the origin of society, with the Platonic concern with the right order of society, Machiavelli became the originator of that characteristically modern position that may loosely be described as political idealism based on materialistic science. In Machiavelli's own case that combination led to the substitution of patriotism, or merely political virtue, for moral virtue and the contemplative life. It was a difficulty in the substitution of merely political virtue for moral virtue—the difficulty implied in Machiavelli's admiration for the wolfish policies of the Romans—that induced Hobbes to attempt the restoration of moral philosophy, and especially of natural right, on the plane of Machiavelli's realism. The predominant school of thought had defined natural right, or more generally, natural law, with a view to the natural end or perfection of man as a rational and social animal. What Hobbes attempted to do, on the basis of Machiavelli's fundamental objection to the utopian teaching of the tradition, if in opposition to Machiavelli's own solution, was to maintain the idea of natural law, or of the moral law, but to divorce it from the idea of man's perfection.

primo fratricida. Ma Machiavelli fu attratto e affascinato da quello che la Bibbia considerava un ammonimento tremendo, e trae tutte le conclusioni dalla propria convinzione fondamentale: che, se la società civile ha le sue radici nell'ingiustizia, la società civile in quanto tale non può aspirare ad essere una società giusta. *La fondazione della società civile, il caso supremo in politica, si ripete all'interno della società civile in tutte le situazioni estreme.* È a questo punto che la rivoluzione machiavelliana si congiunge con le teorie galileiane, con le fondamenta delle moderne scienze naturali. Le moderne scienze naturali sono meccanicistiche e matematiche. Si tratta di una combinazione di fisica meccanicistica epicurea con la fisica matematica platonica. La politica di Machiavelli è una combinazione di nozioni epicuree sull'origine della società civile con l'interesse platonico per il buon ordine della società. I predecessori antichi e classici di Machiavelli – si pensi agli argomenti di Glaucone, Callicle, Carneade – si occupano della giusta vita dell'individuo, ma sono indifferenti alla questione del giusto ordine della società. Combinando l'insegnamento epicureo o sofistico sull'origine della società, con l'interesse platonico per il giusto ordine della società, Machiavelli divenne il creatore di quella posizione tipicamente moderna che può essere vagamente descritta come *idealismo politico basato sulla scienza materialistica*. Nel caso di Machiavelli tale combinazione portò alla *sostituzione del patriottismo o virtù meramente politica alla virtù morale e alla vita contemplativa*. Fu una difficoltà nella sostituzione della virtù meramente politica alla virtù morale – la difficoltà insita nell'ammirazione di Machiavelli per la feroce politica dei romani – che indusse Hobbes a tentare il ripristino della filosofia morale, e soprattutto del diritto naturale, sul piano del realismo machiavelliano. La scuola di pensiero predominante aveva definito il diritto naturale, o più in generale la legge naturale, in funzione del fine naturale o perfezione dell'uomo come animale razionale e sociale. Ciò che Hobbes cercò di fare, sulla base dell'obiezione fondamentale di Machiavelli all'insegnamento utopico della tradizione, benché in opposizione alla soluzione stessa di Machiavelli, fu di *mantenere l'idea di legge naturale, o di legge morale, ma di separarla dall'idea di perfezione dell'uomo*.

Only if natural law has its roots, or rather its sufficient reason in how man actually lives, in something that is fully actual in all men or most men most of the time, can it be effectual or of practical value. Which means, the foundation of natural law must be found not in impotent reason but in an emotion, in the most powerful of all emotions; and according to Hobbes that emotion is the fear of death, and more particularly the fear of violent death at the hands of others. It is this emotion that expresses most clearly the most powerful of all drives, the desire for self-preservation. Now, if the desire for self-preservation or the fear of violent death is the root of natural right, of all justice, this means that the fundamental moral fact is not an obligation or duty but a right. All moral duties are derivative from the fundamental and inalienable right of self-preservation. Furthermore, all moral duties are only conditionally binding. They are binding only to the extent to which their performance does not endanger our self-preservation. But the right of self-preservation itself is unconditional or absolute. In technical language, by nature there exist only perfect rights, but no perfect duties; and finally, since natural right as distinguished from natural duty is the fundamental and absolute moral fact, the functions as well as the limits of civil society are to be defined in terms of natural right, as distinguished from duty or virtue or perfection. The state has a purpose, not of producing or promoting a virtuous life, but of safeguarding the natural rights of each, and the actions of the state find an absolute limit in these rights. Even a criminal justly condemned to death does not lose his natural right to kill the guards, and if need be anyone else, to escape from the electric chair. I cannot dwell on the obvious inadequacies of Hobbes' doctrine as he himself developed it. These inadequacies must not blind us to a much more important fact, namely, that Hobbes originated an entirely new type of doctrine, a type which one could call for want of a better term, the liberal doctrine. According to this type of doctrine, the fundamental facts are the rights and not the duties of men. Justice does not consist therefore in complying with standards that are independent of the wills of individuals, for example the just price, but

**§ 2. Il problema dell'efficacia della legge naturale e la paura della morte violenta** – La legge naturale può essere efficace ed avere valore pratico soltanto se ha le sue radici, o meglio, la sua ragione sufficiente nel modo in cui l'uomo vive *effettivamente*, in qualcosa che è pienamente attuale in tutti gli uomini o nella maggior parte degli uomini il più delle volte. Ciò significa che il fondamento della legge naturale deve essere trovato, non nella impotente ragione, bensì in un'emozione, nella più potente di tutte le emozioni: secondo Hobbes, questa emozione è la paura della morte, e più in particolare *la paura della morte violenta per mano di altri*. È questa emozione, ad esprimere nel modo più chiaro la più potente di tutte le pulsioni, il *desiderio di autoconservazione*. Ora, se il desiderio di autoconservazione o la paura della morte violenta è la radice del diritto naturale, di tutta la giustizia, ciò significa che *il fatto morale fondamentale non è un obbligo o dovere, ma un diritto*. Tutti i doveri morali sono derivati dal fondamentale e inalienabile diritto all'autoconservazione. Inoltre, tutti i doveri morali sono vincolanti solo a determinate condizioni. Essi sono vincolanti solo nella misura in cui il loro adempimento non mette in pericolo la nostra autoconservazione. Ma il diritto all'autoconservazione in se stesso è incondizionato o assoluto. Nel linguaggio tecnico: *per natura esistono solo diritti perfetti, ma non doveri perfetti*; e infine, poiché il *diritto naturale*, in quanto distinto dal *dovere naturale*, è il fatto morale fondamentale e assoluto, le funzioni così come i limiti della società civile devono essere definiti in termini di *diritto naturale, in quanto distinto dal dovere o virtù o perfezione*. Lo Stato ha lo scopo non di produrre o promuovere una vita virtuosa, ma di salvaguardare i diritti naturali di ciascuno, e le azioni dello Stato trovano un limite assoluto in questi diritti. Anche un criminale giustamente condannato a morte non perde il suo diritto naturale di uccidere le guardie e, se necessario, di sfuggire alla sedia elettrica. Non posso soffermarmi sulle evidenti manchevolezze della dottrina di Hobbes, così come lui stesso l'ha elaborata. Questi difetti non devono farci dimenticare un fatto di gran lunga più importante, vale a dire, che Hobbes ha dato origine a un tipo di dottrina del tutto nuovo, un tipo di

in granting to others the same rights which one claims for himself. For example, a man who has a great natural talent for acquisition of wealth is just if he grants to those less gifted in this respect the same right to unlimited acquisition that he claims for himself. His justice is not impaired by the fact that he is a ruthless competitor, provided he grants to others the same right to ruthless competition that he claims for himself. Justice is not defined by an objective and substantive norm but by an agreement among the members of the society. Justice ceases to be material justice, it becomes purely formal. The final formulation of this view is Rousseau's concept of the general will. The general will, that is, the will of society, is a substitute for substantive natural law. No appeal from the general will to natural right can be justified. The general will is sacrosanct for no other reason than because it imposes the same demands equally on all. The content of these demands is irrelevant. The basis of Rousseau's teaching is the same as that of Hobbes, the natural right of self-preservation. No change in moral orientation has been more important than the shift of emphasis from natural duties or the duties of man to natural right or the rights of man. A comparison of Locke's doctrine with that of Hooker would show that this precisely is the decisive difference between Hooker and Locke. Hooker, like Thomas Aquinas, puts all emphasis on men's duties, whereas Locke puts the emphasis on a man's natural rights.

Another element of Hobbes' basic reasoning must be considered in this context. If everyone has by nature the right to self-preservation he has to have all means conducive to self-preservation. This means, in the first place, the right to all proper means. Man does not have the right to all things, but only to those things that are really needed for his self-preservation. At this point the great question arises: "Who is to be the

dottrina che si potrebbe chiamare, per mancanza di un termine migliore, *dottrina liberale*. Secondo questo tipo di dottrina, i fatti fondamentali sono i diritti e non i doveri degli uomini. *La giustizia non consiste quindi nel rispettare criteri indipendenti dalla volontà degli individui, ad esempio il giusto prezzo, ma nel concedere agli altri gli stessi diritti che si rivendica per se stessi*. Ad esempio, un uomo che ha un grande talento naturale per l'acquisizione di ricchezza è giusto se concede a chi è meno dotato in questo senso lo stesso diritto all'acquisizione illimitata che rivendica per se stesso. *La sua giustizia non è compromessa dal fatto che egli è un concorrente spietato, a condizione che conceda agli altri lo stesso diritto alla concorrenza spietata che egli stesso rivendica per se stesso*. La giustizia non è definita da una norma oggettiva e sostanziale, ma da un accordo tra i membri della società. La giustizia cessa di essere *giustizia materiale*, diventa *puramente formale*. La formulazione finale di questo punto di vista è il concetto di *volontà generale di Rousseau*. *La volontà generale, cioè la volontà della società, è un sostituto del diritto naturale sostanziale*. Nessun appello dalla volontà generale al diritto naturale può essere giustificato. La volontà generale è sacrosanta solo perché impone le stesse richieste a tutti allo stesso modo. Il contenuto di queste richieste è irrilevante. *La base dell'insegnamento di Rousseau è la stessa di Hobbes, il diritto naturale all'autoconservazione*. Nessun cambiamento nell'orientamento morale è stato più importante dello spostamento dell'accento dai doveri naturali o dai doveri dell'uomo al diritto naturale o ai diritti dell'uomo. Un confronto tra la dottrina di Locke e quella di Hooker dimostrerebbe che proprio questa è la differenza decisiva tra i due. Hooker, come Tommaso d'Aquino, mette l'accento sui doveri degli uomini, mentre Locke lo mette sui diritti naturali dell'uomo.

**§ 3. Il primato del consenso sulla saggezza e il primato dell'individuo sulla società – La moderna dottrina anti-teologica dello stato di natura** – Un altro elemento del ragionamento di base di Hobbes deve essere considerato in questo contesto. Se ognuno ha per natura il diritto all'autoconservazione, deve avere tutti i mezzi che favoriscono l'autoconservazione. Ciò implica, in primo luogo, il diritto a tutti i mezzi

judge of what means are proper?" The classics would have said the natural judge is a man of practical wisdom, a wise man. Hobbes finds fault with this decision. He does not so much question the superior wisdom of the wise man, but he questions the wise man's interest in or concern with the self-preservation of the fool. The fool may be a poorer judge of what is conducive to his self-preservation but he is most seriously concerned with his self-preservation. Therefore, if every man has a natural right to his self-preservation, he has to be allowed to be the sole judge of the proper means. Thus the fundamental objection to equalitarian natural right is overcome by Hobbes and it leads to the following consequences. In both the classical and the modern scheme the solution of the political problem consists in a synthesis, that is meant to satisfy the requirements of wisdom on the one hand, and the requirements of consent or freedom on the other. But whereas in the classical scheme the priority was assigned to wisdom, in the modern scheme the priority is assigned to consent or freedom. The tradition which Hobbes opposed assumed that man can reach his perfection only in and through civil society, and therefore that civil society is, strictly speaking, prior to the individual. And from this the tradition was led to the conclusion that the primary moral facts are duties and not rights. Natural rights came to sight in the pre-modern era, if they did come to sight, only as derivative and conditional. The primacy of natural right required the denial of the thesis that civil society is prior to the individual; or, positively expressed, it required the assertion that there is a state of nature. It is only since Hobbes that the doctrine of natural right is essentially a doctrine of the state of nature. Most earlier thinkers had granted that civil society is in fact preceded by a pre-political life but, whatever the text book may say, they had not conceived of the pre-political life in terms of a state of nature. Prior to Hobbes the term "state of nature" was at home in Christian theology rather than in political philosophy. The state of nature was distinguished especially from the state of grace, and it was subdivided into the state of pure nature and the state of fallen or corrupted nature. Hobbes dropped this subdivision, and he replaced the distinction between the state of nature and the state

adeguati. L'uomo non ha diritto a tutte le cose, ma solo a quelle cose che sono realmente necessarie alla sua autoconservazione. *A questo punto sorge la grande domanda: "chi deve essere colui che giudica quali mezzi sono appropriati?"* I classici avrebbero detto che il giudice naturale è un uomo di saggezza pratica, un uomo saggio. *Hobbes è insoddisfatto di questa soluzione. Egli mette in discussione, non tanto la superiore saggezza dell'uomo saggio, quanto invece l'interesse o la preoccupazione dell'uomo saggio per l'autoconservazione dello stolto.* Lo stolto potrà forse essere un giudice peggiore riguardo a ciò che favorisce la propria autoconservazione, ma è più seriamente *interessato* ad essa. Pertanto, se ogni uomo ha un diritto naturale alla propria autoconservazione, egli deve poter essere l'unico giudice dei mezzi adeguati. In questo modo, Hobbes supera l'obiezione fondamentale al diritto naturale egualitario, e porta alle seguenti conseguenze. Sia nello schema classico che in quello moderno, la soluzione del problema politico consiste in una sintesi, che mira a soddisfare le esigenze di saggezza da un lato, e le esigenze di consenso o libertà dall'altro. Ma, mentre nello schema classico la priorità era assegnata alla saggezza, nello schema moderno *la priorità è assegnata al consenso o libertà.* La tradizione alla quale Hobbes si opponeva muoveva dal presupposto che l'uomo può raggiungere la propria perfezione solo nella, e per il tramite della, società civile, e quindi che la società civile è, in senso stretto, prioritaria rispetto all'individuo. E da ciò la tradizione è stata condotta a concludere che i fatti morali primari sono i doveri e non i diritti. Nell'era premoderna, i diritti naturali [dell'individuo, n.d.T.] sono venuti alla luce, se mai sono venuti alla luce, solo come diritti derivati e condizionati. Il primato del diritto naturale [individuale, n.d.T.] richiedeva la negazione della tesi secondo cui la società civile è prioritaria rispetto all'individuo; oppure, espresso positivamente, richiedeva l'affermazione che esiste uno stato di natura. *È solo a partire da Hobbes, che la dottrina del diritto naturale diventa essenzialmente una dottrina dello stato di natura.* La maggior parte dei pensatori precedenti aveva concesso che la società civile è di fatto preceduta da una vita pre-politica, ma, nonostante quel che si legge al riguardo nei manuali di storia della filosofia, non aveva concepito la vita

of grace by the distinction between the state of nature and the state of civil society. Hobbes, in so doing, denied, if not the fact, at any rate the importance of the fall of man, and accordingly asserted that what is needed for remedying the deficiency or inconveniences of the state of nature is not divine grace but strong and orderly human government. This anti-theological implication of the concept of the state of nature can only with difficulty be separated from its intra-political meaning, which is the primacy of rights as distinguished from duties. Civil society achieves its primary, if not its sole function, in safe-guarding these natural rights. Accordingly, what is needed is not so much the formation of character as the devising of the right kind of institutions. From Hobbes' point of view: "When commonwealths come to be dissolved by intestine disorder, the fault is not in men as they are the matter, but as they are the makers and orderers of them." That is to say, man as maker of civil society can solve once and for all the problem inherent in man as the matter of civil society. As Kant expressed it more than a century later it is not true that the erection of the best society requires a nation of angels. No, the best society can be established in a nation of devils provided they have sense. That is to say, provided they follow enlightened self-interest.

Machiavelli's doctrine can be expressed as follows: Let us dismiss this impractical and utopian society, let us try to discover a sound order of society whose actualization is probable, not to say certain. In the hands of the modern natural right teachers, Machiavelli's suggestion took on the following form: Let us replace the quest for the best regime with the quest for the legitimate regime, for whereas the best regime is

pre-politica in termini di stato di natura. Prima di Hobbes il termine "stato di natura" era di casa nella teologia cristiana piuttosto che nella filosofia politica. Lo stato di natura si distingueva soprattutto dallo *stato di grazia*, e si suddivideva in *stato di natura pura* e *stato di natura decaduta o corrotta*. Hobbes ha lasciato cadere questa suddivisione e ha sostituito la distinzione *stato di natura/stato di grazia* con la distinzione *stato di natura/stato della società civile*. Così facendo, Hobbes ha negato, se non il fatto, in ogni caso l'importanza della dottrina biblica del peccato originale e, di conseguenza, ha affermato che ciò che è necessario per rimediare alla carenza o agli inconvenienti dello stato di natura non è la grazia divina, ma un governo umano solido e ordinato. *Questa implicazione anti-teologica del concetto di "stato di natura" può difficilmente essere separata dal suo significato intra-politico, che è il primato dei diritti in quanto distinti dai doveri*. La società civile raggiunge la sua funzione primaria, se non unica, nella salvaguardia di questi diritti naturali. Di conseguenza, ciò che serve è, non tanto l'educazione del carattere morale, quanto l'elaborazione del giusto tipo di istituzioni. Dal punto di vista di Hobbes: "Se gli Stati (*commonwealths*) vengono ad essere dissolti da disordine intestino, la colpa non è negli uomini in quanto ne sono la materia, ma in quanto ne sono i creatori e gli ordinatori". Cioè, l'uomo come creatore della società civile può risolvere una volta per tutte il problema inerente all'uomo come *materia* della società civile. Come Kant ha affermato più di un secolo dopo, non è vero che, per erigere società migliore, occorra una nazione di angeli [ossia di esseri moralmente buoni, n.d.T.]. No, la migliore società può essere stabilita in una nazione di diavoli, purché questi abbiano buon senso. Vale a dire, a condizione che seguano un interesse personale illuminato.

**§ 4. La verità effettuale machiavelliana e la coincidenza di teoria e prassi: il dottrinarismo moderno** – La dottrina di Machiavelli può essere espressa come segue: dimentichiamo questa società impraticabile e utopica, cerchiamo di scoprire un solido ordine sociale la cui realizzazione è probabile, per non dire certa. Nelle mani dei moderni maestri di diritto naturale, il suggerimento di Machiavelli ha assunto la



admittedly almost utopian, legitimate regimes are everywhere practical. That is to say, let us establish, on the basis of the new natural right of the inalienable rights of each individual, that social order, sufficiently defined by natural right, that can alone claim to be a just order in all cases, regardless of circumstances. Let us replace the idea of the best regime, which does not and is not meant to supply an answer to the question of what is a just order here and now. Let us replace that idea by the idea of the just order which answers the fundamental political question regardless of place and time. In other words, whereas, according to the classics, political theory was in need of being supplemented by the practical wisdom of the statesmen on the spot, the new type of political theory as such solved the crucial practical problem, – the problem of what order is just here and now. In the decisive aspect there was no longer any need for statesmanship, as distinguished from political theory. We may call this type of thinking “doctrinarism,” and we shall venture to say that doctrinarism made its first appearance in political theory – for lawyers are altogether in a class by themselves – in the 17th century. Its external sign was the splitting up of political philosophy or political theory in the old sense, into a natural constitutional law or natural constitutional right on the one hand, and the Machiavellian “reason of state” type of political science on the other. It is in the spirit of the 17th-18th century natural constitutional law that, to mention one case, Thomas Paine declared democracy to be not only the best regime but the only legitimate regime. And it is in the same spirit that even today, when the insistence on the unique character of each moral situation has become almost an obsession, that quite a few people, and especially those who ridicule all universal principles, and see nothing but unique situations, rebel a priori against the notion that, given this unique world situation, and unique circumstances of Turkey, Portugal, Yugoslavia, etc., the regimes of the types Kemal, Salazar, Tito, etc., might be lesser evils than all practicable alternatives, and therefore justly be tolerated and even assisted. For natural constitutional law leads to the consequence that the crucial difference between what is best, and therefore not always possible, and what may be justly done under

forma seguente: sostituiamo la ricerca del regime migliore con la ricerca del regime legittimo, giacché, laddove il regime migliore è certamente quasi utopico, i regimi legittimi sono ovunque praticamente effettivi. Vale a dire, stabiliamo, sulla base del nuovo diritto naturale, diritti inalienabili di ogni individuo, quell'ordine sociale, sufficientemente definito dal diritto naturale, che da solo può pretendere di essere *un ordine giusto in tutti i casi, indipendentemente dalle circostanze*. Sostituiamo l'idea del regime migliore, che non fornisce e non intende fornire una risposta alla domanda su cosa sia un ordine giusto *qui e ora*, con l'idea dell'ordine giusto che risponde alla questione politica fondamentale *indipendentemente dal luogo e dal tempo*. In altre parole, mentre, secondo i classici, la teoria politica aveva bisogno di essere integrata dalla saggezza pratica [*phrónesis, prudentia*, n.d.T.] degli uomini politici sul campo, *il nuovo tipo di teoria politica risolve*, in quanto *teoria politica*, il problema *pratico* cruciale: il problema di *quale ordine sia giusto qui e ora*. Nell'aspetto decisivo, non ci fu più bisogno della *capacità politica (statesmanship)* in quanto distinta dalla *teoria politica*. Possiamo chiamare *dottrinarismo* questo tipo di pensiero, e ci azzardiamo a dire che il dottrinarismo ha fatto la sua prima apparizione nella teoria politica non prima del XVII secolo (fatta astrazione dalla storia della giurisprudenza, perché i giuristi sono una classe del tutto a sé stante). Il suo segno esterno è stata la scomposizione della filosofia politica o “teoria politica” in senso antico [*politiké episteme, philosophia civilis*, n.d.T.], da un lato, nella *legge costituzionale naturale* o *diritto costituzionale naturale* e, dall'altro, nel tipo di scienza politica ispirato alla *ragione di stato* machiavelliana. È nello spirito della legge costituzionale naturale del XVII-XVIII secolo che, per citare un caso, Thomas Paine [1737-1809] ha dichiarato la democrazia non solo il miglior regime, ma l'unico regime legittimo. Ed è nello stesso spirito che ancora oggi, quando l'insistenza sul carattere unico di ogni situazione morale è diventata quasi un'ossessione, non poche persone, e specialmente coloro che ridicolizzano tutti i principi universali, e non vedono altro che situazioni uniche, si ribellano a priori all'idea che, data questa situazione mondiale unica, e date le circostanze uniche di Turchia, Portogallo, Jugoslavia,

more or less unfavorable circumstances—that this difference, which is the indispensable condition for all sound statesmanship, becomes obsolete.

I have tried to indicate how powerful the impact of modern natural right is even on present day thought, but it must be added immediately that modern natural right affects present day thought not qua natural right, but rather as an almost undefinable ingredient of the moral climate of our time—for in present day thought natural right has been replaced by history. My final task in these lectures will be to sketch the manner in which the historical approach of the 19th and 20th centuries emerged out of the crisis of modern natural right. I shall try to illustrate this process by one example, the example of Rousseau. Rousseau arrived at his position by whole-heartedly accepting and thinking through to its ultimate conclusion the basic premise of Hobbes, namely the primacy and sufficiency of the right of self-preservation, or, what amounts to the same thing, the idea of the state of nature as the state characterized by the absence, not only of society, but even of sociability. He deviates from Hobbes for the same reason for which he deviates from all previous political philosophers: “the philosophers who have examined the foundations of society have all of them felt the necessity to go back to the state of nature, but not one of them has arrived there.” All of them have painted civilized man while claiming to paint natural man, or man as he is in the state of nature. Hobbes as well as all others attempted to establish the character of natural man by looking at man as he is now. This procedure was intelligible and defensible as long as one accepted the view that man is by nature social. On this basis one was justified in drawing the line between the natural

etc., i regimi [dispotici, n.d.T.] di Kemal [1881-1938], Salazar [1889-1970], Tito [1892-1980] etc., potrebbero essere mali minori rispetto ad ogni alternativa possibile, ed essere quindi tollerati e persino sostenuti con giustizia. Infatti, il diritto costituzionale naturale porta alla conseguenza che la differenza cruciale tra ciò che è meglio, e quindi non sempre possibile, e ciò che può essere fatto giustamente in circostanze più o meno sfavorevoli – che questa differenza, che è la condizione indispensabile per ogni solida competenza politica (*statesmanship*), diventa superflua.

§ 5. *L'emergere dell'approccio storico dalla crisi del diritto naturale moderno: l'infedele fedeltà di Rousseau a Hobbes* – Ho cercato di indicare quanto forte sia l'influenza del diritto naturale moderno anche sul pensiero contemporaneo, ma bisogna aggiungere immediatamente che il diritto naturale moderno influisce sul pensiero contemporaneo, non in quanto diritto naturale, ma, piuttosto, come un ingrediente quasi indefinibile del clima morale della nostra epoca, giacché nel pensiero contemporaneo il diritto naturale è stato sostituito dalla storia. Il mio ultimo compito in queste lezioni sarà quello di delineare il modo in cui l'approccio storico del XIX e XX secolo è emerso dalla crisi del diritto naturale moderno. Cercherò di illustrare questo processo con un esempio: l'esempio di Rousseau. Rousseau giunse alla propria maturità accogliendo sinceramente e pensando fino alla sua conclusione finale la basilare premessa di Hobbes, cioè il primato e la sufficienza del diritto all'auto-conservazione o – che equivale alla stessa cosa – l'idea dello stato di natura come stato caratterizzato dall'assenza, non solo della società, ma anche della socievolezza. Si discosta da Hobbes per lo stesso motivo per cui si discosta da tutti i precedenti filosofi politici: “I filosofi che hanno esaminato le fondamenta della società hanno tutti avvertito la necessità di tornare allo stato di natura, ma nessuno di loro è vi è arrivato”. Tutti non hanno fatto altro che dipingere l'uomo civilizzato pur sostenendo di star dipingendo l'uomo naturale, o l'uomo come è nello stato di natura. Hobbes, così come tutti gli altri, ha cercato di stabilire il carattere dell'uomo naturale guardando l'uomo come è ora. Questo procedimento

and the conventional by identifying the conventional with what is directly and explicitly established by positive law or convention. One could take it for granted that at least all sentiments that grow in man independently of the fiat of society are natural. The situation changes radically when one accepts Hobbes' critique of traditional natural law. Once one denies, with Hobbes, that man by nature is sociable, one has to consider the possibility that many things that grow in man as we observe him, are due to the subtle and indirect influence of society, and for that reason not natural. Rousseau deviates from Hobbes because he accepts Hobbes' principle. Hobbes is grossly inconsistent because on the one hand he denies that man is by nature social, and on the other hand he tries to establish the natural constitution of man by referring to his experience of man, which is the experience, of course, of social man.

I think this criticism of Hobbes by Rousseau is absolutely justified. On the basis of the premise that natural man is social, Rousseau attempts to reconstruct the state of nature or the natural constitution of the human mind by using the following criterion: Those types of mental acts that presuppose society do not belong to man's natural constitution. Proceeding in this manner he arrives by impeccable logic at the conclusion that man is by nature good. But another conclusion, or rather another formulation of the same conclusion, is more important in our present context, namely: "It is not so much the understanding that constitutes the specific difference of man among the animals, as his quality of a free agent." A truly epoch-making re- definition of man. Rousseau goes on to say however that this definition is exposed to doubt and he therefore replaces freedom by perfectibility. Man is by nature not the rational animal, but is almost infinitely perfectible. That is to say the infinite malleable animal. We have arrived right at the threshold of present-day social science. Rousseau contends that reason itself is acquired. To have reason means to have "general ideas." But general

era comprensibile e poteva esser difeso finché si accettava l'idea che l'uomo è per natura sociale. Su questa base è sembrato giustificato tracciare il confine tra il naturale e il convenzionale identificando il convenzionale con ciò che è direttamente ed esplicitamente stabilito da leggi o convenzioni positive. Si potrebbe dare per scontato che siano naturali almeno tutti quei sentimenti che crescono nell'uomo indipendentemente dai decreti della società. La situazione cambia radicalmente quando si accetta la critica di Hobbes alla legge naturale tradizionale. Una volta che si sia negato, con Hobbes, che l'uomo è per natura socievole, si deve considerare la possibilità che molti aspetti dell'uomo quale lo osserviamo sono dovuti all'influenza sottile e indiretta della società, e per questo motivo non sono naturali. *Rousseau si discosta da Hobbes perché accetta il principio di Hobbes.* Hobbes è gravemente incoerente perché, da un lato, nega che l'uomo è per natura sociale e, dall'altro, cerca di stabilire la costituzione naturale dell'uomo facendo riferimento alla sua propria esperienza dell'uomo, che è, ovviamente, l'esperienza dell'uomo sociale.

*Penso che questa critica di Rousseau nei confronti di Hobbes sia assolutamente giustificata.* Trovandosi egli stesso collocato sulla base della premessa che l'uomo naturale è sociale, Rousseau cerca di ricostruire lo stato di natura, o la costituzione "naturale" della mente umana, ricorrendo al seguente criterio: quei tipi di atti mentali che presuppongono la società non appartengono alla costituzione "naturale" dell'uomo. Procedendo in questo modo si arriva con una logica impeccabile alla conclusione che l'uomo è per sua natura buono. Ma, nel presente contesto, è importante un'altra conclusione, o meglio, un'altra formulazione della medesima conclusione: *a costituire la differenza specifica dell'uomo rispetto agli animali, è, non tanto la conoscenza, quanto la sua qualità di agente libero.* Si tratta di una vera e propria ridefinizione epocale dell'uomo. Rousseau va però oltre, osservando che questa definizione è esposta al dubbio e sostituendo perciò la libertà con la perfettibilità. L'uomo non è per natura l'animale razionale, ma è quasi infinitamente perfettibile. Cioè, *l'uomo è l'animale malleabile all'infinito: eccoci alla soglia della scienza sociale contemporanea.* Rousseau sostiene che

ideas as distinguished from memory or the imagination are not the products of a natural or unconscious process. They presuppose definitions, they owe their being to definitions, hence general ideas presuppose language, and since language is admittedly not natural, reason itself cannot be natural. Now, the salient point in Rousseau's thesis is not the denial of the natural character of reason, but the ground of the denial. "General ideas" owe their being not to a natural process, but to a conscious construction, and that construction and it alone leads to truth. In opposition to all nomination Rousseau contends that the general ideas are not confused but clear—clearer than any other ideas. That is to say, clear knowledge of the truth requires a break with the naturally formed ideas, or with the world of common sense, or with the trust in the natural working of the human mind. The underlying view can be stated as follows: Knowledge based on the natural working of the human mind remains exposed to doubt. Pre-modern philosophy or science which did not question the reliability of the natural working of the mind was therefore always accompanied by skepticism, and hence not genuine science. To arrive at genuine science one has to find the beginning that is not exposed to any doubt. Only such thoughts are not exposed to any doubt as are absolutely within the power of the human mind. But only such thoughts whose truth depends on the human mind alone—that is to say, only the conscious and artificial products of the human mind—meet this condition. This dogmatism based on the most extreme skepticism was a serious temptation for anyone who was satisfied that teleological physics had failed, and therefore that a materialistic mechanistic physics was inevitable. But we have been informed by Plato and Aristotle about the skeptical consequences of materialism. The possibility of materialistic natural science could be guaranteed however without assumption of a soul or mind irreducible to matter, provided that one could show that man is able to establish an absolute beginning of science that would not be threatened by the fortuitous consequences of blind and aimless processes, an absolute beginning whose pre-history in terms of its mechanical or psychological causation would be utterly irrelevant. These absolute beginnings are the

la ragione stessa è una acquisizione. Possedere la ragione significa avere *idee generali*. Ma le idee generali, in quanto distinte dalla memoria o dall'immaginazione, non sono il prodotto di un processo naturale o inconscio. Esse presuppongono definizioni, devono il loro essere a definizioni. Quindi, le idee generali presuppongono il linguaggio, e poiché il linguaggio non è certo naturale, la ragione stessa non può essere naturale. Ora, *il punto saliente della tesi di Rousseau non è la negazione del carattere naturale della ragione, ma la base o motivo (ground) di tale negazione*. Le idee generali devono il loro essere, non ad un processo naturale, ma ad una costruzione cosciente, e questa costruzione, e solo essa, conduce alla verità. In opposizione a tutte le denominazioni individuali, Rousseau sostiene che le idee generali non sono confuse, ma più chiare di qualsiasi altra idea. Vale a dire, la conoscenza chiara della verità richiede una rottura con le idee formatesi naturalmente, o con il mondo del buon senso, o con la fiducia nel funzionamento "naturale" della mente umana. Il quadro di fondo può essere definito come segue: la conoscenza basata sul funzionamento "naturale" della mente umana rimane esposta al dubbio. La scienza o filosofia premoderna, proprio perché non metteva in dubbio l'affidabilità del funzionamento "naturale" della mente, era sempre accompagnata da scetticismo, e quindi non era una vera e propria scienza. Per arrivare alla vera scienza bisogna trovare un inizio che non è suscettibile di dubbio. *Indubitabili sono soltanto quei pensieri che si trovano assolutamente in potere della mente umana*. Ma solo quei pensieri la cui verità dipende unicamente dalla mente umana – cioè *soltanto i prodotti coscienti e artificiali della mente umana* – soddisfano questa condizione. Questo dogmatismo basato sullo scetticismo più estremo era una seria tentazione per chiunque fosse convinto che la fisica teleologica avesse fallito, e quindi che una fisica meccanicistica materialistica fosse inevitabile. Ma siamo stati avvertiti da Platone e Aristotele sulle conseguenze scettiche del materialismo. La possibilità della scienza naturale materialistica poteva comunque essere garantita senza assumere un'anima o mente irriducibile alla materia, a condizione che si potesse dimostrare che l'uomo è in grado di stabilire un inizio assoluto della scienza che non venga minacciato dalle

basic definitions. They are meant to create an island exempt from the flux of the mechanical processes. Only the anticipatory revolt against the materialistically understood nature could make possible the science of such nature. The assertion of man's "creativity," or of "a hitherto little known spontaneity" of the human mind was the inevitable supplement of the materialistic science that was informed by Aristotle and Plato about the limitation of materialism.

I return to Rousseau's argument. If Rousseau does not believe that reason belongs to man's natural constitution, how then was it acquired? Rousseau suggests an answer on the basis of his analysis of thought. "We do not seek to know but because we desire to enjoy" things other than knowledge itself. Reason is essentially later than wants, and essentially the wants of the body. Reason emerges in the process of satisfying these wants. Reason is essential in the service of this satisfaction, or more generally expressed, of self-preservation. Yet, these wants being simple and uniform, reason could never develop but for the fact of the change of circumstances—of the "environment"—change that forces man to think, to invent, in order to survive. The mind progresses in exact proportion to the manner in which the basic wants are modified by the circumstances. The specific manner in which the wants are satisfied molds man. Once man is thus molded, he develops new wants, and in satisfying them his mind develops further. The progress of the mind is then a necessary process. It is necessary, however, not because the mind as a natural faculty has a natural tendency to its own actualization, but because external and accidental circumstances force understanding and its development upon man. It is true, grave errors were committed in man's progress from the state of nature, in which man was nothing but a stupid animal, to civil society. As these mistakes were so grave, said Rousseau, he can't help deploring the progress, or at least a substantial part of it. But this does not

conseguenze fortuite di processi ciechi e senza scopo, un inizio assoluto la cui preistoria in termini di causa meccanica o psicologica sia del tutto irrilevante. Questi inizi assoluti sono le definizioni primitive. Esse hanno lo scopo di creare un'isola al riparo del flusso dei processi meccanici. *Solo la preventiva rivolta contro la natura materialisticamente intesa poteva rendere possibile la scienza di tale natura.* L'affermazione della "creatività" dell'uomo, o di "una spontaneità finora poco conosciuta" della mente umana era l'inevitabile complemento della scienza materialistica che aveva ascoltato l'avvertimento di Aristotele e Platone circa la limitatezza del materialismo.

§ 6. *Rousseau e la genesi dello storicismo* – Ritorno al ragionamento di Rousseau. Se Rousseau non crede che la ragione appartenga alla costituzione naturale dell'uomo, in che modo essa è stata acquisita? Rousseau suggerisce una risposta sulla base della sua analisi del pensiero. "Noi cerchiamo di sapere soltanto perché desideriamo godere" di cose diverse dalla conoscenza stessa. La ragione è essenzialmente posteriore ai desideri, ed essenzialmente posteriore ai bisogni del corpo. La ragione emerge nel processo di soddisfazione di questi bisogni. La ragione è indispensabile al fine di questo soddisfacimento o, detto in modo più in generale, dell'autoconservazione. Eppure, essendo questi bisogni semplici e uniformi, la ragione non potrebbe mai svilupparsi se non per via del cambiamento delle circostanze, dell'"ambiente" – cambiamento che costringe l'uomo a pensare, a inventare, per sopravvivere. La mente progredisce in esatta proporzione al modo in cui i bisogni fondamentali sono modificati dalle circostanze. Lo specifico modo in cui sono soddisfatti i bisogni plasma l'uomo. Una volta che l'uomo è così plasmato, egli sviluppa nuovi bisogni e, nel soddisfarli, la sua mente si accresce ulteriormente. Il progresso della mente è quindi un processo necessario. È necessario, tuttavia, non perché la mente come facoltà naturale ha una naturale tendenza alla propria attuazione, ma perché circostanze esterne e accidentali costringono la conoscenza, e il suo sviluppo, a vantaggio dell'uomo. È vero, sono stati commessi gravi

contradict his contention that the progress was necessary for what was caused by necessary error is necessary, and it was necessary that early man, with his lack of experience and philosophy, should fall into all kinds of traps. Yet in and through society, however imperfect, reason develops. Eventually the original lack of experience and philosophy is overcome, and it becomes possible to establish public right on solid grounds. In this moment, which is Rousseau's moment, man will no longer be molded by fortuitous circumstances, but by his own reason. Man as a product of blind fate eventually becomes the seeing master of his fate. This great hope of Rousseau was based on his belief that he had discovered the true public right, the true public right which is based on natural right. And the moment this belief is abandoned, Rousseau's hope becomes a sentimental wish, or a manifest delusion, for man cannot be the master of his fate if he does not know with certain knowledge what the right direction is. Rousseau did not abandon natural right. He was clinging to it as the only protection against absolute chaos, but he had already uprooted it by thinking through Hobbes' idea of the state of nature. Natural right is a right which man has in the state of nature, but man in the state of nature proves to lack all human traits. By being pre-social he proves to be pre-rational, and hence pre-moral. He is nothing but a stupid animal. As Rousseau says, what sense does it make that we should seek the standard for our action, the standard of justice, by returning to such a natural man? Can humanity or justice consist in imitating a stupid animal? Had not Rousseau himself shown that what is really of value is not a state of nature, is in no sense a gift of nature, but what man did in order to overcome nature – that everything valuable was due to the historical process through which and through which alone, man became human?

errori nel progresso dell'uomo dallo stato di natura, in cui egli non era che uno stupido animale, alla società civile. Poiché questi errori sono stati così gravi, Rousseau non può fare a meno di deplorare il progresso, o almeno una parte sostanziale di esso. Ma questo non contraddice la sua tesi secondo cui il progresso fu necessario perché ciò che fu causato dall'errore necessario fu necessario, e fu necessario che il primo uomo, con la sua mancanza di esperienza e filosofia, cadesse in trappole di ogni sorta. Eppure, nella società e grazie alla società, per quanto imperfetta, la ragione si evolve. Alla fine si supera l'originaria mancanza di esperienza e filosofia, e diventa possibile stabilire il diritto pubblico su basi solide. *In questo momento, che è il momento in cui vive Rousseau, l'uomo non sarà più plasmato da circostanze fortuite, ma dalla propria ragione.* L'uomo, un prodotto del cieco destino diventa infine il padrone vedente del proprio destino. Questa grande speranza di Rousseau si basava sulla sua convinzione di aver scoperto il vero diritto pubblico, il vero diritto pubblico che si basa sul diritto naturale. E nel momento in cui questa fede venne abbandonata, la speranza di Rousseau divenne un desiderio sentimentale, o un'evidente illusione, perché *l'uomo non può essere il padrone del proprio destino se non sa con certezza quale sia la direzione giusta.* Rousseau non abbandonò il diritto naturale. Vi si aggrappò quale unica protezione contro il caos assoluto, ma l'aveva già sradicato mediante il suo stesso pensiero basato sull'idea di Hobbes dello stato della natura. Il diritto naturale è un diritto che l'uomo ha nello stato di natura, ma l'uomo nello stato di natura è risultato non possedere tutti i tratti umani. Essendo pre-sociale, è risultato essere pre-razionale, e quindi pre-morale. Non è altro che uno stupido animale. Come Rousseau afferma, che senso ha dover cercare il criterio della nostra azione, lo *standard* di giustizia, ritornando ad un tale uomo naturale? Può l'umanità o la giustizia consistere nell'imitare uno stupido animale? Non aveva forse dimostrato Rousseau stesso che *quanto è veramente di valore* non è una condizione naturale, non è in nessun modo un dono della natura, è bensì *ciò che l'uomo ha fatto per vincere la natura* – che tutto ciò che vale è dovuto al processo storico grazie al quale, e grazie al quale soltanto, l'uomo è diventato umano?

Hobbes had denied that man has a natural end. He had believed that he could find a natural, non-arbitrary basis for justice, by limiting himself to the beginning which means to man's most basic impulse, the desire for self-preservation. Rousseau showed that this beginning lacks all characteristically human traits. The inevitable result was that the basis of justice could no longer be found in nature, in human nature, at all. For a moment—the moment lasted more than a century, it seemed wiser to seek the standard of justice in the historical process that lead from the stupid animal to civilized man. But this approach presupposed that the historical process or its results were unambiguously preferable to the state of nature. But was Rousseau not right in suggesting that there are periods of decline in which man falls below the beasts, and can we speak of *the* historical process, *the* process of civilization? Is there not a variety of civilizations, each with a value system of its own, and does not the study of history confront us therefore with a variety of incompatible standards? Rousseau's solution, the orientation by the state of nature is no doubt absurd, but it is not more absurd than the historicist solution of the 19th century. Indeed, if there are degrees of absurdity one may say that Rousseau's solution is the least absurd, insofar as it keeps alive at least the recollection of the necessity of natural standards. After the collapse of historicism, as well as all the other attempts to find a rational solution of Rousseau's problem on the basis of the rejection of classic natural right, no choice is left but to return to classic natural right. Such a return was attempted at the last minute by Edmund Burke. I do not have the time to discuss the basic idea of Burke's theory in this lecture.

Permit me to conclude these lectures with a personal remark. The subject of these lectures has been of such a nature that I could not help touching on issues regarding which all men of good will feel strongly. I do not believe that I have hurt anyone's feelings, but I may have said things that conflict with the most cherished convictions held by some of you. This cannot be helped. One cannot try to reach clarity on the issues regarding which clarity is most needed without questioning all

Hobbes aveva negato che l'uomo abbia un fine naturale. Aveva creduto di poter trovare una base naturale e non arbitraria per la giustizia, limitandosi all'inizio, il che significa, all'impulso più elementare dell'uomo: il desiderio di autoconservazione. Rousseau mostrò che a questo inizio mancano tutti i tratti caratteristici dell'uomo. Il risultato inevitabile fu che la base della giustizia non può più essere trovata nella natura, nella natura umana. *Per un momento – un momento durato più di un secolo – è sembrato più saggio cercare il criterio di giustizia nel processo storico che, dall'animale stupido, conduce all'uomo civilizzato.* Ma questo approccio presupponeva che il processo storico o i suoi risultati fossero chiaramente preferibili allo stato di natura. Ma Rousseau non ha forse ragione a suggerire che ci sono periodi di declino in cui l'uomo ricade al di sotto delle bestie? E possiamo parlare di *il* processo storico, di *il* processo di civilizzazione? Non c'è una varietà di civiltà, ognuna con un proprio sistema di valori, e lo studio della storia non ci mette al cospetto quindi con una molteplicità di criteri incompatibili? La soluzione di Rousseau, l'orientamento in base allo stato di natura, è senza dubbio assurda, ma non lo è più della soluzione storicista del XIX secolo. Infatti, ammesso che si possa parlare di gradi di assurdità, si può dire che la soluzione di Rousseau è la meno assurda, poiché mantiene vivo almeno il ricordo della necessità di criteri naturali. Dopo il fallimento dello storicismo, così come di tutti gli altri tentativi di trovare una soluzione razionale del problema di Rousseau sulla base del rifiuto del diritto naturale classico, non è rimasta altra scelta se non quella di tornare al diritto naturale classico. Tale ritorno è stato tentato all'ultimo minuto da Edmund Burke. Non ho il tempo di discutere l'idea di base della teoria di Burke in questa lezione.

Permettetemi di concludere queste lezioni con un'osservazione personale. L'argomento di queste lezioni è stato di natura tale che non ho potuto fare a meno di toccare questioni su cui tutti gli uomini di buona volontà si sentono fortemente coinvolti. Non credo di aver ferito i sentimenti di nessuno, ma potrei aver detto cose in conflitto con le più care convinzioni di alcuni di voi. Questo non può essere evitato. Non si può cercare di fare chiarezza sulle questioni su cui c'è maggiormente

cherished convictions, whether they are one's own or those of others. Whether we like it or not we have to follow the model of the master of those who know. It has been well said of Aristotle, *Solet Aristoteles quaerere pugnam*, "Aristotle has a habit of seeking a fight." He is seeking a fight not because he loves fights and enmity but because he loves peace and friendship; but true peace and friendship can only be found in the truth. Truth demands that we prefer her to all human friendship—*amicior veritas*—and if necessary that we sacrifice to her considerations of kindness and politeness. To her inflexible demands we are obliged to obey to the best of our powers, for it is not in our hands whether we shall succeed or fail. From this sacred obligation, all freedom of inquiry, all academic freedom is derived. There is no other support for this most precious natural right—which most happily is recognized by the fundamental law of this country. Transcription by Colen. Valuable support for this transcript was provided by the James Madison Program in American Ideals and Institutions at Princeton University

bisogno di chiarezza senza mettere in discussione tutte le più care convinzioni, siano esse proprie o altrui. Che ci piaccia o no, dobbiamo seguire il modello del "maestro di color che sanno" [Dante, *Inferno*, IV, n.d.T.]. È stato ben detto di Aristotele, *Solet Aristotele quaerere pugnam*, "Aristotele ha l'abitudine di cercare lo scontro". Egli cerca la contesa non perché ama i litigi e l'inimicizia, ma perché ama la pace e l'amicizia; ma la vera pace e l'amicizia si trovano solo nella verità. La verità esige che preferiamo essa a qualsiasi amicizia umana – *amicior veritas* – e, se necessario, che sacrifichiamo ad essa ogni considerazione di gentilezza e cortesia. Alle sue richieste inflessibili siamo obbligati ad obbedire al meglio delle nostre forze, perché non dipende da noi se avremo successo o meno. Da questo sacro obbligo, ogni libertà di indagine, ogni libertà accademica è derivata. Non c'è altro sostegno per questo preziosissimo diritto naturale che è felicemente riconosciuto dalla legge fondamentale di questo Paese.



# **PARTE B**

LEO STRAUSS  
PLATONE (427–347 d.C.)

(Traduzione a cura di Pierpaolo Ciccarelli ad esclusivo uso interno per gli scopi didattici della cattedra di Storia della filosofia morale. Ne è vietata la riproduzione e la diffusione).

Trentacinque dialoghi e tredici lettere sono arrivati fino a noi come scritti platonici, non tutti considerati autentici. Alcuni studiosi arrivano al punto di dubitare che nessuna delle lettere sia autentica. Per non appesantire la nostra presentazione con polemiche, ignoreremo del tutto le lettere. Dobbiamo poi dire che Platone non ci parla mai a nome suo, perché nei suoi dialoghi parlano solo i suoi personaggi. A rigore, quindi, non c'è nessuna dottrina (*teaching*, "insegnamento") platonica; al massimo c'è la dottrina degli uomini che sono i personaggi principali nei suoi dialoghi. Perché Platone abbia proceduto in questo modo non è facile da dire. Forse dubitava che potesse esistere una vera e propria dottrina filosofica. Forse anche lui pensava, come il suo maestro Socrate, che la filosofia è in ultima analisi la conoscenza dell'ignoranza. Socrate è infatti il personaggio principale della maggior parte dei dialoghi platonici. Si potrebbe dire che i dialoghi di Platone nel loro insieme non sono tanto la presentazione di una dottrina, quanto la presentazione di un monumento alla vita di Socrate – al centro della sua vita: mostrano tutti come Socrate si impegnò nella sua opera più importante: destare suoi simili e cercare di guidarli verso la vita buona che lui stesso stava vivendo. Eppure, Socrate non è sempre il protagonista dei dialoghi di Platone; in alcuni non fa altro che ascoltare mentre gli altri parlano, e in un dialogo (*le Leggi*) non è nemmeno presente. Menzioniamo questi fatti curiosi perché mostrano quanto sia difficile parlare della dottrina di Platone.

Tutti i dialoghi platonici si riferiscono più o meno direttamente alla questione politica. Eppure, ci sono solo tre dialoghi che indicano con il loro stesso titolo che sono dedicati alla filosofia politica: la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi*. La dottrina politica di Platone ci è accessibile principalmente attraverso queste tre opere.

LEO STRAUSS  
PLATO (427–347 d.C.)

in: *History of Political Philosophy*, L. Strauss, J. Cropsey (eds.), Chicago-London, 1987<sup>3</sup>

Thirty-five dialogues and thirteen letters have come down to us as Platonic writings, not all of which are now regarded as genuine. Some scholars go so far as to doubt that any of the letters is genuine. In order not to encumber our presentation with polemics, we shall disregard the letters altogether. We must then say that Plato never speaks to us in his own name, for in his dialogues only his characters speak. Strictly, there is then no Platonic teaching; at most there is the teaching of the men who are the chief characters in his dialogues. Why Plato proceeded in this manner is not easy to say. Perhaps he was doubtful whether there can be a philosophic teaching proper. Perhaps he, too, thought like his master Socrates that philosophy is in the last analysis knowledge of ignorance. Socrates is indeed the chief character in most of the Platonic dialogues. One could say that Plato's dialogues as a whole are less the presentation of a teaching than a monument to the life of Socrates – to the core of his life: they all show how Socrates engaged in his most important work, the awakening of his fellow men and the attempting to guide them toward the good life which he himself was living. Still, Socrates is not always the chief character in Plato's dialogues; in a few he does hardly more than listen while others speak, and in one dialogue (*the Laws*) he is not even present. We mention these strange facts because they show how difficult it is to speak of Plato's teaching.

All Platonic dialogues refer more or less directly to the political question. Yet there are only three dialogues which indicate by their very titles that they are devoted to political philosophy: the *Republic*, the *Statesman*, and the *Laws*. The political teaching of Plato is accessible to us chiefly through these three works.

## La repubblica

### Sul Libro primo

Nella *Repubblica*, Socrate discute la natura della giustizia con un numero considerevole di persone. La conversazione su questo tema generale, ovviamente, si svolge in una scena particolare: in un luogo determinato, in un momento determinato, con uomini ognuno dei quali ha la sua età, il suo carattere, le sue capacità, la sua posizione nella società e il suo aspetto. Mentre il luogo della conversazione ci è reso abbastanza chiaro, il tempo, cioè l'anno, non lo è. Non abbiamo quindi una conoscenza precisa delle circostanze politiche in cui si svolge questa conversazione sui principi della politica. Possiamo tuttavia presumere che si svolga in un'epoca di decadenza politica di Atene, e che, comunque, Socrate e i suoi principali interlocutori (i fratelli Glaucone e Adimanto) erano molto preoccupati di tale decadenza e pensavano a ristabilire la salute politica. Certo è che Socrate avanza proposte di "riforma" molto radicali senza incontrare grandi resistenze. Ci sono però anche alcune indicazioni, nella *Repubblica*, che la tanto auspicata riforma non ha probabilità di successo sul piano politico o che l'unica riforma possibile è quella del singolo uomo.

La conversazione si apre con la domanda di Socrate rivolta all'uomo più anziano presente, Cefalo, che è un uomo rispettabile per la sua religiosità e per la sua ricchezza. La domanda di Socrate è un esempio di appropriatezza. Essa dà a Cefalo l'opportunità di parlare di tutto ciò che di buono egli possiede, di mostrare, per così dire, la propria 'felicità' e riguarda l'unico argomento su cui Socrate potrebbe plausibilmente imparare qualcosa da lui: su come ci si sente ad essere molto vecchi. Nel corso della sua risposta, Cefalo giunge a parlare di ingiustizia e giustizia. Sembra supporre che la giustizia sia identica a dire la verità e a restituire ciò che si è ricevuto da qualunque persona. Socrate gli mostra che dire la verità e restituire la proprietà altrui non è sempre giusto. A questo punto il figlio ed erede di Cefalo, Polemarco, sollevandosi in difesa dell'opinione di suo padre, ne prende il posto nella conversazione. Ma l'opinione che egli difende non è esattamente la stessa

### *The Republic*

In the *Republic*, Socrates discusses the nature of justice with a fairly large number of people. The conversation about this general theme takes place, of course, in a particular setting: in a particular place, at a particular time, with men each of whom has his particular age, character, abilities, position in society, and appearance. While the place of the conversation is made quite clear to us, the time, i.e., the year, is not. Hence we lack certain knowledge of the political circumstances in which this conversation about the principles of politics takes place. We may assume, however, that it takes place in an era of political decay of Athens, that at any rate Socrates and the chief interlocutors (the brothers Glaucone and Adimanto) were greatly concerned with that decay and thinking of the restoration of political health. Certain it is that Socrates makes very radical proposals of "reform" without encountering serious resistance. But there are also a few indications in the *Republic* to the effect that the longed-for reformation is not likely to succeed on the political plane or that the only possible reformation is that of the individual man.

The conversation opens with Socrates' addressing a question to the oldest man present, Cephalos, who is respectable on account of his piety as well as his wealth. Socrates' question is a model of propriety. It gives Cephalos an opportunity to speak of everything good which he possesses, to display his happiness, as it were, and it concerns the only subject about which Socrates could conceivably learn something from him: about how it feels to be very old. In the course of his answer Cephalos comes to speak of injustice and justice. He seems to imply that justice is identical with telling the truth and paying back what one has received from anyone. Socrates shows him that telling the truth and returning another man's property are not always just. At this point Cephalos' son and heir, Polemarchos, rising in defense of his father's opinion, takes the place of his father in the conversation. But the opinion which he defends is not exactly the same as his father's; if we may make

opinione del padre; se possiamo usare una battuta di Socrate, Polemarco eredita solo la metà, e forse anche meno della metà, della appropriatezza intellettuale del padre. Polemarco non sostiene più che dire la verità è essenziale per la giustizia. Senza saperlo, egli stabilisce così uno dei principi della *Repubblica*. Come appare più avanti nell'opera, in una società ben ordinata è necessario che si dicano delle bugie di un certo tipo ai bambini e anche agli adulti.<sup>1</sup> Questo esempio rivela il carattere della discussione che si svolge nel primo libro della *Repubblica*, dove Socrate confuta una serie di false opinioni sulla giustizia. Questo lavoro negativo o distruttivo, tuttavia, contiene entro di sé le affermazioni costruttive della parte principale della *Repubblica*. Consideriamo da questo punto di vista le tre opinioni sulla giustizia discusse nel primo libro.

L'opinione di Cefalo, così come è ripresa da Polemarco (dopo che suo padre era partito per compiere un atto di culto), è che la giustizia consiste nel restituire i prestiti. Detto in modo più in generale, Cefalo sostiene che la giustizia consiste nel restituire, lasciare o dare a ciascuno ciò che gli appartiene. Ma egli ritiene anche che la giustizia sia buona, cioè salutare o benefica, non solo per chi dà, ma anche per chi riceve. Ora è ovvio che, in alcuni casi, dare a un uomo ciò che gli appartiene è dannoso per lui. Non tutti gli uomini fanno un uso buono o saggio di ciò che appartiene loro, della loro proprietà. Se giudichiamo in modo veramente rigoroso, potremmo essere spinti a dire che sono poche le persone che fanno un uso saggio della loro proprietà. Se la giustizia deve essere salutare o benefica, potremmo essere costretti a chiedere a ciascuno di possedere solo ciò che è "adatto" a lui [*"fitting" for him, "che gli calza"*], ciò che è buono per lui, e fintanto che è buono per lui. In breve, potremmo essere costretti a chiedere l'abolizione della proprietà privata o l'introduzione del comunismo. E, essendovi un legame tra la proprietà privata e la famiglia, saremmo addirittura costretti a chiedere l'abolizione della famiglia o l'introduzione del comunismo assoluto, cioè del comunismo non solo per quanto riguarda la proprietà, ma anche per quanto riguarda le donne e i bambini. Soprattutto, pochissime persone saranno in grado di determinare con saggezza quali cose e quante di esse siano buone per l'uso di ciascun individuo – o comunque per ciascun

use of a joke of Socrates', Polemarchos inherits only half, and perhaps even less than a half, of his father's intellectual property. Polemarchos no longer maintains that telling the truth is essential to justice. Without knowing it, he thus lays down one of the principles of the *Republic*. As appears later in the work, in a well-ordered society it is necessary that one tell untruths of a certain kind to children and even to the adult subjects.<sup>1</sup> This example reveals the character of the discussion which occurs in the first book of the *Republic*, where Socrates refutes a number of false opinions about justice. This negative or destructive work, however, contains within itself the constructive assertions of the bulk of the *Republic*. Let us consider from this point of view the three opinions on justice discussed in the first book.

Kephalos' opinion as taken up by Polemarchos (after his father had left to perform an act of piety) is to the effect that justice consists in returning deposits. More generally stated, Kephalos holds that justice consists in returning, leaving, or giving to everyone what belongs to him. But he also holds that justice is good, *i.e.*, salutary, not only to the giver but also to the receiver. Now it is obvious that in some cases giving to a man what belongs to him is harmful to him. Not all men make a good or wise use of what belongs to them, of their property. If we judge very strictly, we might be driven to say that very few people make a wise use of their property. If justice is to be salutary, we might be compelled to demand that everyone should own only what is "fitting" for him, what is good for him, and for as long as it is good for him. In brief, we might be compelled to demand the abolition of private property or the introduction of communism. To the extent to which there is a connection between private property and the family, we would even be compelled to demand abolition of the family or the introduction of absolute communism, *i.e.*, of communism not only regarding property but regarding women and children as well. Above all, extremely few people will be able to determine wisely which things and which amounts of them are good for the use of each individual—or at any rate for each individual who counts; only men of exceptional wisdom are able to do this. We would then be compelled to demand that society be ruled by

individuo che conta; solo uomini di eccezionale saggezza sono capaci di farlo. Saremmo allora costretti a chiedere che la società sia governata da uomini puramente saggi, da filosofi in senso stretto, che esercitano un potere assoluto. La confutazione della visione della giustizia di Cefalo contiene quindi la prova della necessità del comunismo assoluto nel senso appena definito, così come del dominio assoluto dei filosofi. Questa prova, non è necessario dirlo, si basa sull'omissione di, ovvero sull'astrazione da, diverse cose molto rilevanti; è estremamente "astratta". Se vogliamo capire la *Repubblica*, dobbiamo scoprire che cosa sono queste cose che vengono omesse e perché vengano omesse. È la *Repubblica* stessa, se letta con attenzione, a fornire le risposte a queste domande.

Prima di andare oltre, dobbiamo eliminare un malinteso che oggi è molto comune. Le tesi della *Repubblica* riassunte nei due capoversi precedenti dimostrano chiaramente che Platone, o ad ogni modo Socrate, non era un *liberal* democratico. Bastano anche a dimostrare che Platone non era un comunista nel senso di Marx, né un fascista. Il comunismo marxista e il fascismo sono incompatibili con il governo dei filosofi, mentre lo schema della *Repubblica* si regge essenzialmente sul governo dei filosofi. Ma torniamo subito alla *Repubblica*.

Mentre la prima opinione sulla giustizia era solo sottintesa da Cefalo e formulata da Socrate, la seconda opinione è formulata da Polemarco, anche se non senza l'assistenza di Socrate. Inoltre, l'opinione di Cefalo è connessa nella sua mente con la visione secondo cui l'ingiustizia è un male perché è punita dagli dèi dopo la morte. Questa visione non rientra nell'opinione di Polemarco. Egli si trova di fronte alla contraddizione tra due opinioni, quella secondo la giustizia deve essere benefica per chi riceve, e quella secondo cui la giustizia consiste nel dare a ciascuno ciò che gli appartiene. Polemarco supera la contraddizione lasciando cadere la seconda opinione. Ma egli modifica anche la prima. La giustizia, dice, consiste nell'aiutare i propri amici e nel fare del male ai propri nemici. La giustizia così intesa sembrerebbe essere senz'altro un bene per chi dà e per quelli tra coloro che ricevono che sono buoni con chi dà. Sorge però questa difficoltà: se la giustizia è considerata come il dare agli altri ciò che appartiene loro, l'unica cosa che l'uomo giusto ha

simply wise men, by philosophers in the strict sense, wielding absolute power. The refutation of Cephalos' view of justice thus contains the proof of the necessity of absolute communism in the sense defined, as well as of the absolute rule of the philosophers. This proof, it is hardly necessary to say, is based on the disregard of, or the abstraction from, a number of most relevant things; it is "abstract" in the extreme. If we wish to understand the *Republic*, we must find out what these disregarded things are and why they are disregarded. The *Republic* itself, carefully read, supplies the answers to these questions.

Before going any further, we must dispose of a misunderstanding which is at present very common. The theses of the *Republic* summarized in the two preceding paragraphs clearly show that Plato, or at any rate Socrates, was not a liberal democrat. They also suffice to show that Plato was not a Communist in the sense of Marx, or a Fascist: Marxist communism and fascism are incompatible with the rule of philosophers, whereas the scheme of the *Republic* stands or falls by the rule of philosophers. But let us hasten back to the *Republic*.

Whereas the first opinion on justice was only implied by Cephalos and stated by Socrates, the second opinion is stated by Polemarchos, although not without Socrates' assistance. Furthermore, Cephalos' opinion is linked in his mind with the view that injustice is bad because it is punished by the gods after death. This view forms no part of Polemarchos' opinion. He is confronted with the contradiction between the two opinions according to which justice must be salutary to the receiver and justice consists in giving to each what belongs to him. Polemarchos overcomes the contradiction by dropping the second opinion. He also modifies the first. Justice, he says, consists in helping one's friends and harming one's enemies. Justice thus understood would seem to be unqualifiedly good for the giver and for those receivers who are good to the giver. This difficulty, however, arises: If justice is taken to be giving to others what belongs to them, the only thing which the just man must know is what belongs to anyone with whom he has any

da sapere è che cosa appartenga a colui con cui ha a che fare; questa conoscenza è fornita dalla legge, che in linea di principio può essere facilmente conosciuta semplicemente prestando ad essa ascolto. Ma se l'uomo giusto deve dare ai suoi amici ciò che è bene per loro, deve essere lui stesso a giudicare; deve essere in grado di distinguere correttamente gli amici dai nemici; deve egli stesso conoscere ciò che è bene per ciascuno dei suoi amici. La giustizia deve comportare la conoscenza di un ordine superiore. A dir poco, la giustizia deve essere un'arte paragonabile alla medicina, l'arte che conosce e produce ciò che è buono per il corpo umano. Polemarco non è in grado di individuare la conoscenza o l'arte che si accompagna alla giustizia o che è giustizia. Non è quindi in grado di mostrare come la giustizia possa essere salutare. La discussione rinvia alla visione secondo cui la giustizia è l'arte che dà ad ogni uomo ciò che è buono per la sua anima, cioè che la giustizia è identica, o almeno inseparabile, dalla filosofia, la medicina dell'anima. Essa rimanda alla tesi che non ci può essere giustizia tra gli uomini se non sono i filosofi a governare. Ma Socrate non afferma ancora tale veduta. Egli chiarisce invece a Polemarco che l'uomo giusto aiuterà solo uomini giusti piuttosto che i suoi "amici", e non farà del male a nessuno. Non dice che l'uomo giusto aiuterà tutti. Forse intende dire che ci sono esseri umani che non può aiutare. Ma sicuramente intende anche qualcosa di più. La tesi di Polemarco può essere intesa come il riflesso di un'opinione più potente riguardo alla giustizia: l'opinione secondo la quale giustizia significa 'spirito pubblico', piena dedizione alla propria città in quanto società particolare, che, come tale, è potenzialmente nemica di altre città. La giustizia così intesa è patriottismo, e consiste in effetti nell'aiutare i propri amici, cioè i propri concittadini, e nel fare del male ai propri nemici, cioè gli stranieri. Nessuna città, per quanto giusta, può fare a meno di una giustizia così intesa, perché anche la città più giusta è una città, una società *particolare* o chiusa o esclusiva. Perciò Socrate stesso richiede più avanti nel dialogo che i guardiani della città siano per natura amichevoli con la propria gente e duri o cattivi con gli estranei.<sup>2</sup> Egli richiede anche che i cittadini della città giusta cessino di considerare tutti gli esseri umani come loro fratelli e limitino i sentimenti e le azioni di fraternità ai soli loro concittadini.<sup>3</sup> L'opinione di Polemarco,

dealing; this knowledge is supplied by the law, which in principle can be easily known by mere listening. But if the just man must give to his friends what is good for them, he himself must judge; he himself must be able correctly to distinguish friends from enemies; he himself must know what is good for each of his friends. Justice must include knowledge of a high order. To say the least, justice must be an art comparable to medicine, the art which knows and produces what is good for human bodies. Polemarchos is unable to identify the knowledge or the art which goes with justice or which is justice. He is therefore unable to show how justice can be salutary. The discussion points to the view that justice is the art which gives to each man what is good for his soul, *i.e.*, that justice is identical with, or at least inseparable from, philosophy, the medicine of the soul. It points to the view that there cannot be justice among men unless the philosophers rule. But Socrates does not yet state this view. Instead he makes clear to Polemarchos that the just man will help just men rather than his "friends," and he will harm no one. He does not say that the just man will help everyone. Perhaps he means that there are human beings whom he cannot benefit. But he surely also means something more. Polemarchos' thesis may be taken to reflect a most potent opinion regarding justice—the opinion according to which justice means public-spiritedness, full dedication to one's city as a particular society which as such is potentially the enemy of other cities. Justice so understood is patriotism, and consists indeed in helping one's friends, *i.e.*, one's fellow citizens, and harming one's enemies, *i.e.*, foreigners. Justice thus understood cannot be entirely dispensed with in any city however just, for even the most just city is a city, a particular or closed or exclusive society. Therefore Socrates himself demands later in the dialogue that the guardians of the city be by nature friendly to their own people and harsh or nasty to strangers.<sup>2</sup> He also demands that the citizens of the just city cease to regard all human beings as their brothers and limit the feelings and actions of fraternity to their fellow citizens alone.<sup>3</sup> The opinion of Polemarchos properly understood is the only one among the generally known views of justice discussed in the first book of the *Republic* which is entirely preserved in the positive or constructive part of

propriamente compresa, è, tra le opinioni generalmente note sulla giustizia discusse nel primo libro della *Repubblica*, l'unica che venga interamente conservata nella parte positiva o costruttiva della *Repubblica*. Questa opinione – ripetiamo – è che la giustizia è piena dedizione al bene comune; esige che l'uomo non sottragga nulla di proprio alla sua città; esige quindi per se stessa – cioè, se facciamo astrazione da tutte le altre considerazioni – un comunismo assoluto.

La terza e ultima opinione discussa nel primo libro della *Repubblica* è quella sostenuta da Trasimaco. Questi è l'unico interlocutore dell'opera che mostra rabbia e si comporta in modo scortese e persino brutale. È molto indignato per il risultato della conversazione di Socrate con Polemarco. Sembra particolarmente scandalizzato dall'affermazione di Socrate che non è un bene per se stessi fare del male a qualcuno o che la giustizia non è mai dannosa per nessuno. È molto importante, sia per la comprensione della *Repubblica*, sia in generale, non comportarsi nei confronti di Trasimaco come Trasimaco si comporta, cioè con rabbia, fanatismo o brutalità. Se, dunque, consideriamo l'indignazione di Trasimaco senza indignazione, dobbiamo ammettere che la sua reazione violenta è in qualche modo una rivolta del comune buon senso. Poiché la città in quanto tale è una società che di tanto in tanto deve fare la guerra, e la guerra è inseparabile dal fare del male a persone innocenti<sup>4</sup>, la condanna incondizionata di chi fa del male agli esseri umani equivarrebbe alla condanna anche della città più giusta. Inoltre, sembra del tutto appropriato che l'uomo più brutale tra i presenti sostenga una tesi più brutale sulla giustizia. Trasimaco sostiene che la giustizia è il vantaggio del più forte. Senonché, questa tesi si rivela essere solo la conseguenza di un'opinione che non solo non è manifestamente brutale, ma è anche molto rispettabile. Secondo tale opinione, il giusto coincide con ciò che è lecito o legale, ovvero con ciò che le consuetudini o le leggi della città prescrivono. Tuttavia, questa opinione implica che non c'è nulla di più elevato, a cui ci si possa appellare, delle leggi o delle convenzioni fatte dall'uomo. È l'opinione nota oggi con il nome di "positivismo giuridico", ma essa non ha un'origine intellettuale o accademica; è l'opinione in base alla quale sono inclini ad agire tutte le società politiche. Se il giusto è identico al legale, la fonte della giustizia è

the *Republic*. This opinion, to repeat, is to the effect that justice is full dedication to the common good; it demands that man withhold nothing of his own from his city; it demands therefore by itself—*i.e.*, if we abstract from all other considerations—absolute communis

The third and last opinion discussed in the first book of the *Republic* is the one maintained by Trasimaco. He is the only speaker in the work who exhibits anger and behaves discourteously and even savagely. He is highly indignant over the result of Socrates' conversation with Polemarchos. He seems to be particularly shocked by Socrates' contention that it is not good for oneself to harm anyone or that justice is never harmful to anyone. It is most important, both for the understanding of the *Republic* and generally, that we do not behave toward Trasimaco as Trasimaco behaves, *i.e.*, angrily, fanatically, or savagely. If we look then at Trasimaco' indignation without indignation, we must admit that his violent reaction is to some extent a revolt of common sense. Since the city as city is a society which from time to time must wage war, and war is inseparable from harming innocent people,<sup>4</sup> the unqualified condemnation of harming human beings would be tantamount to the condemnation of even the justest city. Apart from this, it seems to be entirely fitting that the most savage man present should maintain a most savage thesis on justice. Trasimaco contends that justice is the advantage of the stronger. Still, this thesis proves to be only the consequence of an opinion which is not only not manifestly savage but is even highly respectable. According to that opinion, the just is the same as the lawful or legal, *i.e.*, what the customs or laws of the city prescribe. Yet this opinion implies that there is nothing higher to which one can appeal from the man-made laws or conventions. This is the opinion now known by the name of "legal positivism," but in its origin it is not academic; it is the opinion on which all political societies tend to act. If the just is identical with the legal, the source of justice is the will of the legislator. The legislator in each city is the regime—the man or body of men that rules the city: the tyrant, the common people, the men of

la volontà del legislatore. Il legislatore in ogni città è il “regime” – l'uomo o il corpo di uomini che governa la città: il tiranno, la gente comune, gli uomini di eccellenza, e così via. Secondo Trasimaco, ogni regime stabilisce le leggi in vista della propria conservazione e del proprio benessere, in una parola, a proprio vantaggio e a nessun altro scopo. Ne consegue che l'obbedienza alle leggi o alla giustizia non è necessariamente vantaggiosa per i governati e può anche essere loro nociva. E, quanto ai governanti, la giustizia semplicemente non esiste: essi stabiliscono le leggi con l'esclusiva preoccupazione del proprio vantaggio.

Ammettiamo per un momento che la visione di Trasimaco della legge e dei governanti sia corretta. Sicuramente, i governanti possono commettere errori. Possono ordinare di compiere azioni che sono di fatto svantaggiose per loro stessi e vantaggiose per i governati. In questo caso i sudditi giusti o rispettosi della legge compiranno di fatto ciò che è svantaggioso per i governanti e vantaggioso per i sudditi. Quando questa difficoltà gli viene segnalata da Socrate, Trasimaco, dopo qualche esitazione, dichiara che i governanti non sono governanti se e quando commettono errori: il governante in senso stretto è infallibile, così come l'artigiano in senso stretto è infallibile. È proprio questa nozione trasimachea di "artigiano in senso stretto" che Socrate usa con grande efficacia contro Trasimaco. Infatti l'artigiano in senso stretto mostra di essere interessato, non al proprio vantaggio, ma al vantaggio degli altri per i quali presta servizio: il calzolaio fa scarpe per gli altri e solo accidentalmente per se stesso; il medico prescrive le cose ai suoi pazienti in vista del loro vantaggio; quindi, se governare è, come Trasimaco ha ammesso, qualcosa di simile a un'arte, il governante è al servizio del governato, vale a dire, governa a vantaggio del governato. L'artigiano in senso stretto è quello che non si sbaglia, cioè fa bene il suo lavoro, e si interessa solo del benessere degli altri. Questo, tuttavia, significa che l'arte strettamente intesa è giustizia – giustizia esercitata di fatto (*in deed*, “nell'azione”), e non solo nell'intenzione – come lo è l'obbedienza alla legge. "L'arte è giustizia" – questa proposizione riflette l'affermazione socratica secondo cui la virtù è conoscenza. Il suggerimento che emerge dalla discussione di Socrate con Trasimaco porta alla conclusione che la

excellence, and so on. According to Trasimaco, each regime lays down the laws with a view to its own preservation and well-being, in a word, to its own advantage and to nothing else. From this it follows that obedience to the laws or justice is not necessarily advantageous to the ruled and may even be bad for them. And as for the rulers, justice simply does not exist: they lay down the laws with exclusive concern for their own advantage.

Let us concede for a moment that Trasimaco' view of law and of rulers is correct. The rulers surely may make mistakes. They may command actions which are in fact disadvantageous to themselves and advantageous to the ruled. In that case the just or law-abiding subjects will in fact do what is disadvantageous to the rulers and advantageous to the subjects. When this difficulty is pointed out to him by Socrates, Trasimaco declares after some hesitation that the rulers are not rulers if and when they make mistakes: the ruler in the strict sense is infallible, just as the artisan in the strict sense is infallible. It is this Thrasymachean notion of “the artisan in the strict sense” which Socrates uses with great felicity against Trasimaco. For the artisan in the strict sense proves to be concerned, not with his own advantage, but with the advantage of the others whom he serves: the shoemaker makes shoes for others and only accidentally for himself; the physician prescribes things to his patients with a view to their advantage; hence if ruling is, as Trasimaco admitted, something like an art, the ruler serves the ruled, *i.e.*, rules for the advantage of the ruled. The artisan in the strict sense is infallible, *i.e.*, does his job well, and he is only concerned with the well-being of others. This, however, means that art strictly understood is justice—justice in deed, and not merely in intention as law-abidingness is. “Art is justice”—this proposition reflects the Socratic assertion that virtue is knowledge. The suggestion emerging from Socrates' discussion with Trasimaco leads to the conclusion that the just city will be an association where everyone is an artisan in the strict sense, a city of craftsmen or artificers, of men (and women) each of whom has a single



città giusta sarà un'associazione in cui tutti sono artigiani in senso stretto, una città di artigiani o di artefici, di uomini (e donne), ognuno dei quali ha un unico lavoro che svolge bene e con piena dedizione, cioè senza badare al proprio vantaggio e solo per il bene degli altri o per il bene comune. Questa conclusione pervade tutto l'insegnamento della *Repubblica*. La città che viene qui costruita come modello si basa sul principio "un uomo, un mestiere". In essa, i soldati sono "artefici" della libertà della città, i filosofi "artefici" di tutta la virtù comune; c'è un "artefice" del cielo; anche Dio è presentato come un artigiano - come l'artefice addirittura delle idee eterne.<sup>5</sup> La differenza tra i due sessi perde la sua importanza, o si stabilisce l'uguaglianza tra i due sessi nella città giusta, perché, in questa, la cittadinanza coincide con un qualche tipo di competenza artigianale, e la sede della competenza o arte è nell'anima, non nel corpo.<sup>6</sup>

Trasimaco avrebbe potuto evitare la sua sconfitta se avesse confidato nel senso comune, per il quale i governanti sono ovviamente fallibili, o se avesse detto che tutte le leggi sono fatte dai governanti in vista di un proprio *apparente* (e non necessariamente vero) vantaggio. Poiché egli non è un uomo nobile, possiamo a buon diritto sospettare che l'alternativa, che si è poi rivelata essergli fatale, l'abbia scelta in vista di un suo proprio vantaggio. Trasimaco era un illustre maestro di retorica, l'arte della persuasione. (Quindi, per inciso, è l'unico uomo che parli nella *Repubblica* a possedere un'arte). L'arte della persuasione è necessaria per convincere i governanti, e soprattutto le assemblee, almeno apparentemente, del loro vero vantaggio. Gli stessi governanti hanno bisogno dell'arte della persuasione per persuadere i loro sudditi che le leggi, che sono elaborate con esclusivo riguardo al beneficio dei governanti, vanno a beneficio dei sudditi. Il mestiere di Trasimaco si regge necessariamente [*stands or falls by*] sull'opinione che la prudenza è della massima importanza per governare. L'espressione più chiara di questa opinione è l'affermazione che il governante che commette errori non è più un governante.

La sconfitta di Trasimaco non è causata da una rigorosa confutazione della sua visione della giustizia, né da un errore accidentale da parte sua, ma dal conflitto tra il suo disprezzo o la sua indifferenza

job which he does well and with full dedication, *i.e.*, without minding his own advantage and only for the good of others or for the common good. This conclusion pervades the whole teaching of the *Republic*. The city constructed there as a model is based on the principle of "one man one job." The soldiers in it are "artificers" of the freedom of the city; the philosophers in it are "artificers" of the whole common virtue; there is an "artificer" of heaven; even God is presented as an artisan—as the artificer even of the eternal ideas.<sup>5</sup> It is because citizenship in the just city is craftsmanship of one kind or another, and the seat of craftsmanship or art is in the soul and not in the body, that the difference between the two sexes loses its importance, or the equality of the two sexes is established.<sup>6</sup>

Trasimaco could have avoided his downfall if he had left matters at the common-sense view according to which rulers are of course fallible, or if he had said that all laws are framed by the rulers with a view to their apparent (and not necessarily true) advantage. Since he is not a noble man, we are entitled to suspect that he chose the alternative which proved fatal to him with a view to his own advantage. Trasimaco was a famous teacher of rhetoric, the art of persuasion. (Hence, incidentally, he is the only man possessing an art who speaks in the *Republic*.) The art of persuasion is necessary for persuading rulers and especially ruling assemblies, at least ostensibly, of their true advantage. Even the rulers themselves need the art of persuasion in order to persuade their subjects that the laws, which are framed with exclusive regard to the benefit of the rulers, serve the benefit of the subjects. Trasimaco's own art stands or falls by the view that prudence is of the utmost importance for ruling. The clearest expression of this view is the proposition that the ruler who makes mistakes is no longer a ruler at all.

Trasimaco's downfall is caused not by a stringent refutation of his view of justice nor by an accidental slip on his part but by the conflict between his depreciation of justice or his indifference to justice and the

per la giustizia, e l'implicazione della sua propria arte: c'è una certa verità nella tesi che l'arte è giustizia. Si potrebbe dire – e in effetti lo stesso Trasimaco lo dice – che la conclusione di Socrate, cioè che nessun governante o altro artigiano considera mai il proprio vantaggio, è molto ingenua: Socrate sembra essere un bambino innocente. Quanto agli artigiani veri e propri, ovviamente, essi tengono conto del compenso che ricevono per il loro lavoro. Può essere vero che, nella misura in cui il medico si occupa di quello che viene chiamato il suo onorario, egli non esercita l'arte del medico, ma l'arte di fare soldi; ma poiché ciò che è vero per il medico è vero anche per il calzolaio e per qualsiasi altro artigiano, si dovrebbe dire che l'unica arte universale, l'arte che accompagna tutte le arti, l'arte delle arti, è l'arte di fare soldi; si deve quindi dire anche che servire gli altri o essere giusto diventa un bene per l'artigiano solo grazie alla sua pratica dell'arte di fare soldi, o che nessuno è giusto in vista della giustizia, o che a nessuno piace la giustizia in quanto tale. Ma l'argomento più devastante contro il ragionamento di Socrate è fornito dalle arti che sono manifestamente interessate allo sfruttamento più spietato e calcolatore di chi è governato da parte di chi governa. Tale arte è l'arte del pastore, l'arte scelta saggiamente da Trasimaco per distruggere l'argomentazione di Socrate, tanto più che i re e gli altri governanti sono stati paragonati ai pastori fin dai tempi più antichi. Il pastore si preoccupa sicuramente del benessere del suo gregge, in modo che le pecore forniscano agli uomini le costole d'agnello più succulente. Come dice Trasimaco, i pastori si interessano esclusivamente del bene dei proprietari e di se stessi.<sup>7</sup> Ma c'è ovviamente una differenza tra i proprietari e i pastori: le costole d'agnello più succulente sono per il proprietario e non per il pastore, a meno che il pastore non sia disonesto. Ora, il rapporto di Trasimaco o di chiunque come lui nei confronti dei governanti e dei governati è precisamente il rapporto del pastore nei confronti dei padroni e delle pecore: Trasimaco può trarre sicuri benefici dall'assistenza che presta ai governanti (indipendentemente dal fatto che questi siano tiranni, gente comune o uomini di eccellenza) solo se è leale nei loro confronti, se fa bene il suo lavoro per loro, se, del guadagno, tiene per sé solo la sua parte, se è giusto. In contrasto con la sua affermazione, egli deve concedere che la

implication of his art: there is some truth in the view that art is justice. One could say—and as a matter of fact Trasimaco himself says—that Socrates' conclusion, namely, that no ruler or other artisan ever considers his own advantage, is very simple-minded: Socrates seems to be a babe in the woods. As regards the artisans proper, they of course consider the compensation which they receive for their work. It may be true that to the extent to which the physician is concerned with what is characteristically called his honorarium, he does not exercise the art of the physician but the art of money-making; but since what is true of the physician is true of the shoemaker and any other craftsman as well, one would have to say that the only universal art, the art accompanying all arts, the art of arts, is the art of money-making; one must therefore further say that serving others or being just becomes good for the artisan only through his practicing the art of money-making, or that no one is just for the sake of justice, or that no one likes justice as such. But the most devastating argument against Socrates' reasoning is supplied by the arts which are manifestly concerned with the most ruthless and calculating exploitation of the ruled by the rulers. Such an art is the art of the shepherd—the art wisely chosen by Trasimaco in order to destroy Socrates' argument, especially since kings and other rulers have been compared to shepherds since the oldest times. The shepherd is surely concerned with the well-being of his flock—so that the sheep will supply men with the juiciest lamb chops. As Trasimaco puts it, the shepherds are exclusively concerned with the good of the owners and of themselves.<sup>7</sup> But there is obviously a difference between the owners and the shepherds: the juiciest lamb chops are for the owner and not for the shepherd, unless the shepherd is dishonest. Now, the position of Trasimaco or of any man of his kind with regard to both rulers and ruled is precisely that of the shepherd with regard to both the owners and the sheep: Trasimaco can securely derive benefit from the assistance which he gives to the rulers (regardless of whether they are tyrants, common people, or men of excellence) only if he is loyal to them, if he does his job for them well, if he keeps his part of the bargain, if he is just. Contrary to his assertion, he must grant that a man's justice is salutary, not only to others and especially to the rulers, but also to himself. It is partly because

giustizia di un uomo è salutare, non solo per gli altri e soprattutto per i governanti, ma anche per se stesso. È in parte perché si è reso conto di questa necessità, che egli cambia le sue maniere in modo così evidente nell'ultima parte del primo libro. Ciò che è vero per coloro che aiutano i governanti è vero per i governanti stessi e per tutti gli altri esseri umani (compresi i tiranni e i gangsters) che, per quanto ingiusti, hanno bisogno dell'aiuto di altri uomini nelle loro imprese: nessuna associazione può durare se i suoi membri non praticano la giustizia tra di loro.<sup>8</sup> Questo, tuttavia, equivale ad ammettere che la giustizia può essere un mero mezzo, benché indispensabile, per l'ingiustizia, per lo sfruttamento degli altri. Soprattutto, non esclude la possibilità che la città sia una comunità tenuta insieme dall'egoismo collettivo e nient'altro, o che non ci sia una differenza fondamentale tra la città e una banda di rapinatori. Queste e altre difficoltà simili spiegano perché Socrate consideri insufficiente la propria confutazione di Trasimaco: in conclusione, egli afferma di aver cercato di dimostrare che la giustizia è buona senza aver chiarito che cos'è la giustizia.

he has become aware of this necessity that he changes his manners so remarkably in the last part of the first book. What is true of the helpers of rulers is true of the rulers themselves and all other human beings (including tyrants and gangsters) who need the help of other men in their enterprises however unjust: no association can last if its members do not practice justice among themselves.<sup>8</sup> This, however, amounts to an admission that justice may be a mere means, if an indispensable means, for injustice—for the exploitation of outsiders. Above all, it does not dispose of the possibility that the city is a community held together by collective selfishness and nothing else, or that there is no fundamental difference between the city and a gang of robbers. These and similar difficulties explain why Socrates regards his refutation of Trasimaco as insufficient: he says at its conclusion that he has tried to show that justice is good without having made clear what justice is.

## Sul Libro II

L'adeguata difesa o elogio della giustizia presuppone non solo la conoscenza di che cosa sia la giustizia, ma anche un adeguato attacco alla giustizia. All'inizio del secondo libro, Glaucone tenta di presentare un tale attacco; egli sostiene di riformulare la tesi di Trasimaco, nella quale egli non crede, con più vigore di quanto Trasimaco avesse fatto. Anche Glaucone dà per scontato che il giusto sia uguale al legale o al convenzionale, ma cerca di mostrare come la convenzione emerga dalla natura. Per natura, ogni uomo si interessa solo al proprio bene e non si interessa affatto al bene degli altri, al punto che non ha alcuna esitazione a fare del male ai propri simili. Poiché ognuno agisce in questo modo, tutti creano una situazione che, per la maggior parte, risulta insopportabile; la maggioranza, cioè i più deboli, si rendono conto che ognuno starebbe meglio se si mettessero d'accordo su ciò che ciascuno può o non può fare. Glaucone non dice su che cosa verte l'accordo, ma se ne può facilmente indovinare una parte: essi saranno d'accordo sul fatto che nessuno può violare la vita e il corpo, l'onore, la libertà e la proprietà di nessuno dei soci, cioè dei concittadini, e che ognuno deve fare del suo meglio per proteggere i suoi compagni contro gli esterni. Sia l'astensione da tali violazioni, sia il servizio di protezione non sono in alcun modo desiderabili di per sé, ma sono soltanto mali necessari, eppure mali minori rispetto all'insicurezza di tutti. Ma ciò che è vero per la maggioranza, non è vero per il "vero uomo", per colui che può badare a se stesso e che sta meglio se non si sottomette alla legge o alle convenzioni. Ma anche gli altri, però, fanno violenza alla loro natura sottomettendosi alla legge e alla giustizia: non vi si sottomettono volentieri o volontariamente, ma solo per paura delle conseguenze della mancata sottomissione, cioè perché temono una qualche punizione. Perciò chiunque preferirebbe l'ingiustizia alla giustizia se potesse essere sicuro di sfuggire ai controlli: la giustizia è preferibile all'ingiustizia solo in vista di un possibile controllo, del fatto di essere conosciuto come giusto dagli altri, in vista cioè della buona reputazione o di altre ricompense. Pertanto, poiché, come auspica Glaucone, la giustizia è degna di essere scelta per se stessa, egli esige da Socrate la prova che la vita dell'uomo giusto è preferibile a quella dell'uomo ingiusto, anche nel

The adequate defense or praise of justice presupposes not only knowledge of what justice is, but also an adequate attack on justice. At the beginning of the second book, Glaucone attempts to present such an attack; he claims that he restates Trasimaco's thesis, in which he does not believe, with greater vigor than Trasimaco had done. Glaucone also takes it for granted that the just is the same as the legal or conventional, but he attempts to show how convention emerges out of nature. By nature each man is concerned only with his own good and wholly unconcerned with any other man's good to the point that he has no hesitation whatever about harming his fellows. Since everyone acts accordingly, they all bring about a situation which is unbearable for most of them; the majority, *i.e.*, the weaklings, figure out that every one of them would be better off if they agreed among themselves as to what each of them may or may not do. What they agree upon is not stated by Glaucone, but part of it can easily be guessed: they will agree that no one may violate the life and limb, the honor, the liberty, and the property of any of the associates, *i.e.*, the fellow citizens, and that everyone must do his best to protect his associates against outsiders. Both the abstention from such violations and the service of protection are in no way desirable in themselves but only necessary evils, yet lesser evils than universal insecurity. But what is true of the majority is not true of "the real man" who can take care of himself and who is better off if he does not submit to law or convention. Yet even the others do violence to their nature by submitting to law and justice: they submit to it only from fear of the consequences of the failure to submit, *i.e.*, from fear of punishment of one kind or another, not voluntarily and gladly. Therefore every man would prefer injustice to justice if he could be sure of escaping detection: justice is preferable to injustice only with a view to possible detection, to one's becoming known as just to others, *i.e.*, to good repute or other rewards. Therefore since, as Glaucone hopes, justice is choiceworthy for its own sake, he demands from Socrates a proof that the life of the just man is preferable to that of the unjust man even if the just man is thought to be unjust in the extreme and suffers all kinds of punishment or is in the depth of misery, and the unjust man is thought to be of consummate justice and receives all kinds of reward or is at the peak of happiness: the

caso in cui l'uomo giusto venga ritenuto estremamente ingiusto e subisca ogni tipo di punizione o viva nella più profonda miseria, laddove l'uomo ingiusto è ritenuto essere perfettamente giusto e riceve ogni tipo di ricompensa o è al culmine della prosperità: il culmine dell'ingiustizia, cioè della condotta secondo natura, è il tacito sfruttamento della legge o delle convenzioni a proprio esclusivo vantaggio, la condotta del tiranno supremamente astuto e virile. Nella discussione con Trasimaco, questo tema era stata messo in ombra dal suggerimento che ci fosse una parentela tra la giustizia e l'arte. Glaucone lo rende invece manifesto col paragonare l'uomo perfettamente ingiusto all'artigiano perfetto, e col concepire invece l'uomo perfettamente giusto come un ingenuo sempliciotto che non possiede altra qualità se non la giustizia. Guardando all'insegnamento della *Repubblica* nel suo insieme, si è tentati di dire che Glaucone comprende la giustizia pura alla luce della pura forza d'animo; il suo uomo perfettamente giusto ricorda il milite ignoto che subisce la morte più dolorosa e umiliante per nessun altro scopo se non quello di morire coraggiosamente e senza alcuna prospettiva che la sua nobile azione venga mai conosciuta da nessuno.

La richiesta di Glaucone a Socrate è energicamente sostenuta da Adimanto. Diventa chiaro dal discorso di Adimanto che il parere di Glaucone secondo il quale la giustizia è degna di essere scelta esclusivamente per se stessa è del tutto nuovo, perché la giustizia, nella visione tradizionale, era considerata degna di essere scelta principalmente, se non esclusivamente, a causa delle ricompense divine per la giustizia e delle punizioni divine per l'ingiustizia, e di varie altre conseguenze. Il lungo discorso di Adimanto differisce da quello di Glaucone perché mette in evidenza il fatto che se la giustizia deve essere degna di essere scelta per se stessa, deve essere facile o piacevole.<sup>9</sup> Le esigenze di Glaucone e di Adimanto stabiliscono il criterio con cui si deve giudicare l'elogio della giustizia di Socrate; esse costringono a indagare se o in che misura Socrate abbia dimostrato nella *Repubblica* che la giustizia è degna di essere scelta per se stessa, o piacevole, o anche sufficiente da sola a rendere un uomo perfettamente felice in mezzo a quella che normalmente si ritiene essere la più estrema miseria

height of injustice, *i.e.*, of the conduct according to nature, is the tacit exploitation of law or convention for one's own benefit alone, the conduct of the supremely shrewd and manly tyrant. In the discussion with Trasimaco, the issue had become blurred by the suggestion that there is a kinship between justice and art. Glaucone makes the issue manifest by comparing the perfectly unjust man to the perfect artisan, whereas he conceives of the perfectly just man as a simple man who has no quality other than justice. With a view to the teaching of the *Republic* as a whole, one is tempted to say that Glaucone understands pure justice in the light of pure fortitude; his perfectly just man reminds one of the unknown soldier who undergoes the most painful and most humiliating death for no other purpose whatsoever except in order to die bravely and without any prospect of his noble deed ever becoming known to anyone.

Glaucone's demand on Socrates is strongly supported by Adimanto. It becomes clear from Adimanto's speech that Glaucone's view according to which justice is choiceworthy entirely for its own sake is altogether novel, for in the traditional view justice was regarded as choiceworthy chiefly, if not exclusively, because of the divine rewards for justice and the divine punishments for injustice, and various other consequences. Adimanto's long speech differs from Glaucone's because it brings out the fact that if justice is to be choiceworthy for its own sake, it must be easy or pleasant.<sup>9</sup> Glaucone's and Adimanto's demands establish the standard by which one must judge Socrates' praise of justice; they force one to investigate whether or to what extent Socrates has proved in the *Republic* that justice is choiceworthy for its own sake or pleasant or even by itself sufficient to make a man perfectly happy in the midst of what is ordinarily believed to be the most extreme misery.

Per difendere la causa della giustizia, Socrate si volge a fondare, insieme a Glaucone e Adimanto, una città nel discorso (“*in speech*”, gr.: *to logo*, “a parole”). Il motivo per cui questa procedura è necessaria può essere enunciato come segue. Si crede che la giustizia sia l'obbedienza alla legge o la ferma volontà di dare a ciascuno ciò che gli appartiene, cioè ciò che gli appartiene secondo la legge; eppure si crede che la giustizia sia anche buona o salutare; ma l'obbedienza alle leggi o il dare a ciascuno ciò che gli appartiene secondo la legge non è incondizionatamente salutare o benefica, perché le leggi possono essere cattive; la giustizia sarà completamente salutare o benefica solo se le leggi sono buone, e ciò richiede che il regime da cui le leggi scaturiscono sia buono: la giustizia sarà pienamente salutare solo in una città buona. La procedura di Socrate implica, inoltre, che egli non conosce nessuna città realmente data che sia buona; questo è il motivo per cui è costretto a *fondare* una città buona. Egli giustifica il suo rivolgersi alla città con la considerazione che la giustizia è più facilmente individuabile nella città che nell'individuo umano, perché la prima è più grande del secondo; implica quindi che esiste un parallelismo tra la città e l'individuo umano o, più precisamente, tra la città e l'anima dell'individuo umano. Ciò significa che il parallelismo tra la città e l'individuo umano si basa su una certa astrazione dal corpo umano. Nella misura in cui esiste un parallelismo tra la città e l'individuo umano o la sua anima, la città è quanto meno simile a un essere naturale. Tuttavia, il parallelismo non è totale. Mentre la città e l'individuo sembrano ugualmente capaci di essere giusti, non è certo che possano essere ugualmente felici (cfr. l'inizio del quarto libro). La distinzione tra la giustizia dell'individuo e la sua felicità è stata preparata dalla richiesta di Glaucone a Socrate che la giustizia sia lodata indipendentemente dal fatto che presenti o meno delle caratteristiche attraenti estranee. È anche preparata dall'opinione comune secondo la quale la giustizia richiede la completa dedizione dell'individuo al bene comune.

La fondazione della città buona avviene in tre fasi: la città opulenta o “città dei maiali”, la città purificata o città dell'accampamento armato, e la Città della Bellezza o città governata da filosofi

In order to defend the cause of justice, Socrates turns to founding, together with Glaucone and Adimanto, a city in speech. The reason why this procedure is necessary can be stated as follows. Justice is believed to be law-abidingness or the firm will to give to everyone what belongs to him, *i.e.*, what belongs to him according to law; yet justice is also believed to be good or salutary; but obedience to the laws or giving to everyone what belongs to him according to law is not unqualifiedly salutary since the laws may be bad; justice will be simply salutary only when the laws are good, and this requires that the regime from which the laws flow is good: justice will be fully salutary only in a good city. Socrates' procedure implies, furthermore, that he knows of no actual city which is good; this is the reason why he is compelled to found a good city. He justifies his turning to the city by the consideration that justice can be detected more easily in the city than in the human individual because the former is larger than the latter; he thus implies that there is a parallelism between the city and the human individual or, more precisely, between the city and the soul of the human individual. This means that the parallelism between the city and the human individual is based upon a certain abstraction from the human body. To the extent to which there is a parallelism between the city and the human individual or his soul, the city is at least similar to a natural being. Yet that parallelism is not complete. While the city and the individual seem equally to be able to be just, it is not certain that they can be equally happy (cf. the beginning of the fourth book). The distinction between the justice of the individual and his happiness was prepared by Glaucone's demand on Socrates that justice should be praised regardless of whether or not it has any extraneous attractions. It is also prepared by the common opinion according to which justice requires complete dedication of the individual to the common good.

The founding of the good city takes place in three stages: the healthy city or the city of pigs, the purified city or the city of the armed camp, and the City of Beauty or the city ruled by philosophers

La fondazione della città è preceduta dall'osservazione che la città ha la sua origine nel bisogno umano: ogni essere umano, giusto o ingiusto, ha bisogno di molte cose, e almeno per questo motivo ha bisogno di altri esseri umani. La città opulenta soddisfa adeguatamente i bisogni primari, i bisogni del corpo. La adeguata soddisfazione esige che ogni uomo eserciti una sola arte. Questo significa che ognuno fa quasi l'intero suo lavoro per gli altri, ma anche che gli altri lavorano per lui. Tutti scambieranno tra loro i propri prodotti come prodotti propri: ci sarà la proprietà privata; lavorando a vantaggio degli altri ognuno lavora a proprio vantaggio. Il motivo per cui ognuno eserciterà una sola arte è che gli uomini sono diversi per natura, cioè uomini diversi hanno diversi talenti per diverse arti. Poiché ognuno eserciterà quell'arte per la quale è per natura dotato, l'onere sarà per tutti più facile da sopportare. La città opulenta è una città felice: non conosce la povertà, non conosce la coercizione o il governo, non conosce la guerra e la difficoltà di nutrirsi degli animali. È felice in modo tale che ogni suo membro è felice: non ha bisogno di un governo perché c'è una perfetta armonia tra il lavoro di ognuno e la sua ricompensa; nessuno invade la sfera dell'altro. Non ha bisogno di governo perché ognuno sceglie da solo l'arte per la quale è più adatto; non c'è disarmonia tra doni naturali e preferenze personali. Non c'è disarmonia nemmeno tra ciò che è bene per l'individuo (la sua scelta dell'arte per la quale è più dotato per natura) e ciò che è bene per la città: la natura ha disposto le cose in modo tale che non c'è un'eccedenza di fabbri o un deficit di calzolari. La città opulenta è felice perché è giusta, ed è giusta perché è felice; nella città opulenta, la giustizia è facile o piacevole e priva di qualsiasi traccia di sacrificio di sé. È giusta senza che nessuno si preoccupi della sua giustizia; è giusta per natura. Tuttavia, si scopre che è carente. È impossibile per la stessa ragione per cui l'anarchia in generale è impossibile. L'anarchia sarebbe possibile se gli uomini potessero rimanere innocenti, ma appartiene essenzialmente all'innocenza il fatto che a si perda facilmente; gli uomini possono essere giusti solo grazie alla conoscenza, e gli uomini non possono acquisire conoscenza senza sforzo e senza antagonismo. Detto diversamente, benché la città opulenta sia in un certo senso giusta, le manca la virtù o l'eccellenza: la giustizia che possiede non è la virtù. La

The founding of the city is preceded by the remark that the city has its origin in human need: every human being, just or unjust, is in need of many things, and at least for this reason in need of other human beings. The healthy city satisfies properly the primary needs, the needs of the body. The proper satisfaction requires that each man exercise only one art. This means that everyone does almost all his work for others but also that the others work for him. All will exchange with one another their own products as their own products: there will be private property; by working for the advantage of others everyone works for his own advantage. The reason why everyone will exercise only one art is that men differ from one another by nature, *i.e.*, different men are gifted for different arts. Since everyone will exercise that art for which he is by nature fitted, the burden will be easier on everyone. The healthy city is a happy city: it knows no poverty, no coercion or government, no war and eating of animals. It is happy in such a way that every member of it is happy: it does not need government because there is perfect harmony between everyone's service and his reward; no one encroaches on anyone else. It does not need government because everyone chooses by himself the art for which he is best fitted; there is no disharmony between natural gifts and preferences. There is also no disharmony between what is good for the individual (his choosing the art for which he is best fitted by nature) and what is good for the city: nature has so arranged things that there is no surplus of blacksmiths or deficit of shoemakers. The healthy city is happy because it is just, and it is just because it is happy; in the healthy city, justice is easy or pleasant and free from any tincture of self-sacrifice. It is just without anyone's concerning himself with its justice; it is just by nature. Nevertheless, it is found wanting. It is impossible for the same reason that anarchism in general is impossible. Anarchism would be possible if men could remain innocent, but it is of the essence of innocence that it is easily lost; men can be just only through knowledge, and men cannot acquire knowledge without effort and without antagonism. Differently stated, while the healthy city is just in a sense, it lacks virtue or excellence: such justice as it possesses is not virtue. Virtue is impossible without toil, effort, or repression of the evil in oneself. The healthy city is a city in which evil is only dormant. Death

virtù è impossibile senza fatica, sforzo o repressione del male in se stessi. La città opulenta è una città in cui il male è solo latente. La morte è menzionata solo quando il passaggio dalla città sana alla fase successiva è già iniziato.<sup>10</sup> La città opulenta è chiamata “città dei maiali” non da Socrate, ma da Glaucone. Glaucone non sa bene che cosa dice. Letteralmente parlando, la città opulenta è una città senza maiali.<sup>11</sup>

Prima che la città purificata possa emergere, o meglio, prima di essere istituita, la città opulenta deve essersi degenerata. La sua degenerazione è determinata dall'emancipazione del desiderio di cose inutili, cioè di cose che non sono necessarie per il benessere e la salute del corpo. Emerge così la città del lusso o della frenesia, la città caratterizzata dalla lotta per l'acquisizione illimitata della ricchezza. C'è da aspettarsi che in una città del genere gli individui non esercitino più il particolare mestiere per il quale ciascuno di essi è destinato per natura, ma esercitino qualsiasi mestiere, o combinazione di mestieri, che sia più lucrativo, o che non ci sia più una stretta corrispondenza tra prestazione e compenso: sorgeranno perciò insoddisfazione e conflitti e, quindi, verrà avvertito il bisogno di un governo che ristabilisca la giustizia; quindi ci sarà bisogno di qualcos'altro che era del tutto assente dalla città sana, cioè l'educazione per lo meno dei governanti, e più in particolare l'educazione alla giustizia. Ci sarà certamente bisogno di ulteriore territorio e quindi ci sarà la guerra, guerra di aggressione. Partendo dal

is mentioned only when the transition from the healthy city to the next stage has already begun.<sup>10</sup> The healthy city is called a city of pigs not by Socrates but by Glaucone. Glaucone does not quite know what he says. Literally speaking, the healthy city is a city without pigs.<sup>11</sup>

Before the purified city can emerge or rather be established, the healthy city must have decayed. Its decay is brought about by the emancipation of the desire for unnecessary things, *i.e.*, for things which are not necessary for the well-being or health of the body. Thus the luxurious or feverish city emerges, the city characterized by the striving for the unlimited acquisition of wealth. One can expect that in such a city the individuals will no longer exercise the single art for which each is meant by nature but any art or combination of arts which is most lucrative, or that there will no longer be a strict correspondence between service and reward: hence there will be dissatisfaction and conflicts and therefore need for government which will restore justice; hence there will be need for something else which also was entirely absent from the healthy city, *i.e.*, education at least of the rulers, and more particularly education to justice. There will certainly be need for additional territory and hence there will be war, war of aggression. Building on the principle “one man one art,” Socrates demands that the army consist of men who



principio "un uomo, un mestiere", Socrate chiede che l'esercito sia composto da uomini che non hanno altro mestiere che quello della guerra. Sembra che l'arte della guerra o dei guardiani sia di gran lunga superiore alle altre arti. Finora sembrava che tutte le arti fossero di pari rango e l'unica arte universale, o l'unica arte che accompagna tutte le arti, era l'arte di fare soldi.<sup>12</sup> Intravediamo, ora, il vero ordine delle arti. Questo ordine è gerarchico; l'arte universale è l'arte più alta, l'arte che dirige tutte le altre arti, che come tale non può essere esercitata da maestri di arti diverse da quella più alta. Questa 'arte delle arti' si rivelerà essere filosofia. Per il momento ci viene detto solo che il guerriero deve avere una natura simile a quella dell'animale filosofico, il cane. I guerrieri devono infatti essere impetuosi [*spirited*=*thymoeidès*, n.d.T.] e quindi irascibili e ostili da un lato, e mansueti dall'altro, poiché devono essere ostili verso gli estranei e mansueti verso i loro concittadini. Devono avere una simpatia disinteressata per i loro concittadini e una disinteressata antipatia per gli stranieri. Gli uomini che hanno una natura così speciale hanno bisogno di un'educazione speciale. In vista del loro lavoro, hanno bisogno di essere addestrati nell'arte della guerra. Ma questa non è l'educazione che interessa principalmente a Socrate. Essi saranno per natura i migliori combattenti, e gli unici ad essere armati e addestrati nell'uso delle armi: saranno inevitabilmente gli unici detentori del potere politico.

### Sul Libro III

Senonché, essendo finita l'età dell'innocenza, il male è dilagante in città e quindi anche tra i guerrieri. L'educazione di cui i guerrieri hanno bisogno più di chiunque altro è quindi soprattutto l'educazione alla virtù civica. Questa educazione è educazione "musicale", l'educazione mediante la poesia e la musica. Non tutte le poesie e le musiche sono adatte a rendere gli uomini buoni cittadini in generale, e buoni guerrieri o guardiani in particolare. Pertanto, la poesia e la musica non adatte a questo fine politico-morale devono essere bandite dalla città. Socrate è ben lungi dall'esigere che Omero e Sofocle siano sostituiti da produttori di arte-spazzatura (*trash*) edificante; la poesia che egli esige per la città buona deve essere veramente poetica. Esige in particolare che gli dèi

have no art other than that of warriors. It appears that the art of the warriors or of the guardians is by far superior to the other arts. Hitherto it looked as if all arts were of equal rank and the only universal art, or the only art accompanying all arts, was the art of money-making.<sup>12</sup> Now we receive the first glimpse of the true order of arts. That order is hierarchic; the universal art is the highest art, the art directing all other arts, which as such cannot be practiced by the practitioners of arts other than the highest. This art of arts will prove to be philosophy. For the time being we are told only that the warrior must have a nature resembling the nature of that philosophic beast, the dog. For the warriors must be spirited and hence irascible and harsh on the one hand and gentle on the other, since they must be harsh toward strangers and gentle to their fellow citizens. They must have a disinterested liking for their fellow citizens and a disinterested dislike for foreigners. The men possessing such special natures need in addition a special education. With a view to their work they need training in the art of war. But this is not the education with which Socrates is chiefly concerned. They will be by nature the best fighters and the only ones armed and trained in arms: they will inevitably be the sole possessors of political power. Besides, the age of innocence having gone, evil is rampant in the city and therefore also in the warriors. The education which the warriors more than anyone else need is therefore above all education in civic virtue. That education is "music" education, education especially through poetry and music. Not all poetry and music is apt to make men good citizens in general and good warriors or guardians in particular. Therefore the poetry and music not conducive to this moral-political end must be banished from the city. Socrates is very far from demanding that Homer and Sophocles should be replaced by the makers of edifying trash; the poetry which he demands for the good city must be genuinely poetic. He demands particularly that the gods be presented as models of human excellence, *i.e.*, of the kind of human excellence to which the guardians can and must aspire. The rulers will be taken from among the elite of the guardians. Yet the prescribed education, however excellent and effective, is not sufficient if it is not buttressed by the right kind of institutions, *i.e.*, by absolute communism or by the completest possible

siano presentati come modelli dell'eccellenza umana, cioè del tipo di eccellenza umana a cui i guardiani possono e devono aspirare. I governanti saranno presi tra l'élite dei guardiani. Ma l'educazione prescritta, per quanto eccellente ed efficace, non è sufficiente se non è sorretta dal giusto tipo di istituzioni, cioè dal comunismo assoluto o dalla più completa abolizione possibile della sfera privata: ognuno può entrare a suo piacimento nella dimora di tutti gli altri. Come ricompensa per il servizio da loro prestato agli artigiani propriamente detti, i guardiani non ricevono denaro di alcun tipo, ma solo una quantità sufficiente di cibo e, supponiamo, di altre necessità.

Vediamo in che modo la città buona, quale è stata finora descritta, mostri che la giustizia è buona o persino di per sé attraente. Che la giustizia, o l'osservanza della giusta proporzione tra prestazione e compenso, tra il lavoro per gli altri e il proprio vantaggio, sia necessaria, è stato dimostrato nella discussione con Trasimaco dall'esempio della banda di rapinatori. L'educazione dei guardiani su cui Socrate e Adimanto sono d'accordo non è educazione alla giustizia.<sup>13</sup> È educazione al coraggio e alla moderazione. L'educazione musicale in particolare, a differenza dell'educazione ginnica, è l'educazione alla moderazione, e ciò significa: educazione ad amare il bello, cioè ciò che per natura è di per sé attraente. La giustizia in senso stretto e rigoroso può esser detta scaturire dalla moderazione o dalla debita combinazione di moderazione e coraggio. Socrate chiarisce così tacitamente la differenza tra la banda di rapinatori e la città buona: la differenza essenziale consiste nel fatto che la parte armata e dominante della città buona è animata dall'amore per il bello, dall'amore per tutto ciò che è encomiabile e leggiadro (*graceful*, "armonioso", "elegante"). La differenza non sta nel fatto che, nei suoi rapporti con le altre città (greche o barbare che siano), la città buona sarebbe guidata da considerazioni di giustizia: la dimensione del territorio della città buona è determinata dai bisogni moderati di quella stessa città e da nient'altro.<sup>14</sup> La difficoltà appare forse più chiara se si considera ciò che Socrate dice quando parla dei governanti. Oltre alle altre qualità richieste, i governanti devono avere la qualità di prendersi cura della città o di amare la città; ma è più probabile che un uomo ami ciò il cui interesse ritiene essere identico al proprio interesse o il cui ben

abolition of privacy: everyone may enter everyone else's dwelling at will. As reward for their service to the craftsmen proper, the guardians do not receive money of any kind but only a sufficient amount of food, and, we may suppose, of the other necessities.

Let us see in what way the good city as hitherto described reveals that justice is good or even attractive for its own sake. That justice, or the observing of the just proportion between service and reward, between working for others and one's own advantage, is necessary was shown in the discussion with Trasimaco by the example of the gang of robbers. The education of the guardians as agreed upon between Socrates and Adimanto is not education to justice.<sup>13</sup> It is education to courage and moderation. The music education in particular, as distinguished from the gymnastic education, is education to moderation, and this means to love of the beautiful, *i.e.*, of what is by nature attractive in itself. Justice in the narrow and strict sense may be said to flow from moderation or from the proper combination of moderation and courage. Socrates thus silently makes clear the difference between the gang of robbers and the good city: the essential difference consists in the fact that the armed and ruling part of the good city is animated by love of the beautiful, by the love of everything praiseworthy and graceful. The difference is not to be sought in the fact that the good city is guided in its relations to other cities, Greek or barbarian, by considerations of justice: the size of the territory of the good city is determined by that city's own moderate needs and by nothing else.<sup>14</sup> The difficulty appears perhaps more clearly from what Socrates says when speaking of the rulers. In addition to the other required qualities, the rulers must have the quality of caring for the city or loving the city; but a man is most likely to love that whose interest he believes to be identical with his own interest or whose happiness he believes to be the condition of his own happiness. The love here

essere ritiene essere condizione del proprio ben essere. L'amore qui menzionato non è ovviamente amore disinteressato nel senso che il governante amerebbe la città, o il proprio servizio reso alla città, per sé stessa. Ciò può spiegare perché Socrate esige che i governanti siano onorati sia in vita sia dopo la loro morte.<sup>15</sup> In ogni caso, il massimo grado di cura nei confronti della città e del prossimo non sarà raggiunto se tutti non saranno portati a credere nella bugia secondo cui tutti i concittadini, e *solo essi*, sono fratelli.<sup>16</sup> Il minimo che si possa dire è che non è stata ancora ristabilita l'armonia tra l'interesse personale e l'interesse della città andata perduta con la degenerazione della città opulenta. Non c'è da stupirsi quindi che all'inizio del quarto libro Adimanto esprima la sua insoddisfazione per la condizione dei soldati nella città degli accampamenti armati. Letta nel contesto di tutta la discussione, la risposta di Socrate va in questa direzione: solo come membro di una città felice, un uomo può essere felice; solo entro questi limiti un uomo, o qualsiasi altra parte della città, può essere felice; la giustizia è la completa dedizione alla città felice. Resta da vedere se la dedizione completa alla città felice è, o può essere, la felicità dell'individuo.

#### Sul Libro IV

Dopo aver completato la parte principale della fondazione della città buona, Socrate e i suoi amici si mettono a cercare dove, in questa, si trovino la giustizia e l'ingiustizia, e se l'uomo che vuole essere felice debba possedere la giustizia o l'ingiustizia.<sup>17</sup> Essi cercano prima di tutto le tre virtù che sono diverse dalla giustizia (la saggezza, il coraggio e la moderazione). Nella città che è fondata secondo natura, la saggezza risiede nei governanti e solo nei governanti, perché i saggi sono per natura la parte più piccola di ogni città, e non sarebbe bene per la città se non fossero i soli a guidarla. Nella città buona, il coraggio risiede nella classe dei guerrieri, perché il coraggio politico, come distinto dalla brutale temerarietà, nasce solo mediante l'educazione di coloro che per natura sono capaci di essere coraggiosi. La moderazione, invece, si trova in tutte le parti della città buona. "Moderazione", in questo contesto, non significa precisamente ciò che significava quando si parlava dell'educazione dei guerrieri; significa piuttosto il controllo di ciò che per

mentioned is not obviously disinterested in the sense that the ruler loves the city, or his serving the city, for its own sake. This may explain why Socrates demands that the rulers be honored both while they live and after their death.<sup>15</sup> At any rate the highest degree of caring for the city and for one another will not be forthcoming unless everyone is brought to believe in the falsehood that all fellow citizens, and only they, are brothers.<sup>16</sup> To say the least, the harmony between self-interest and the interest of the city, which was lost with the decay of the healthy city, has not yet been restored. No wonder then that at the beginning of the fourth book Adimanto expresses his dissatisfaction with the condition of the soldiers in the city of the armed camp. Read within the context of the whole argument, Socrates' reply is to this effect: Only as a member of a happy city can a man be happy; only within these limits can a man, or any other part of the city, be happy; complete dedication to the happy city is justice. It remains to be seen whether complete dedication to the happy city is, or can be, happiness of the individual.

After the founding of the good city is in the main completed, Socrates and his friends turn to seeking where in it justice and injustice are, and whether the man who is to be happy must possess justice or injustice.<sup>17</sup> They look first for the three virtues other than justice (wisdom, courage, and moderation). In the city which is founded according to nature, wisdom resides in the rulers and in the rulers alone, for the wise men are by nature the smallest part of any city, and it would not be good for the city if they were not the only ones at its helm. In the good city, courage resides in the warrior class, for political courage, as distinguished from brutish fearlessness, arises only through education in those by nature fitted for it. Moderation on the other hand is to be found in all parts of the good city. In the present context, moderation does not mean exactly what it meant when the education of the warriors was discussed but rather the control of what is by nature worse by that which is by nature better—that control through which the whole is in

natura è peggiore da parte di ciò che per natura è migliore – quel controllo grazie al quale l'insieme risulta armonioso. In altre parole, la moderazione è l'esser d'accordo, tra chi è naturalmente superiore e chi è inferiore, riguardo a chi dei due debba governare in città. Poiché 'controllare' è cosa diversa da 'esser controllati', si deve presumere che la moderazione dei governanti non sia identica a quella dei governati. Mentre Socrate e Glaucone trovavano con facilità le tre virtù menzionate nella città buona, è difficile trovarvi la giustizia perché – come dice Socrate – in essa la giustizia è cosa scontata. La giustizia consiste nel fatto che ciascuno faccia per la città la sola cosa per la quale la sua natura è più adatta o, semplicemente, che ognuno si occupi del proprio compito: è in virtù della giustizia così intesa, che le altre tre virtù sono virtù.<sup>18</sup> Più precisamente, una città è giusta se ognuna delle sue tre parti (i produttori di ricchezza, i guerrieri e i governanti) fa il proprio lavoro e soltanto il proprio lavoro.<sup>19</sup> La giustizia, quindi, al pari della moderazione e a differenza della saggezza e del coraggio, non è una prerogativa di una singola parte, ma è richiesta da ogni parte. Quindi la giustizia, come la moderazione, ha un carattere diverso in ciascuna delle tre classi. Si deve supporre, ad esempio, che la giustizia dei governanti saggi sia condizionata dalla loro saggezza e la giustizia dei produttori di ricchezza sia invece condizionata dalla loro mancanza di saggezza: infatti, se anche il coraggio dei guerrieri è solo coraggio politico o civico, e non coraggio puro e semplice<sup>20</sup>, è ragionevole pensare che anche la loro giustizia, per non parlare della giustizia dei produttori di ricchezza, non sarà pura e semplice giustizia. Per scoprire la giustizia pura e semplice, diventa allora necessario esaminare la giustizia nel singolo uomo. Questo esame sarebbe più facile se la giustizia nell'individuo fosse identica alla giustizia nella città; ciò richiederebbe che l'individuo o piuttosto la sua anima consistesse negli stessi tre tipi di "nature" in cui consiste la città. Una considerazione molto provvisoria dell'anima sembra fissare questo requisito: l'anima contiene il desiderio, l'animosità (*spiritedness*) o collericità,<sup>21</sup> e la ragione, così come la città è composta da coloro che fanno soldi, dai guerrieri e dai governanti. Possiamo quindi concludere che un uomo è giusto se ognuna di queste tre parti della sua anima svolge il proprio compito e solo il proprio compito, cioè se la sua anima versa

harmony. In other words, moderation is the agreement of the naturally superior and inferior as to which of the two ought to rule in the city. Since controlling and being controlled differ, one must assume that the moderation of the rulers is not identical with the moderation of the ruled. While Socrates and Glaucone found the three virtues mentioned in the good city with ease, it is difficult to find justice in it because, as Socrates says, justice is so obvious in it. Justice consists in everyone's doing the one thing pertaining to the city for which his nature is best fitted or, simply, in everyone's minding his own business: it is by virtue of justice thus understood that the other three virtues are virtues.<sup>18</sup> More precisely, a city is just if each of its three parts (the money-makers, the warriors, and the rulers) does its own work and only its own work.<sup>19</sup> Justice is then, like moderation and unlike wisdom and courage, not a preserve of a single part but required of every part. Hence justice, like moderation, has a different character in each of the three classes. One must assume, for instance, that the justice of the wise rulers is affected by their wisdom and the justice of the money-makers is affected by their lack of wisdom, for if even the courage of the warriors is only political or civic courage, and not courage pure and simple,<sup>20</sup> it stands to reason that their justice too—to say nothing of the justice of the money-makers—will not be justice pure and simple. In order to discover justice pure and simple, it then becomes necessary to consider justice in the individual man. This consideration would be easiest if justice in the individual were identical with justice in the city; this would require that the individual or rather his soul consist of the same three kinds of "natures" as the city. A very provisional consideration of the soul seems to establish this requirement: the soul contains desire, spiritedness or anger,<sup>21</sup> and reason, just as the city consists of the money-makers, the warriors, and the rulers. Hence we may conclude that a man is just if each of these three parts of his soul does its own work and only its own work, *i.e.*, if his soul is in a state of health. But if justice is health of the soul, and conversely injustice is disease of the soul, it is obvious that justice is good and injustice is bad, regardless of whether or not one is known to be just or unjust.<sup>22</sup> A man is just if the rational part in him is wise and rules,<sup>23</sup> and if the spirited part, being the subject and ally of the rational part, assists it in controlling

in uno stato di salute. Ma se la giustizia è salute dell'anima e l'ingiustizia è malattia dell'anima, è ovvio che la giustizia è buona e l'ingiustizia è cattiva, indipendentemente dal fatto se qualcuno venga ritenuto giusto o ingiusto.<sup>22</sup> Un uomo è giusto se la parte razionale in lui è saggia e governa,<sup>23</sup> e se la parte più animosa (*spirited*), essendo soggetta e alleata della parte razionale, la assiste nel controllare la moltitudine di desideri che tendono quasi inevitabilmente a diventare desideri di avere sempre più denaro. Ciò significa, tuttavia, che solo l'esser umano nel quale la saggezza governa le altre due parti, cioè solo il saggio, può essere veramente giusto.<sup>24</sup> Non c'è da stupirsi, quindi, che l'uomo giusto alla fine si dimostri identico al filosofo.<sup>25</sup> I produttori di ricchezza e i guerrieri non saranno veramente giusti nemmeno nella città giusta, giacché la loro giustizia deriva esclusivamente da un tipo o da un altro di abitudine, in quanto distinta dalla filosofia; quindi nei più profondi recessi della loro anima anelano alla tirannia, cioè alla completa ingiustizia.<sup>26</sup> Vediamo ora in che ampia misura Socrate avesse ragione a supporre che avrebbe trovato l'ingiustizia nella città buona.<sup>27</sup> Ciò non toglie, naturalmente, che là dove siano membri della città buona, i non-filosofi agiranno in modo molto più giusto di quanto non farebbero se fossero membri di città inferiori.

La giustizia dei non saggi appare sotto una luce diversa a seconda che si guardi o alla giustizia nella città o alla giustizia nell'anima. Questo fatto dimostra che il parallelismo tra la città e l'anima è difettoso. Tale parallelismo richiede che, così come nella città i guerrieri occupano un rango più alto di chi fa soldi, allo stesso modo, nell'anima, l'animosità (*spiritedness*) occupi un rango più alto del desiderio. È assai plausibile che coloro che difendono la città dai nemici esterni e interni e che hanno ricevuto un'educazione musicale meritino un rispetto maggiore di quelli che mancano di responsabilità pubblica e di un'educazione musicale. Ma è assai meno plausibile che l'animosità come tale meriti un rispetto più alto del desiderio come tale. È vero che l'"animosità" comprende una grande varietà di fenomeni, che vanno dalla più nobile indignazione per l'ingiustizia, per la bassezza e per la volgarità, fino al rancore di un bambino viziato che non sopporta di essere privato di tutto ciò che desidera, per quanto cattivo. Ma lo stesso vale anche per il "desiderio":

the multitude of desires which almost inevitably become desires for more and ever more money. This means, however, that only the man in whom wisdom rules the two other parts, *i.e.*, only the wise man, can be truly just.<sup>24</sup> No wonder then that the just man eventually proves to be identical with the philosopher.<sup>25</sup> The money-makers and the warriors are not truly just even in the just city because their justice derives exclusively from habituation of one kind or another as distinguished from philosophy; hence in the deepest recesses of their souls they long for tyranny, *i.e.*, for complete injustice.<sup>26</sup> We see then how right Socrates was when he expected to find injustice in the good city.<sup>27</sup> This is not to deny of course that as members of the good city the nonphilosophers will act much more justly than they would as members of inferior cities.

The justice of those who are not wise appears in a different light when justice in the city is being considered, on the one hand, and justice in the soul on the other. This fact shows that the parallelism between the city and the soul is defective. This parallelism requires that, just as in the city the warriors occupy a higher rank than the money-makers, so in the soul spiritedness occupy a higher rank than desire. It is very plausible that those who uphold the city against foreign and domestic enemies and who have received a music education deserve higher respect than those who lack public responsibility as well as a music education. But it is much less plausible that spiritedness as such should deserve higher respect than desire as such. It is true that "spiritedness" includes a large variety of phenomena ranging from the most noble indignation about injustice, turpitude, and meanness down to the anger of a spoiled child who resents being deprived of anything that he desires, however bad. But the same is also true of "desire": one

un tipo di desiderio è *eros*, che, nelle sue forme sane, spazia dal desiderio di immortalità per mezzo della prole, passando per il desiderio di immortalità grazie alla fama immortale, fino al desiderio di immortalità attraverso la partecipazione alla conoscenza alle cose che sono immutabili sotto ogni aspetto. L'affermazione secondo cui la animosità sia di rango superiore al desiderio in quanto tale è quindi discutibile. Non dimentichiamo mai che, mentre si dà *eros* filosofico, non si dà animosità filosofica;<sup>28</sup> o, in altre parole, che Trasimaco è molto più chiaramente personificazione dell'animosità che personificazione del desiderio. L'affermazione in questione [*scil.*: che l'animosità sia superiore al desiderio, n.d.T.] si basa su una deliberata astrazione da *eros*, un'astrazione che è caratteristica della *Repubblica*.

Questa astrazione si manifesta soprattutto in due fatti: quando Socrate menziona i bisogni fondamentali che danno origine alla società umana, tace sulla necessità di procreare, e quando descrive il tiranno, l'ingiustizia in persona, lo presenta come personificazione di *eros*.<sup>29</sup> Nella discussione tematica del rango che pertiene, rispettivamente, all'animosità e al desiderio, tace su *eros*.<sup>30</sup> Sembra che ci sia una tensione tra *eros* e la città e quindi tra *eros* e giustizia: solo grazie alla svalutazione di *eros* la città può giungere a compimento. *Eros* obbedisce alle proprie leggi, non alle leggi della città, per quanto buona sia; nella città buona, *eros* è semplicemente assoggettato a ciò che la città esige. La città buona richiede che tutto l'amore per ciò che è proprio – tutto l'amore spontaneo per i propri genitori, per i propri figli, per i propri amici ed amati – sia sacrificato all'amore comune per la comunità. Per quanto possibile, l'amore per ciò che è proprio deve essere abolito, tranne che per quanto riguarda l'amore verso la città in quanto *questa particolare* città, in quanto la *propria* città. Per quanto possibile, il patriottismo prende il posto di *eros*, e il patriottismo ha una parentela più stretta con l'animosità, con la smania di combattere, con la "irritabilità", con la collera e con l'indignazione, di quanto non ne abbia con *eros*.

Se è pericoloso per la propria anima aggredire Platone perché non è un *liberal* democratico, è altrettanto sbagliato mettere in ombra la differenza tra platonismo e democrazia *liberal*, perché le premesse "Platone è mirabile" e "la democrazia *liberal* è mirabile" non portano

kind of desire is *eros*, which ranges in its healthy forms from the longing for immortality via offspring through the longing for immortality via immortal fame to the longing for immortality via participation by knowledge in the things which are unchangeable in every respect. The assertion that spiritedness is higher in rank than desire as such is then questionable. Let us never forget that while there is a philosophic *eros*, there is no philosophic spiritedness;<sup>28</sup> or in other words that Trasimaco is much more visibly spiritedness incarnate than desire incarnate. The assertion in question is based on a deliberate abstraction from *eros*—an abstraction characteristic of the *Republic*.

This abstraction shows itself most strikingly in two facts: when Socrates mentions the fundamental needs which give rise to human society, he is silent about the need for procreation, and when he describes the tyrant, Injustice incarnate, he presents him as *Eros* incarnate.<sup>29</sup> In the thematic discussion of the respective rank of spiritedness and desire, he is silent about *eros*.<sup>30</sup> It seems that there is a tension between *eros* and the city and hence between *eros* and justice: only through the depreciation of *eros* can the city come into its own. *Eros* obeys its own laws, not the laws of the city however good; in the good city, *eros* is simply subjected to what the city requires. The good city requires that all love of one's own—all spontaneous love of one's own parents, one's own children, one's own friends and beloved—be sacrificed to the common love of the common. As far as possible, the love of one's own must be abolished except as it is love of the city as this particular city, as one's own city. As far as possible, patriotism takes the place of *eros*, and patriotism has a closer kinship to spiritedness, eagerness to fight, "wasppishness," anger, and indignation than to *eros*.

While it is harmful to one's soul to jump at Plato's throat because he is not a liberal democrat, it is also bad to blur the difference between Platonism and liberal democracy, for the premises "Plato is admirable" and "liberal democracy is admirable" do not

legittimamente alla conclusione che Platone fosse un *liberal* democratico. La fondazione della città buona ha preso le mosse dal fatto che gli uomini sono per natura diversi, e questo ha finito con il voler dire che gli uomini sono per natura di rango disuguale. Sono ineguali soprattutto per quanto riguarda la loro capacità di acquisire virtù. La disuguaglianza dovuta alla natura è accresciuta e resa ancor più profonda dai diversi tipi di educazione o di assuefazione e dai diversi modi di vita (comunista o non comunista) di cui godono le diverse parti della città buona. Di conseguenza, la città buona assomiglia a una società di casta. Un personaggio platonico che ascolti un resoconto della città buona della *Repubblica* viene indotto a pensare al sistema delle caste stabilito nell'antico Egitto, anche se è del tutto chiaro che in Egitto i governanti erano sacerdoti e non filosofi.<sup>31</sup> Certo è che nella città buona della *Repubblica*, non la discendenza, ma in primo luogo i talenti naturali di ognuno determinano a quale classe si appartiene. Ma questo porta a una difficoltà. I membri della classe superiore, che vive in modo comunista, non devono sapere chi sono i loro genitori naturali, perché devono considerare come genitori tutti gli uomini e le donne appartenenti alla generazione più anziana. D'altra parte, i figli più dotati della classe inferiore non comunista dovranno essere spostati nella classe superiore (e viceversa); poiché le loro doti superiori non sempre sono riconoscibili al momento della nascita, è probabile che conoscano i loro genitori naturali e che vi si affezionino; ciò sembrerebbe renderli inadatti al passaggio alla classe superiore. Ci sono due modi per risolvere questa difficoltà. Il primo è quello di estendere il comunismo assoluto alla classe inferiore; e, tenendo conto del rapporto tra modo di vita ed educazione, di estendere anche l'educazione musicale a quella classe.<sup>32</sup> Secondo Aristotele,<sup>33</sup> Socrate avrebbe lasciato indeciso se nella città buona il comunismo assoluto sia limitato alla classe superiore o debba estendersi anche alla classe inferiore. Lasciare indecisa questa questione sembrerebbe in accordo con la scarsa opinione nutrita da Socrate sull'importanza della classe inferiore.<sup>34</sup> Tuttavia, è quasi fuori di dubbio che Socrate voglia limitare sia il comunismo sia l'educazione musicale alla classe superiore.<sup>35</sup> Pertanto, per risolvere la difficoltà menzionata, egli non può evitare di rendere ereditaria l'appartenenza di un individuo

legitimately lead to the conclusion that Plato was a liberal democrat. The founding of the good city started from the fact that men are by nature different, and this proved to mean that men are by nature of unequal rank. They are unequal particularly with regard to their ability to acquire virtue. The inequality which is due to nature is increased and deepened by the different kinds of education or habituation and the different ways of life (communistic or noncommunistic) which the different parts of the good city enjoy. As a result, the good city comes to resemble a caste society. A Platonic character who hears an account of the good city of the *Republic* is reminded by it of the caste system established in ancient Egypt, although it is quite clear that in Egypt the rulers were priests and not philosophers.<sup>31</sup> Certainly in the good city of the *Republic*, not descent but in the first place everyone's own natural gifts determine to which class he belongs. But this leads to a difficulty. The members of the upper class, which lives communistically, are not supposed to know who their natural parents are, for they are supposed to regard all men and women belonging to the older generation as their parents. On the other hand, the gifted children of the noncommunist lower class are to be transferred to the upper class (and vice versa); since their superior gifts are not necessarily recognizable at the moment of their birth, they are likely to come to know their natural parents and even to become attached to them; this would seem to unfit them for transfer to the upper class. There are two ways in which this difficulty can be removed. The first is to extend absolute communism to the lower class; and, considering the connection between way of life and education, also to extend music education to that class.<sup>32</sup> According to Aristotle,<sup>33</sup> Socrates has left it undecided whether in the good city absolute communism is limited to the upper class or extends also to the lower class. To leave this question undecided would be in agreement with Socrates' professed low opinion of the importance of the lower class.<sup>34</sup> Still, there can be only little doubt that Socrates wishes to limit both communism and music education to the upper class.<sup>35</sup> Therefore, in order to remove the difficulty mentioned, he can hardly avoid making an individual's membership in the upper or lower class hereditary and thus violating one of the most elementary principles of justice. Apart from this, one may wonder whether a perfectly clear line

alla classe superiore o inferiore e, quindi, di violare uno dei principi più elementari della giustizia. A parte questo, ci si può chiedere se si possa tracciare una linea perfettamente netta tra chi è dotato e chi non è dotato per la professione di guerriero, quindi se sia possibile assegnare in modo perfettamente giusto gli individui alla classe superiore o a quella inferiore, e quindi se la città buona possa essere perfettamente giusta.<sup>36</sup> Ma, come che sia di ciò, se il comunismo è limitato alla classe superiore, ci sarà spazio per la *privacy* sia nella classe dei ricchi sia presso i filosofi come tali, visto che può ben darsi che ci sia un solo filosofo in città, e sicuramente non ce ne sarà mai una esercito: i guerrieri sono l'unica classe che è interamente politica o pubblica o interamente dedicata alla città; solo i guerrieri presentano quindi il caso più chiaro della vita giusta in un determinato senso della parola "giusto".

È necessario comprendere il motivo per cui il comunismo è limitato alla classe superiore o quale sia il naturale ostacolo al comunismo. Ciò che è per natura privato o proprio dell'uomo è il corpo e solo il corpo.<sup>37</sup> I bisogni o desideri del corpo inducono gli uomini ad estendere il più possibile la sfera privata, la sfera di ciò che è proprio di ciascuno. Questa potentissima aspirazione è controbilanciata dall'educazione musicale che genera la moderazione, cioè una formazione più severa dell'anima di cui, a quanto pare, solo una minoranza di uomini è capace. Eppure, questo tipo di educazione non estirpa il naturale desiderio di ciascuno per cose, o per esseri umani, che siano le proprie: i guerrieri non accetteranno il comunismo assoluto se non saranno sottomessi ai filosofi. Diventa quindi chiaro che l'aspirazione al proprio è contrastata in ultima analisi solo dalla filosofia, dalla ricerca della verità, la quale, come tale, non può essere proprietà privata di nessuno. Mentre il privato per eccellenza è il corpo, il comune per eccellenza è la mente, la mente pura piuttosto che l'anima in generale. La superiorità del comunismo rispetto al non comunismo, per come è insegnata nella *Repubblica*, è intelligibile solo come un riflesso della superiorità della filosofia rispetto alla non-filosofia. Ciò contraddice chiaramente il risultato del capoverso precedente. La contraddizione può e deve essere risolta con la distinzione tra due significati di "giustizia". Questa distinzione non può diventare chiara prima che si sia

between those gifted and those not gifted for the profession of warriors can be drawn, hence whether a perfectly just assignment of individuals to the upper or lower class is possible, and hence whether the good city can be perfectly just.<sup>36</sup> But be this as it may, if communism is limited to the upper class, there will be privacy both in the money-making class and among the philosophers as philosophers, for there may very well be only a single philosopher in the city and surely never a herd: the warriors are the only class which is entirely political or public or entirely dedicated to the city; the warriors alone present therefore the clearest case of the just life in one sense of the word "just."

It is necessary to understand the reason why communism is limited to the upper class or what the natural obstacle to communism is. That which is by nature private or a man's own is the body and only the body.<sup>37</sup> The needs or desires of the body induce men to extend the sphere of the private, of what is each man's own, as far as they can. This most powerful striving is countered by music education which brings about moderation, *i.e.*, a most severe training of the soul of which, it seems, only a minority of men is capable. Yet this kind of education does not extirpate the natural desire of each for things or human beings of his own: the warriors will not accept absolute communism if they are not subject to the philosophers. It thus becomes clear that the striving for one's own is countered ultimately only by philosophy, by the quest for the truth which as such cannot be anyone's private possession. Whereas the private par excellence is the body, the common par excellence is the mind, the pure mind rather than the soul in general. The superiority of communism to noncommunism as taught in the *Republic* is intelligible only as a reflection of the superiority of philosophy to nonphilosophy. This clearly contradicts the result of the preceding paragraph. The contradiction can and must be resolved by the distinction between two meanings of justice. This distinction cannot become clear before one has understood the teaching of the *Republic* regarding the relation of philosophy and the city. We must therefore make a new beginning.



compreso l'insegnamento della *Repubblica* sul rapporto tra filosofia e città. Dobbiamo quindi cominciare di nuovo da capo.

### Sui Libri V-VII

Alla fine del quarto libro, sembra che Socrate abbia portato a termine il compito che Glaucone e Adimanto gli avevano imposto, perché ha dimostrato che la giustizia come salute dell'anima è desiderabile non solo per via delle sue conseguenze, ma soprattutto per se stessa. Ma poi, all'inizio del quinto libro, ci troviamo improvvisamente di fronte a un nuovo inizio, alla ripetizione di una scena che si era presentata all'inizio. Tanto all'inizio quanto all'inizio del quinto libro (e da nessun'altra parte), i compagni di Socrate prendono una decisione, anzi, compiono una votazione, e Socrate, che non ha partecipato alla decisione, vi obbedisce.<sup>38</sup> I compagni di Socrate si comportano in entrambi i casi come una città (un'assemblea di cittadini), seppur la più piccola città possibile.<sup>39</sup> Ma c'è questa differenza decisiva tra le due scene: mentre Trasimaco era assente nella prima scena, egli è diventato membro della città nella seconda scena. Sembrerebbe che la fondazione della città buona esiga che Trasimaco venga convertito in uno dei suoi cittadini.

All'inizio del quinto libro i compagni di Socrate lo costringono a riprendere il tema del comunismo riguardo a donne e bambini. Non si oppongono alla proposta stessa nel modo in cui Adimanto si era opposto al comunismo in materia di proprietà all'inizio del quarto libro, perché anche Adimanto non è più lo stesso uomo di allora. Essi vogliono solo sapere in qual modo preciso deve essere amministrato il comunismo nei confronti di donne e bambini. Socrate sostituisce a tale domanda queste più incisive: (1) È possibile un tale comunismo? (2) È auspicabile? Sembra che il comunismo riguardo alle donne sia la conseguenza o il presupposto dell'uguaglianza dei due sessi rispetto al lavoro che devono svolgere: la città non può permettersi di rinunciare alla forza lavoro e di lotta della metà della sua popolazione adulta, e non c'è alcuna differenza essenziale tra uomini e donne riguardo ai doni naturali per le varie arti. La richiesta di uguaglianza tra i due sessi richiede un completo

At the end of the fourth book, it looks as if Socrates had completed the task which Glaucone and Adimanto had imposed on him, for he had shown that justice as health of the soul is desirable not only because of its consequences but above all for its own sake. But then, at the beginning of the fifth book, we are suddenly confronted by a new start, by the repetition of a scene which had occurred at the very beginning. Both at the very beginning and at the beginning of the fifth book (and nowhere else), Socrates' companions make a decision, nay, take a vote, and Socrates who had no share in the decision obeys it.<sup>38</sup> Socrates' companions behave in both cases like a city (an assembly of the citizens), if the smallest possible city.<sup>39</sup> But there is this decisive difference between the two scenes: whereas Trasimaco was absent from the first scene, he has become a member of the city in the second scene. It could seem that the foundation of the good city requires that Trasimaco be converted into one of its citizens.

At the beginning of the fifth book Socrates' companions force him to take up the subject of communism in regard to women and children. They do not object to the proposal itself in the way in which Adimanto had objected to the communism regarding property at the beginning of the fourth book, for even Adimanto is no longer the same man he was at that time. They only wish to know the precise manner in which the communism regarding women and children is to be managed. Socrates replaces that question by these more incisive questions: (1) Is that communism possible? (2) Is it desirable? It appears that the communism regarding women is the consequence or presupposition of the equality of the two sexes concerning the work they must do: the city cannot afford to lose half of its adult population from its working and fighting force, and there is no essential difference between men and women regarding natural gifts for the various arts. The demand for equality of the two

sconvolgimento del costume, uno sconvolgimento che qui viene presentato, non tanto come scioccante, quanto come ridicolo; la richiesta si giustifica con il fatto che solo l'utile è onesto o nobile e che solo ciò che è male, vale a dire contro natura, è ridicolo: la abituale differenza di comportamento tra i due sessi è respinta come contro natura, e il cambiamento rivoluzionario ha lo scopo di realizzare l'ordine secondo natura.<sup>40</sup> La giustizia, infatti, richiede che ogni essere umano pratichi l'arte di cui lui o lei è dotata per natura, indipendentemente da ciò che l'usanza o le convenzioni possono dettare. Prima di tutto, Socrate mostra che l'uguaglianza dei due sessi è possibile, cioè in accordo con la natura dei due sessi per come la loro natura appare quando è colta in relazione alla capacità di praticare le diverse arti; e poi mostra che è auspicabile. Nel dimostrare questa possibilità, egli astrae esplicitamente dalla differenza tra i due sessi riguardo alla procreazione<sup>41</sup>. Ciò significa che l'argomento della *Repubblica* nel suo insieme, secondo cui la città è una comunità di artigiani maschi e femmine, astrae il più possibile dalla più alta attività, essenziale per la città, che si svolge "per natura" e non "per arte".

Socrate si rivolge poi al comunismo nei confronti di donne e bambini e dimostra che è auspicabile perché renderà la città più "una", e quindi più perfetta, di quanto lo sarebbe una città composta da famiglie separate: la città dovrebbe essere il più simile possibile ad un singolo essere umano o ad un singolo corpo vivente, cioè ad un essere naturale.<sup>42</sup> A questo punto comprendiamo un po' meglio perché Socrate ha iniziato la sua discussione sulla giustizia assumendo un importante parallelismo tra la città e l'individuo: egli aveva già in mente la più grande unità possibile della città. L'abolizione della famiglia non implica ovviamente l'introduzione della licenza o della promiscuità; implica la più severa regolamentazione dei rapporti sessuali dal punto di vista di ciò che è utile per la città o di ciò che è necessario per il bene comune. La considerazione dell'utile, si potrebbe dire, prende il posto della considerazione del santo o sacro:<sup>43</sup> maschi e femmine umani devono essere accoppiati con esclusivo riguardo alla produzione della prole migliore, nello spirito in cui procedono gli allevatori di cani, uccelli e cavalli; le esigenze di *eros* sono semplicemente messe a tacere. Il nuovo

sexes requires a complete upheaval of custom, an upheaval which is here presented less as shocking than as laughable; the demand is justified on the ground that only the useful is fair or noble and that only what is bad, *i.e.*, against nature, is laughable: the customary difference of conduct between the two sexes is rejected as being against nature, and the revolutionary change is meant to bring about the order according to nature.<sup>40</sup> For justice requires that every human being should practice the art for which he or she is fitted by nature, regardless of what custom or convention may dictate. Socrates shows first that the equality of the two sexes is possible, *i.e.*, in agreement with the nature of the two sexes as their nature appears when viewed with regard to aptitude for the practice of the various arts, and then he shows that it is desirable. In proving this possibility, he explicitly abstracts from the difference between the two sexes in regard to procreation.<sup>41</sup> This means that the argument of the *Republic* as a whole, according to which the city is a community of male and female artisans, abstracts to the highest degree possible from the highest activity essential to the city which takes place "by nature" and not "by art."

Socrates then turns to the communism regarding women and children and shows that it is desirable because it will make the city more "one," and hence more perfect, than a city consisting of separate families would be: the city should be as similar as possible to a single human being or to a single living body, *i.e.*, to a natural being.<sup>42</sup> At this point we understand somewhat better why Socrates started his discussion of justice by assuming an important parallelism between the city and the individual: he was thinking ahead of the greatest possible unity of the city. The abolition of the family does not mean of course the introduction of license or promiscuity; it means the most severe regulation of sexual intercourse from the point of view of what is useful for the city or what is required for the common good. The consideration of the useful, one might say, supersedes the consideration of the holy or sacred:<sup>43</sup> human males and females are to be coupled with exclusive regard to the production of the best offspring, in the spirit in which the breeders of dogs, birds, and horses proceed; the claims of *eros* are simply silenced. The new order naturally affects the customary prohibitions against

ordine incide inevitabilmente sui tradizionali divieti contro l'incesto, le regole più sacre della giustizia consuetudinaria.<sup>44</sup> Nel nuovo schema, nessuno conoscerà più i suoi genitori naturali, i suoi figli, i suoi fratelli e le sue sorelle, ma ognuno *guarderà* a tutti coloro della generazione più anziana come a suoi padri e a sue madri, a quelli della propria generazione come a suoi fratelli e a sue sorelle, e a quelli della generazione più giovane come a suoi figli.<sup>45</sup> Ciò significa, però, che la città costruita secondo natura vive, in un aspetto di grande importanza, più secondo le convenzioni che secondo natura. Per questo motivo rimaniamo sconcertati nel constatare che, non appena sollevata la questione se il comunismo riguardo a donne e bambini sia possibile, Socrate la lascia cadere immediatamente.<sup>46</sup> Poiché questa istituzione è indispensabile alla città buona, Socrate lascia quindi aperta la questione della possibilità della città buona, cioè della città giusta, in quanto tale. E ciò accade ai suoi ascoltatori e ai lettori della *Repubblica* dopo aver fatto i più grandi sacrifici – quali il sacrificio di *eros* e della famiglia – in nome della città giusta.

A Socrate non è possibile sottrarsi per molto tempo ancora al suo terribile dovere di rispondere alla domanda sulla possibilità della città giusta. Il virile Glaucone lo costringe ad affrontare questa domanda. Dovremmo forse dire che, rifugiandosi apparentemente nel tema della guerra – un tema di per sé più facile e più attraente di quanto non possa essere, per un uomo virile come Glaucone, quello del comunismo delle donne e dei bambini – ma trattandolo secondo le rigorose esigenze della giustizia, e privandolo così di gran parte della sua attrattiva, egli costringe Glaucone a costringerlo a tornare alla questione fondamentale. Ad ogni modo, la domanda a cui Socrate e Glaucone ritornano non è la stessa che avevano lasciato in precedenza. La domanda che avevano lasciato era se la città buona è possibile nel senso che è in accordo con la natura umana. La domanda a cui ora ritornano è se la città buona è possibile nel senso che può essere realizzata mediante la trasformazione di una città effettiva.<sup>47</sup> Si potrebbe pensare che quest'ultima domanda presupponga la risposta affermativa alla precedente, ma ciò non è del tutto corretto. In base a ciò che apprendiamo ora, l'intero sforzo che abbiamo compiuto per scoprire che cos'è la giustizia (in modo da poter

incest, the most sacred rules of customary justice.<sup>44</sup> In the new scheme, no one will know any more his natural parents, children, brothers, and sisters, but everyone will *regard* all men of the older generation as his fathers and mothers, of his own generation as his brothers and sisters, and of the younger generation as his children.<sup>45</sup> This means, however, that the city constructed according to nature lives in a most important respect more according to convention than according to nature. For this reason we are disappointed to see that while Socrates takes up the question of whether communism regarding women and children is possible, he drops it immediately.<sup>46</sup> Since the institution under consideration is indispensable for the good city, Socrates thus leaves open the question of the possibility of the good city, *i.e.*, of the just city, as such. And this happens to his listeners and to the readers of the *Republic* after they have made the greatest sacrifices—such as the sacrifice of *eros* as well as of the family—for the sake of the just city.

Socrates is not for long allowed to escape from his awesome duty to answer the question regarding the possibility of the just city. The manly Glaucone compels him to face that question. Perhaps we should say that by apparently escaping to the subject of war—a subject both easier in itself and more attractive to Glaucone than the communism of women and children—yet treating that subject according to the stern demands of justice and thus depriving it of much of its attractiveness, he compels Glaucone to compel him to return to the fundamental question. Be this as it may, the question to which Socrates and Glaucone return is not the same one which they left. The question which they left was whether the good city is possible in the sense that it is in agreement with human nature. The question to which they return is whether the good city is possible in the sense that it can be brought into being by the transformation of an actual city.<sup>47</sup> The latter question might be thought to presuppose the affirmative answer to the first question, but this is not quite correct. As we learn now, our whole effort to discover what justice is (so that we would be enabled to see how it is related to happiness) was a quest for “justice itself” as a “pattern.” By seeking for justice itself as a

vedere il suo rapporto con la felicità) era in realtà una ricerca della "giustizia in se stessa" alla stregua di uno "schema" (*pattern*, "modello", "esempio" [= gr. *paràdeigma*, n.d.T.]). Cercando la giustizia in se stessa in quanto schema, abbiamo sottinteso che l'uomo giusto e la città giusta non saranno perfettamente giuste, ma raggiungeranno la giustizia in se stessa con particolare prossimità;<sup>48</sup> solo la giustizia stessa è perfettamente giusta.<sup>49</sup> Ciò implica che nemmeno le istituzioni caratteristiche della città giusta (comunismo assoluto, uguaglianza dei sessi e governo dei filosofi) sono assolutamente giuste. La giustizia in se stessa è ora detta non essere "possibile" nel senso in cui diciamo "possibile" qualcosa che è suscettibile di nascere, perché essa "è" sempre, senza essere soggetta ad alcun mutamento. La giustizia è una "idea" o "forma", è una delle molteplici "idee". Le idee sono le uniche cose che, in senso stretto, "sono", vale a dire, che sono senza alcuna commistione di non-essere, perché sono al di là di ogni divenire, laddove tutto ciò che diviene è un intermedio tra l'essere e il non-essere. Poiché le idee sono le uniche cose immutabili, esse sono in un certo senso la causa di tutti i mutamenti e di tutte le cose mutevoli. Per esempio, l'idea di giustizia è la causa di ogni cosa (esseri umani, città, leggi, comandi, azioni) che *divenga* giusta. Sono enti che sussistono da sé e che sussistono sempre. Sono del massimo splendore. Per esempio, l'idea di giustizia è perfettamente giusta. Ma il loro splendore si sottrae agli occhi del corpo. Le idee sono "visibili" solo all'occhio della mente, e la mente in quanto mente non percepisce altro che idee. Tuttavia, come è indicato dal fatto che ci sono molte idee, e che la mente che percepisce le idee è radicalmente diversa dalle idee stesse, ci deve essere qualcosa di più alto delle idee: "il bene", o "l'idea del bene", la quale è in un certo senso la causa di tutte le idee così come della mente che le percepisce.<sup>50</sup> È solo attraverso la percezione del "bene" da parte di quegli esseri umani che sono per natura dotati per percepirlo, che la città buona può nascere e sussistere per un certo lasso di tempo.

La dottrina delle idee che Socrate espone a Glaucone è molto difficile da comprendere; *prima facie*, essa è decisamente incredibile, per non dire che sembra fantastica. Finora avevamo capito che la giustizia è fondamentalmente un certo carattere dell'animo umano, o della città, cioè qualcosa che non sussiste da sé. Ci viene ora chiesto di credere che

pattern we implied that the just man and the just city will not be perfectly just but will indeed approximate justice itself with particular closeness;<sup>48</sup> only justice itself is perfectly just.<sup>49</sup> This implies that not even the characteristic institutions of the just city (absolute communism, equality of the sexes, and the rule of the philosophers) are simply just. Now justice itself is not "possible" in the sense that it is capable of coming into being, because it "is" always without being capable of undergoing any change whatever. Justice is an "idea" or "form," one of many "ideas." Ideas are the only things which strictly speaking "are," *i.e.*, are without any admixture of nonbeing, because they are beyond all becoming, and whatever is becoming is between being and nonbeing. Since the ideas are the only things which are beyond all change, they are in a sense the cause of all change and all changeable things. For example, the idea of justice is the cause for anything (human beings, cities, laws, commands, actions) becoming just. They are self-subsisting beings which subsist always. They are of utmost splendor. For instance, the idea of justice is perfectly just. But their splendor escapes the eyes of the body. The ideas are "visible" only to the eye of the mind, and the mind as mind perceives nothing but ideas. Yet, as is indicated by the facts that there are many ideas and that the mind which perceives the ideas is radically different from the ideas themselves, there must be something higher than the ideas: "the good" or "the idea of the good" which is in a sense the cause of all ideas as well as of the mind perceiving them.<sup>50</sup> It is only through perception of "the good" on the part of the human beings who are by nature equipped for perceiving it that the good city can come into being and subsist for a while.

The doctrine of ideas which Socrates expounds to Glaucone is very hard to understand; to begin with it is utterly incredible, not to say that it appears to be fantastic. Hitherto we have been given to understand that justice is fundamentally a certain character of the human soul, or of the city, *i.e.*, something which is not self-subsisting. Now we are asked to

essa sia auto-sussistente, che, per così dire, si trova a casa propria in un luogo completamente diverso dagli esseri umani e da tutto ciò che partecipa della giustizia.<sup>51</sup> Nessuno è mai riuscito a dare un resoconto soddisfacente o chiaro di questa dottrina delle idee. È possibile, tuttavia, definire con una certa precisione la difficoltà centrale. Per "idea" si intende principalmente l'aspetto o la forma di una cosa. Significa poi un tipo o una classe di cose che sono unite dal fatto che hanno tutte lo stesso "aspetto", cioè lo stesso carattere e la stessa capacità (*power*), o la stessa "natura". Con ciò si intende il carattere di classe, o la natura stessa delle cose appartenenti alla classe in questione: l'"idea" di una cosa è ciò che intendiamo quando cerchiamo di scoprire il "che cosa" o la "natura" di una cosa o di una classe di cose [...]. Il nesso tra "idea" e "natura" appare nella *Repubblica* là dove l'"idea di giustizia" è chiamata "ciò che è giusto per natura", e che le idee, a differenza delle cose che non sono idee o delle cose percepite in modo sensibile, sono dette essere "in natura"<sup>52</sup>. Questo non spiega, però, perché le idee siano presentate come "separate" dalle cose, le quali sono ciò che sono partecipando a un'idea. Non spiega, in altre parole, perché mai la "caninità" (il carattere di classe dei cani) dovrebbe essere "il vero cane". Sembra che, a sostenere l'affermazione di Socrate, vi siano due tipi di fenomeni. In primo luogo, le cose matematiche in quanto tali non si trovano mai tra le cose sensibili: nessuna linea disegnata sulla sabbia o sulla carta è una linea quale è intesa dal matematico. In secondo luogo, e soprattutto, ciò che intendiamo per giustizia e cose affini a questa non è, in quanto tale, nella sua purezza o perfezione, necessariamente presente negli esseri umani o nelle società; sembra piuttosto che ciò che si intende per giustizia trascenda tutto ciò che gli uomini possono compiere; proprio gli uomini più giusti furono e sono i più consapevoli dei difetti della loro giustizia. Socrate sembra dire che ciò che è palesemente vero delle cose matematiche e delle virtù, è altresì vero universalmente: c'è un'idea del letto o del tavolo, così come del cerchio e della giustizia. Ora, mentre è ovviamente ragionevole dire che un cerchio perfetto o una giustizia perfetta trascende tutto ciò che si può vedere, è difficile dire che il letto perfetto è qualcosa su cui nessun uomo potrà mai riposare. Ad ogni modo, Glaucone e Adimanto accolgono questa dottrina delle idee con

believe that it is self-subsisting, being at home as it were in an entirely different place than human beings and everything else that participates in justice.<sup>51</sup> No one has ever succeeded in giving a satisfactory or clear account of this doctrine of ideas. It is possible, however, to define rather precisely the central difficulty. "Idea" means primarily the looks or shape of a thing; it means then a kind or class of things which are united by the fact that they all possess the same "looks," *i.e.*, the same character and power, or the same "nature"; therewith it means the class-character or the nature of the things belonging to the class in question: the "idea" of a thing is that which we mean by trying to find out the "what" or the "nature" of a thing or a class of things (see the Introduction). The connection between "idea" and "nature" appears in the *Republic* from the facts that "the idea of justice" is called "that which is just by nature," and that the ideas in contradistinction to the things which are not ideas or to the sensibly perceived things are said to be "in nature."<sup>52</sup> This does not explain, however, why the ideas are presented as "separated" from the things which are what they are by participating in an idea or, in other words, why "dogness" (the class character of dogs) should be "the true dog." It seems that two kinds of phenomena lend support to Socrates' assertion. In the first place the mathematical things as such can never be found among sensible things: no line drawn on sand or paper is a line as meant by the mathematician. Secondly and above all, what we mean by justice and kindred things is not as such, in its purity or perfection, necessarily found in human beings or societies; it rather seems that what is meant by justice transcends everything which men can ever achieve; precisely the justest men were and are the ones most aware of the shortcomings of their justice. Socrates seems to say that what is patently true of mathematical things and of the virtues is true universally: there is an idea of the bed or the table just as of the circle and of justice. Now while it is obviously reasonable to say that a perfect circle or perfect justice transcends everything which can ever be seen, it is hard to say that the perfect bed is something on which no man can ever rest. However this may be, Glaucone and Adimanto accept this doctrine of ideas with relative ease, with greater ease than absolute communism. This paradoxical fact does not strike us with sufficient force because we

relativa facilità, con maggiore facilità di quanto non abbiano accolto quella del comunismo assoluto. Noi non siamo abbastanza colpiti da questo fatto paradossale perché siamo inclini a ritenere che questi bravi giovani studino filosofia con il professor Socrate e che lo abbiano sentito esporre la dottrina delle idee in innumerevoli occasioni, o crediamo, addirittura, che la *Repubblica* sia un trattato filosofico rivolto a lettori che hanno familiarità con dialoghi più elementari (o "giovanili"). Tuttavia, Platone si rivolge ai lettori della *Repubblica* solo attraverso la conversazione di Socrate con Glaucone e gli altri interlocutori del dialogo, e Platone, in quanto autore della *Repubblica*, non lascia pensare che Glaucone – per non parlare di Adimanto e degli altri – abbia veramente studiato la dottrina delle idee.<sup>53</sup> Eppure, Glaucone e Adimanto, benché non si possa attribuire loro un'autentica comprensione della dottrina delle idee, debbono aver sentito, e in un certo senso sanno, che esistono divinità come *Dike* o Giustizia,<sup>54</sup> e *Nike* o Vittoria, che non è questa o quella vittoria o questa o quella statua di *Nike*, ma un ente auto-sussistente che è la causa di ogni vittoria, e che è di incredibile splendore. Più in generale, essi sanno che ci sono divinità – enti auto-sussistenti che sono la causa di tutto ciò che è buono, che sono di incredibile splendore e che non possono essere afferrate con i sensi perché non mutano mai la loro "forma"<sup>55</sup>. Con ciò non voglio negare che ci sia una profonda differenza tra gli dèi, per come sono intesi nella "teologia"<sup>56</sup> della *Repubblica*, e le idee, o che nella *Repubblica* gli dèi vengano in un certo modo rimpiazzati dalle idee. Voglio semplicemente affermare che coloro i quali accettano quella teologia e ne traggono tutte le conclusioni, è probabile che giungano alla dottrina delle idee.

Dobbiamo ora tornare alla questione della possibilità della città giusta. Abbiamo appreso che la giustizia stessa non è "possibile", nel senso che nulla di ciò che può venire ad essere potrà mai essere perfettamente giusto. Abbiamo subito dopo appreso che non solo la giustizia stessa ma anche la città giusta non è "possibile" nel senso indicato. Questo non significa che la città giusta, quale è intesa e delineata nella *Repubblica*, sia un'idea come la "giustizia stessa", e ancor meno che sia un "ideale": "ideale" non è un termine platonico. La città giusta non è un ente auto-sussistente come l'idea di giustizia, situata per

somehow believe that these able young men study philosophy under Professor Socrates and have heard him expound the doctrine of ideas on innumerable occasions, if we do not believe that the *Republic* is a philosophic treatise addressed to readers familiar with more elementary (or "earlier") dialogues. Yet Plato addresses the readers of the *Republic* only through the medium of Socrates' conversation with Glaucone and the other interlocutors in the *Republic*, and Plato as the author of the *Republic* does not suggest that Glaucone – to say nothing of Adimanto and the rest – has seriously studied the doctrine of ideas.<sup>53</sup> Yet while Glaucone and Adimanto cannot be credited with a genuine understanding of the doctrine of ideas, they have heard, and in a way they know, that there are gods like *Dike* or Right,<sup>54</sup> and *Nike* or Victory who is not this or that victory or this or that statue of Nike but a self-subsisting being which is the cause of every victory and which is of unbelievable splendor. More generally, they know that there are gods – self-subsisting beings which are the causes of everything good, which are of unbelievable splendor, and which cannot be apprehended by the senses since they never change their "form."<sup>55</sup> This is not to deny that there is a profound difference between the gods as understood in the "theology"<sup>56</sup> of the *Republic* and the ideas, or that in the *Republic* the gods are in a way replaced by the ideas. It is merely to assert that those who accept that theology and draw all conclusions from it are likely to arrive at the doctrine of ideas.

We must now return to the question of the possibility of the just city. We have learned that justice itself is not "possible" in the sense that anything which comes into being can ever be perfectly just. We learn immediately afterward that not only justice itself but also the just city is not "possible" in the sense indicated. This does not mean that the just city as meant and as sketched in the *Republic* is an idea like "justice itself," and still less that it is an "ideal": "ideal" is not a Platonic term. The just city is not a self-subsisting being like the idea of justice, located so to speak in a superheavenly place. Its status is rather like that of a

così dire in un luogo “iperuranio”. Il suo *status* è piuttosto quello di un dipinto che raffigura un essere umano di perfetta bellezza, vale a dire, essa esiste soltanto in virtù del dipinto fatto dal pittore. Più precisamente, la città giusta è solo “nel discorso” [*in speech, to logo, “a parole”, n.d.T.*]: essa “è” solo in virtù del fatto di essere stata concepita guardando, da un lato, alla giustizia stessa, o a ciò che è per natura giusto, e, dall’altro, a ciò che è ‘umano-troppo-umano’. Benché la città giusta sia decisamente di rango inferiore alla giustizia stessa, anche la città giusta come schema (*pattern*) non è suscettibile di realizzarsi così come è stata progettata; ci si possono aspettare solo approssimazioni ad essa in città che sono “di fatto” (*in deed*) e non solo “nel discorso” (*in speech*).<sup>57</sup> Non è chiaro che cosa questo significhi. Vuol dire che la migliore soluzione possibile sarà un compromesso, cosicché dovremo rassegnarci ad ammettere un certo grado di proprietà privata (ad esempio, che dobbiamo permettere ad ogni guerriero di tenersi le proprie scarpe e cose simili per tutto il tempo della sua vita) e un certo grado di disuguaglianza tra i sessi (ad esempio, che certe funzioni militari e amministrative rimarranno appannaggio dei guerrieri maschi)? Non c’è ragione di supporre che questo sia ciò che Socrate intendeva. Alla luce della parte successiva della conversazione, sembra essere più plausibile quel che segue. L’affermazione secondo cui la città giusta non può realizzarsi così come è stata progettata, è provvisoria; essa prepara cioè un’altra affermazione, secondo cui la città giusta, pur essendo suscettibile di realizzarsi, è molto improbabile che si realizzi. Ad ogni modo, subito dopo aver dichiarato che ci si può ragionevolmente aspettare soltanto un’approssimazione alla città buona, Socrate si chiede: quale cambiamento attuabile nelle città esistenti sarà la condizione necessaria e sufficiente per la loro trasformazione in città buone? La sua risposta è: la “coincidenza” del potere politico e della filosofia: i filosofi devono governare come re, o i re devono veramente e adeguatamente filosofare. Come abbiamo mostrato nel nostro riassunto del primo libro della *Repubblica*, questa risposta non è del tutto sorprendente. Se la giustizia non consiste tanto nel dare o lasciare a ciascuno ciò che la legge gli assegna, quanto nel dare o lasciare a ciascuno ciò che è buono per la sua anima, ma ciò che è buono per la sua anima sono le virtù, ne

painting of a perfectly beautiful human being, *i.e.*, it is only by virtue of the painter’s painting; more precisely, the just city is only “in speech”: it “is” only by virtue of having been figured out with a view to justice itself or to what is by nature right on the one hand and the human all-too-human on the other. Although the just city is decidedly of lower rank than justice itself, even the just city as a pattern is not capable of coming into being as it has been blueprinted; only approximations to it can be expected in cities which are in deed and not merely in speech.<sup>57</sup> What this means is not clear. Does it mean that the best feasible solution will be a compromise so that we must become reconciled to a certain degree of private property (*e.g.*, that we must permit every warrior to keep his shoes and the like as long as he lives) and a certain degree of inequality of the sexes (*e.g.*, that certain military and administrative functions will remain the preserve of the male warriors)? There is no reason to suppose that this is what Socrates meant. In the light of the succeeding part of the conversation, the following suggestion would seem to be more plausible. The assertion according to which the just city cannot come into being as blueprinted is provisional, or prepares the assertion that the just city, while capable of coming into being, is very unlikely to come into being. At any rate, immediately after having declared that only an approximation to the good city can reasonably be expected, Socrates raises the question, what feasible change in the actual cities will be the necessary and sufficient condition of their transformation into good cities? His answer is, the “coincidence” of political power and philosophy: the philosophers must rule as kings, or the kings must genuinely and adequately philosophize. As we have shown in our summary of the first book of the *Republic*, this answer is not altogether surprising. If justice is less the giving or leaving to each what the law assigns to him than the giving or leaving to each what is good for his soul, but what is good for his soul is the virtues, it follows that no one can be truly just who does not know “the virtues themselves,” or generally the ideas, or who is not a philosopher.

consegue che nessuno può essere veramente giusto se non conosce "le virtù stesse", o in generale le idee, ovvero, se non è un filosofo.

Rispondendo alla domanda su come la buona città sia possibile, Socrate presenta la filosofia come un tema della *Repubblica*. Ciò significa che nella *Repubblica* la filosofia non viene presentata come il fine dell'uomo, il fine per cui l'uomo dovrebbe vivere, ma come mezzo per realizzare la città giusta, la città come accampamento armato caratterizzato dal comunismo assoluto e dall'uguaglianza dei sessi nella classe superiore, la classe dei guerrieri. Poiché il governo dei filosofi non viene presentato come un ingrediente della città giusta, ma soltanto come un mezzo per la sua realizzazione, Aristotele ha ragione di trascurare questa istituzione nella sua analisi critica della *Repubblica* (cfr. il libro secondo della *Politica*). Ad ogni modo, Socrate è riuscito a restringere la questione della possibilità della città giusta alla questione della possibilità della coincidenza tra filosofia e potere politico. Che una tale coincidenza sia possibile, suona, sulle prime, molto inverosimile: tutti possono vedere che, negli affari politici, i filosofi sono inutili, se non addirittura dannosi. Socrate, che ha avuto alcune esperienze personali con la città di Atene – esperienze coronate dalla pena capitale – considera questa accusa dei filosofi come motivata, anche se bisogna di approfondimento. Egli attribuisce l'antagonismo delle città verso i filosofi primariamente alle città: le città attuali, cioè le città non governate da filosofi, sono come assemblee di pazzi che corrompono la maggior parte di coloro che sono adatti a diventare filosofi. Chi, contro ogni aspettativa, è riuscito a diventare filosofo, giustamente volge le spalle alla città con disgusto. Ma Socrate è ben lungi dall'assolvere del tutto i filosofi. Solo un cambiamento radicale, da parte tanto delle città quanto dei filosofi, potrà condurre a quell'armonia per la quale sembrano per natura destinate. Il cambiamento consiste proprio in questo: che le città smettano di non voler essere governate dai filosofi e i filosofi smettano di non volerle governare. Questa coincidenza tra filosofia e potere politico è molto difficile da realizzare, molto improbabile, ma non impossibile. Per determinare il cambiamento indispensabile nella città, nei non filosofi o nella moltitudine, è necessario e sufficiente il giusto tipo di persuasione. Il giusto tipo di persuasione è fornito dall'arte della

By answering the question of how the good city is possible, Socrates introduces philosophy as a theme of the *Republic*. This means that in the *Republic*, philosophy is not introduced as the end of man, the end for which man should live, but as a means for realizing the just city, the city as armed camp which is characterized by absolute communism and equality of the sexes in the upper class, the class of warriors. Since the rule of philosophers is not introduced as an ingredient of the just city but only as a means for its realization, Aristotle is justified in disregarding this institution in his critical analysis of the *Republic* (*Politics* II). At any rate, Socrates succeeds in reducing the question of the possibility of the just city to the question of the possibility of the coincidence of philosophy and political power. That such a coincidence should be possible is to begin with most incredible: everyone can see that the philosophers are useless if not even harmful in politics. Socrates, who had some experiences of his own with the city of Athens—experiences to be crowned by his capital punishment—regards this accusation of the philosophers as well-founded, although in need of deeper exploration. He traces the antagonism of the cities toward the philosophers primarily to the cities: the present cities, *i.e.*, the cities not ruled by philosophers, are like assemblies of madmen which corrupt most of those fit to become philosophers, and on which those who have succeeded against all odds in becoming philosophers rightly turn their back in disgust. But Socrates is far from absolving the philosophers altogether. Only a radical change on the part of both the cities and the philosophers can bring about that harmony between them for which they seem to be meant by nature. The change consists precisely in this: that the cities cease to be unwilling to be ruled by philosophers and the philosophers cease to be unwilling to rule the cities. This coincidence of philosophy and political power is very difficult to achieve, very improbable, but not impossible. To bring about the needed change on the part of the city, of the nonphilosophers or the multitude, the right kind of persuasion is necessary and sufficient. The right kind of persuasion is supplied by the art of persuasion, the art of Trasimaco



persuasione, l'arte di Trasimaco diretta dal filosofo e al servizio della filosofia. Non sorprende quindi che nel presente contesto Socrate dichiari che lui e Trasimaco sono appena diventati amici. La moltitudine dei non filosofi è di indole bonaria, e quindi suscettibile di venir persuasa dai filosofi.<sup>58</sup> Ma se è così, perché i filosofi del passato, per non parlare di Socrate stesso, non sono riusciti a persuadere la moltitudine della supremazia della filosofia e dei filosofi, e quindi a realizzare il governo dei filosofi e con esso la salvezza e la felicità delle loro città? Per quanto possa sembrare strano, in questa parte del ragionamento sembra più facile persuadere la moltitudine ad accettare il governo dei filosofi che persuadere i filosofi a governare la moltitudine: i filosofi non possono essere convinti, possono solo essere costretti a governare le città.<sup>59</sup> Solo i non-filosofi potrebbero costringere i filosofi a prendersi cura delle città. Ma, visto il pregiudizio contro i filosofi, questa costrizione non si produrrà se i filosofi non persuaderanno i non-filosofi a costringere i filosofi a governare su di loro, e questa persuasione non si produrrà, vista la riluttanza dei filosofi a governare. Si arriva quindi alla conclusione che la città giusta non è possibile a causa della riluttanza dei filosofi a governare.

Ma perché i filosofi sono riluttanti a governare? Essendo dominati dal desiderio di conoscenza come la sola cosa necessaria, o sapendo che la filosofia è il bene più piacevole e più beato, i filosofi non hanno il tempo di guardare in basso alle vicende umane, e tanto meno di prendersene cura.<sup>60</sup> I filosofi credono che, mentre sono ancora in vita, sono già saldamente insediati, lontani dalle loro città, nelle Isole dei Beati.<sup>61</sup> Solo un atto di costrizione, perciò, potrebbe indurli a prendere parte alla vita politica nella città giusta, cioè nella città che considera la corretta educazione dei filosofi come il suo compito più importante. Ai filosofi, avendo questi percepito la vera grandezza, le cose umane appaiono meschine. La giustizia stessa dei filosofi – che si astengono dal fare torto ai loro simili – scaturisce dal disprezzo per le cose per le quali i non-filosofi si battono strenuamente.<sup>62</sup> Sanno che la vita non dedicata alla filosofia, e quindi in particolare la vita politica, è come la vita in una caverna, tanto che la città può essere identificata con la Caverna.<sup>63</sup> Gli abitanti delle caverne (cioè i non-filosofi) vedono solo le ombre di

directed by the philosopher and in the service of philosophy. No wonder then that in our context Socrates declares that he and Trasimaco have just become friends. The multitude of the nonphilosophers is good-natured and therefore persuadable by the philosophers.<sup>58</sup> But if this is so, why did not the philosophers of old, to say nothing of Socrates himself, succeed in persuading the multitude of the supremacy of philosophy and the philosophers and thus bring about the rule of philosophers and therewith the salvation and the happiness of their cities? Strange as it may sound, in this part of the argument it appears to be easier to persuade the multitude to accept the rule of the philosophers than to persuade the philosophers to rule the multitude: the philosophers cannot be persuaded, they can only be compelled to rule the cities.<sup>59</sup> Only the nonphilosophers could compel the philosophers to take care of the cities. But, given the prejudice against the philosophers, this compulsion will not be forthcoming if the philosophers do not in the first place persuade the nonphilosophers to compel the philosophers to rule over them, and this persuasion will not be forthcoming, given the philosophers' unwillingness to rule. We arrive then at the conclusion that the just city is not possible because of the philosophers' unwillingness to rule.

Why are the philosophers unwilling to rule? Being dominated by the desire for knowledge as the one thing needful, or knowing that philosophy is the most pleasant and blessed possession, the philosophers have no leisure for looking down at human affairs, let alone for taking care of them.<sup>60</sup> The philosophers believe that while still alive they are already firmly settled, far away from their cities, in the Isles of the Blessed.<sup>61</sup> Hence only compulsion could induce them to take part in political life in the just city, *i.e.*, in the city which regards the proper upbringing of the philosophers as its most important task. Having perceived the truly grand, the human things appear to the philosophers to be paltry. The very justice of the philosophers—their abstaining from wronging their fellow human beings—flows from contempt for the things for which the nonphilosophers hotly contest.<sup>62</sup> They know that the life not dedicated to philosophy and therefore in particular the political life is like life in a cave, so much so that the city can be identified with the Cave.<sup>63</sup> The cave dwellers (*i.e.*, the non-philosophers) see only the

artefatti.<sup>64</sup> Ciò significa che qualsiasi cosa essi percepiscano, la comprendono alla luce delle opinioni sancite dal decreto dei legislatori riguardo alle cose giuste e nobili. Qualsiasi cosa essi percepiscano, la comprendono cioè alla luce delle opinioni convenzionali, e non sanno che queste loro convinzioni più care non hanno un rango più alto di quello di mere opinioni. Infatti, se persino la città migliore si regge su una bugia fondamentale, sia pure essa una nobile bugia, si può presumere che le opinioni su cui poggiano o in cui credono le città imperfette non siano vere. Proprio i migliori dei non-filosofi, i buoni cittadini, sono appassionatamente attaccati a queste opinioni e quindi violentemente contrari alla filosofia,<sup>65</sup> la quale non è che il tentativo di andare oltre l'opinione verso la conoscenza: la moltitudine non è così suscettibile di venire persuasa dai filosofi come ottimisticamente supponevamo poco fa nel nostro ragionamento. Questa è la vera ragione per cui la coincidenza tra filosofia e potere politico è, a dir poco, estremamente improbabile: la filosofia e la città tendono ad allontanarsi l'una dall'altra in direzioni opposte.

La difficoltà di superare la naturale tensione tra la città e i filosofi è indicata dal passaggio, compiuto da Socrate, dalla domanda se la città giusta sia "possibile" nel senso di essere compatibile con la natura umana, alla domanda se la città giusta sia "possibile" nel senso di essere suscettibile di venir realizzata grazie alla trasformazione di una città esistente. La prima domanda, considerata facendo astrazione dalla seconda, rinvia alla questione se la città giusta possa nascere mediante l'associazione di uomini in precedenza completamente dissociati. A questa domanda Socrate risponde tacitamente in modo negativo passando alla domanda se la città giusta possa nascere con la trasformazione di una città esistente. La città buona non può essere partorita da esseri umani che non hanno ancora subito alcuna disciplina umana, da "primitivi" o "animali stupidi" o "selvaggi", siano essi mansueti o feroci; i suoi potenziali membri devono aver già acquisito i rudimenti della vita civile. Il lungo processo attraverso il quale gli uomini primitivi diventano uomini civili non può essere opera del fondatore o del legislatore della città buona, ma è da questi presupposto.<sup>66</sup> Ma, d'altra parte, se la città buona in potenza deve essere

shadows of artifacts.<sup>64</sup> That is to say, whatever they perceive they understand in the light of their opinions, sanctified by the fiat of legislators, regarding the just and noble things, *i.e.*, of conventional opinions, and they do not know that these their most cherished convictions possess no higher status than that of opinions. For if even the best city stands or falls by a fundamental falsehood, although a noble falsehood, it can be expected that the opinions on which the imperfect cities rest or in which they believe, will not be true. Precisely the best of the nonphilosophers, the good citizens, are passionately attached to these opinions and therefore violently opposed to philosophy,<sup>65</sup> which is the attempt to go beyond opinion toward knowledge: the multitude is not as persuadable by the philosophers as we sanguinely assumed in an earlier round of the argument. This is the true reason why the coincidence of philosophy and political power is, to say the least, extremely improbable: philosophy and the city tend away from one another in opposite directions.

The difficulty of overcoming the natural tension between the city and the philosophers is indicated by Socrates' turning from the question of whether the just city is "possible" in the sense of being conformable to human nature to the question of whether the just city is "possible" in the sense of being capable of being brought to light by the transformation of an actual city. The first question, understood in contradistinction to the second, points to the question whether the just city could not come into being through the settling together of men who had been wholly unassociated before. It is to this question that Socrates tacitly gives a negative answer by turning to the question of whether the just city could be brought into being by the transformation of an actual city. The good city cannot be brought to light out of human beings who have not yet undergone any human discipline, out of "primitives" or "stupid animals" or "savages" gentle or cruel; its potential members must already have acquired the rudiments of civilized life. The long process through which primitive men become civilized men cannot be the work of the founder or legislator of the good city but is presupposed by him.<sup>66</sup> But on the other hand, if the potential good city must be an old

una città antica, i suoi cittadini saranno stati profondamente plasmati dalle leggi o dai costumi imperfetti della propria città, resi sacri dalle loro origini antiche, e vi si saranno appassionatamente legati. Socrate è quindi costretto a rivedere quel che aveva dapprima detto, ossia che il governo dei filosofi è condizione necessaria e sufficiente per la nascita della città giusta. Mentre inizialmente aveva sostenuto che la città buona nascerà se i filosofi diventeranno re, alla fine sostiene che la città buona nascerà se, una volta diventati re i filosofi, costoro manderanno in esilio tutti coloro che hanno più di dieci anni. Se cioè allontaneranno completamente i bambini dai propri genitori e dai loro modi di vita e li educeranno secondo i modi di vita del tutto nuovi della città buona.<sup>67</sup> Impossessandosi di una città, i filosofi fanno in modo che i loro sudditi non siano dei selvaggi; esiliando tutti coloro che hanno più di dieci anni, fanno in modo che i loro sudditi non siano schiavi della cultura tradizionale. La soluzione è elegante. Resta da chiedersi, però, come i filosofi possano costringere tutti coloro che hanno più di dieci anni ad obbedire docilmente al decreto di espulsione, dal momento che non possono ancora aver addestrato una classe di guerrieri assolutamente obbediente a loro. Ciò non significa negare che Socrate potrebbe persuadere molti bravi giovani, e persino qualche anziano, a credere che la moltitudine potrebbe essere, non propriamente costretta, ma persuasa dai filosofi, a lasciare la loro città e i loro figli e a vivere nei campi, affinché sia fatta giustizia.

La parte della *Repubblica* che tratta della filosofia è la parte più importante del libro. Di conseguenza, essa comunica la risposta alla domanda sulla giustizia nei limiti in cui tale risposta è data nella *Repubblica*. La risposta esplicita alla domanda su cosa sia la giustizia era stata piuttosto vaga: per ciascuna parte della città o dell'anima, la giustizia consiste nell' "attendere all'opera per cui essa è per natura più adatta" o nell'attendervi in un certo "modo"; una parte è giusta se fa il suo lavoro o si occupa dei propri affari "in una certa maniera". La vaghezza viene eliminata sostituendo l'espressione "in un certo modo" con "nel modo migliore" o "bene": la giustizia consiste in ciascuna parte nell'eseguire bene il proprio compito.<sup>68</sup> Quindi l'uomo giusto è l'uomo in cui ogni parte dell'anima fa bene la propria opera. Poiché la parte più

city, its citizens will have been thoroughly molded by their city's imperfect laws or customs, hallowed by old age, and will have become passionately attached to them. Socrates is therefore compelled to revise his original suggestion according to which the rule of philosophers is the necessary and sufficient condition of the coming into being of the just city. Whereas he had originally suggested that the good city will come into being if the philosophers become kings, he finally suggests that the good city will come into being if, when the philosophers have become kings, they expel everyone older than ten from the city, *i.e.*, separate the children completely from their parents and their parents' ways and bring them up in the entirely novel ways of the good city.<sup>67</sup> By taking over a city, the philosophers make sure that their subjects will not be savages; by expelling everyone older than ten, they make sure that their subjects will not be enslaved by traditional civility. The solution is elegant. It leaves one wondering, however, how the philosophers can compel everyone older than ten to obey submissively the expulsion decree, since they cannot yet have trained a warrior class absolutely obedient to them. This is not to deny that Socrates could persuade many fine young men, and even some old ones, to believe that the multitude could be, not indeed compelled, but persuaded by the philosophers to leave their city and their children and to live in the fields so that justice will be done.

The part of the *Republic* which deals with philosophy is the most important part of the book. Accordingly, it transmits the answer to the question regarding justice to the extent to which that answer is given in the *Republic*. The explicit answer to the question of what justice is had been rather vague: justice consists in each part of the city or of the soul "doing the work for which it is by nature best fitted" or in a "kind" of doing that work; a part is just if it does its work or minds its own business "in a certain manner." The vagueness is removed if one replaces "in a certain manner" by "in the best manner" or "well": justice consists in each part doing its work well.<sup>68</sup> Hence the just man is the man in whom each part of the soul does its work well. Since the highest part of the soul is reason, and since this part cannot do its work well if the two other

alta dell'anima è la ragione, e poiché questa parte non può fare bene la sua opera se anche le altre due parti non fanno bene la loro, solo il filosofo può essere veramente giusto. Ma l'opera a cui il filosofo attende bene è intrinsecamente attraente, ed è, di fatto, l'attività più piacevole, senza alcun riguardo per le conseguenze che eventualmente ne derivino.<sup>69</sup> Quindi solo nella filosofia la giustizia e la felicità coincidono. In altre parole, il filosofo è l'unico individuo "giusto" nel senso in cui "giusta" è la città buona: è autosufficiente, veramente libero, vale a dire, la sua vita è tanto poco consacrata a servire altri individui quanto la vita della città è dedicata a servire altre città. Ma il filosofo nella città buona è "giusto" anche nel senso che egli è al servizio dei suoi simili, dei suoi concittadini, della sua città, o che rispetta la legge. Vale a dire, il filosofo è "giusto" anche nel senso in cui tutti i membri della città giusta, e in un certo modo tutti i giusti di qualsiasi città, siano o no filosofi, sono detti "giusti". Tuttavia, la giustizia in questo secondo senso non è intrinsecamente attraente o degna di essere scelta per se stessa, ma è buona solo in vista delle sue conseguenze, vale a dire, non è "nobile", bensì "necessaria": il filosofo serve la sua città, anche la città buona, ma non lo fa, come accade quando cerca la verità, per inclinazione naturale, per *eros*, ma sotto costrizione.<sup>70</sup> Non è necessario aggiungere che la costrizione non smette di essere costrizione se è uno se la impone da sé. Secondo una nozione di giustizia che è più comune di quella suggerita dalla definizione di Socrate, la giustizia consiste nel non nuocere agli altri. Intesa così, la giustizia risulta essere, nel caso più elevato, un mero fenomeno concomitante della grandezza d'animo del filosofo. Ma se la giustizia è presa nel senso più ampio secondo il quale essa consiste nel dare a ciascuno ciò che è buono per la sua anima, si deve distinguere tra i casi in cui questo dare è intrinsecamente attraente per chi dà (questi saranno i casi dei potenziali filosofi) e quelli in cui è solo un dovere o un obbligo. Questa distinzione, tra l'altro, è alla base della differenza tra le conversazioni volontarie di Socrate (le conversazioni che egli cerca spontaneamente) e quelle a cui egli viene costretto (quelle a cui per educazione non può sottrarsi). Questa netta distinzione tra, da un lato, la giustizia degna di essere scelta per se stessa, a prescindere dalle sue conseguenze, e identica alla filosofia, e, dall'altro, la giustizia che è

parts too do not do their work well, only the philosopher can be truly just. But the work which the philosopher does well is intrinsically attractive and in fact the most pleasant work, wholly regardless of its consequences.<sup>69</sup> Hence only in philosophy do justice and happiness coincide. In other words, the philosopher is the only individual who is just in the sense in which the good city is just: he is self-sufficient, truly free, or his life is as little devoted to the service of other individuals as the life of the city is devoted to the service of other cities. But the philosopher in the good city is just also in the sense that he serves his fellow men, his fellow citizens, his city, or that he obeys the law. That is to say, the philosopher is just also in the sense in which all members of the just city, and in a way all just members of any city, regardless of whether they are philosophers or nonphilosophers, are just. Yet justice in this second sense is not intrinsically attractive or choiceworthy for its own sake, but is good only with a view to its consequences, or is not noble but necessary: the philosopher serves his city, even the good city, not, as he seeks the truth, from natural inclination, from *eros*, but under compulsion.<sup>70</sup> It is hardly necessary to add that compulsion does not cease to be compulsion if it is self-compulsion. According to a notion of justice which is more common than that suggested by Socrates' definition, justice consists in not harming others; justice thus understood proves to be in the highest case merely a concomitant of the philosopher's greatness of soul. But if justice is taken in the larger sense according to which it consists in giving to each what is good for his soul, one must distinguish between the cases in which this giving is intrinsically attractive to the giver (these will be the cases of potential philosophers) and those in which it is merely a duty or compulsory. This distinction, incidentally, underlies the difference between the voluntary conversations of Socrates (the conversations which he spontaneously seeks) and the compulsory ones (those which he cannot with propriety avoid). This clear distinction between the justice which is choiceworthy for its own sake, wholly regardless of its consequences, and identical with philosophy, and the justice which is merely necessary and identical in the highest case with the political activity of the philosopher is rendered possible by the abstraction

meramente necessaria e identica, nel caso più alto, all'attività politica del filosofo, è resa possibile da una astrazione da *eros* che è caratteristica della *Repubblica*. Si potrebbe dire, infatti, che non c'è motivo per cui il filosofo non debba impegnarsi nell'attività politica in ragione di quel tipo di amor proprio che è il patriottismo.<sup>71</sup>

### Sui Libri VIII-IX

Alla fine del settimo libro la giustizia è giunta in piena vista. Socrate ha infatti assolto il dovere impostogli da Glaucone e da Adimanto di dimostrare che la giustizia intesa propriamente è degna di essere scelta per se stessa, a prescindere dalle sue conseguenze, e che quindi la giustizia è incondizionatamente preferibile all'ingiustizia. Tuttavia la conversazione continua, perché sembra che l'atto di comprendere in modo evidente la giustizia non includa in sé l'ingiustizia, ma deve essere integrato da una comprensione evidente della città completamente ingiusta e dell'uomo completamente ingiusto: solo dopo aver visto la città completamente ingiusta e l'uomo completamente ingiusto con la stessa chiarezza con cui abbiamo visto la città completamente giusta e l'uomo completamente giusto, saremo in grado di giudicare se dobbiamo seguire l'amico di Socrate, Trasimaco, che sceglie l'ingiustizia, o Socrate stesso, che sceglie la giustizia.<sup>72</sup> Ciò richiede, a sua volta, che venga mantenuta la finzione della possibilità della città giusta. In realtà, nella *Repubblica* non viene mai meno la finzione secondo cui la città giusta, intesa come una società di esseri umani distinta da una società di dèi o di figli di dèi, sia possibile.<sup>73</sup> Quando Socrate si volge allo studio dell'ingiustizia, per lui diventa addirittura necessario ribadire questa finzione con più forza di prima. Quanto più la città giusta è possibile, tanto più la città ingiusta è brutta e condannabile. Ma la possibilità della città giusta rimarrà dubbia se la città giusta non è mai stata realmente esistente. Di conseguenza, Socrate ora afferma che la città giusta è un tempo esistita. Più precisamente, egli fa che le Muse lo affermino o, piuttosto, lo lascino intendere. L'affermazione che un tempo sia esistita la città giusta è, come si potrebbe dire, un'enunciazione mitica in accordo con la premessa mitica secondo cui il migliore è il più antico. Socrate afferma dunque per bocca delle

from *eros* which is characteristic of the *Republic*. For one might well say that there is no reason why the philosopher should not engage in political activity out of that kind of love of one's own which is patriotism.<sup>71</sup>

By the end of the seventh book justice has come to sight fully. Socrates has in fact performed the duty laid upon him by Glaucone and Adimanto to show that justice properly understood is choiceworthy for its own sake regardless of its consequences and therefore that justice is unqualifiedly preferable to injustice. Nevertheless the conversation continues, for it seems that our clear grasp of justice does not include a clear grasp of injustice but must be supplemented by a clear grasp of the wholly unjust city and the wholly unjust man: only after we have seen the wholly unjust city and the wholly unjust man with the same clarity with which we have seen the wholly just city and the wholly just man will we be able to judge whether we ought to follow Socrates' friend Trasimaco, who chooses injustice, or Socrates himself, who chooses justice.<sup>72</sup> This in its turn requires that the fiction of the possibility of the just city be maintained. As a matter of fact, the *Republic* never abandons the fiction that the just city as a society of human beings, as distinguished from a society of gods or sons of gods, is possible.<sup>73</sup> When Socrates turns to the study of injustice, it even becomes necessary for him to reaffirm this fiction with greater force than ever before. The unjust city will be uglier and more condemnable in proportion as the just city will be more possible. But the possibility of the just city will remain doubtful if the just city was never actual. Accordingly Socrates now asserts that the just city was once actual. More precisely, he makes the Muses assert it or rather imply it. The assertion that the just city was once actual is, as one might say, a mythical assertion which agrees with the mythical premise that the best is the oldest. Socrates asserts then through the mouth of the Muses that the good city was actual in the beginning, prior to the emergence of the inferior kinds of cities;<sup>74</sup> the inferior cities are decayed forms of the good city, soiled fragments of the pure city which was entire; hence the nearer in time a kind of inferior city is to the just city the better it is, or vice versa. It is more proper to speak of the good and inferior regimes

Muse che la città buona era reale all'inizio, prima della nascita dei tipi inferiori di città.<sup>74</sup> Le città inferiori sono forme decadute della città buona, spuri frammenti della città integra e pura. Perciò, un determinato tipo di città inferiore, quanto più vicina è nel tempo alla città giusta, tanto migliore è, e viceversa. È più appropriato parlare di "regimi" buoni e "regimi" inferiori che di città buone e inferiori (si osservi il passaggio da "città" a "regimi" in 543d-544a). "Regime" è la nostra traduzione del greco *politèia*. Il libro che chiamiamo *Repubblica* si intitola in greco *Politèia*. *Politèia* è comunemente tradotto con "costituzione". Il termine designa la forma di governo intesa come forma della città, vale a dire, come ciò che conferisce alla città il suo carattere specifico, determinando il fine che la città in questione persegue (o quel che essa considera lo scopo supremo), e determinando, contemporaneamente, il tipo di uomini che la governano. Per esempio, l'"oligarchia" è il tipo di regime in cui governano i ricchi, dove, quindi, l'ammirazione per la ricchezza e per l'acquisizione della ricchezza anima la città nel suo insieme. "Democrazia" è il tipo di regime in cui governano tutti coloro che sono liberi, dove, quindi, la libertà costituisce il fine perseguito dalla città. Secondo Socrate, ci sono cinque tipi di regime: (1) "regno" o "aristocrazia": il governo dell'uomo migliore o degli uomini migliori, orientato verso la bontà o virtù: è il regime della città giusta; (2) "timocrazia": il governo di coloro che amano l'onore o degli uomini ambiziosi, orientato alla superiorità o alla vittoria; (3) "oligarchia": il governo dei ricchi in cui la ricchezza è la cosa più stimata; (4) "democrazia": il governo degli uomini liberi in cui la libertà è la cosa più stimata; (5) "tirannia": il governo dell'uomo completamente ingiusto in cui prevale l'ingiustizia senza riserve e senza vergogna. L'ordine discendente dei cinque tipi di regime è ispirato all'ordine discendente delle cinque razze di uomini di cui parla Esiodo: le razze dell'oro, dell'argento, del bronzo, la razza divina degli eroi, la razza del ferro.<sup>75</sup> Ci accorgiamo subito che l'equivalente platonico della razza divina degli eroi di Esiodo è la democrazia. Vedremo tra non molto il motivo di questa apparentemente strana corrispondenza.

La *Repubblica* si basa sul presupposto che vi sia un rigoroso parallelismo tra la città e l'anima. Di conseguenza, Socrate afferma che,

than of the good and inferior cities (observe the transition from "cities" to "regimes" in 543d-544a). "Regime" is our translation of the Greek *politeia*. The book which we call *Republic* is in Greek entitled *Politeia*. *Politeia* is commonly translated by "constitution." The term designates the form of government understood as the form of the city, *i.e.*, as that which gives the city its character by determining the end which the city in question pursues or what it looks up to as the highest, and simultaneously the kind of men who rule the city. For instance, oligarchy is the kind of regime in which the rich rule and therefore admiration for wealth and for the acquisition of wealth animates the city as a whole, and democracy is the kind of regime in which all free men rule and therefore freedom is the end which the city pursues. According to Socrates, there are five kinds of regime: (1) kingdom or aristocracy, the rule of the best man or the best men, that is directed toward goodness or virtue, the regime of the just city; (2) timocracy, the rule of lovers of honor or of the ambitious men which is directed toward superiority or victory; (3) oligarchy or the rule of the rich in which wealth is most highly esteemed; (4) democracy, the rule of free men in which freedom is most highly esteemed; (5) tyranny, the rule of the completely unjust man in which unqualified and unashamed injustice holds sway. The descending order of the five kinds of regime is modeled on Hesiod's descending order of the five races of men: the races of gold, of silver, of bronze, the divine race of heroes, the race of iron.<sup>75</sup> We see at once that the Platonic equivalent of Hesiod's divine race of heroes is democracy. We shall soon see the reason for this seemingly strange correspondence.

The *Republic* is based on the assumption that there is a strict parallelism between the city and the soul. Accordingly Socrates

così come esistono cinque tipi di regime, esistono cinque tipi di caratteri umani: ad esempio, l'uomo timocratico corrispondente alla timocrazia. La distinzione, che è stata usata per un breve periodo nella odierna scienza politica, tra "personalità" autoritarie e democratiche, in quanto corrispondente alla distinzione tra società autoritarie e democratiche, non era che un pallido e grossolano riflesso della distinzione socratica dell'animo o uomo regale o aristocratico, timocratico, oligarchico, democratico, quali corrispondente ai regimi aristocratici, timocratici, oligarchici, democratici e tirannici. A questo proposito va detto che, nel descrivere i regimi, Socrate non parla delle "ideologie" che sarebbero rispettivamente proprie di ciascuna di essi. Egli si interessa del carattere di ogni tipo di regime e del fine che esso persegue in modo manifesto ed esplicito, nonché della giustificazione *politica* del fine in questione, in quanto distinta da ogni giustificazione trans-politica derivante dalla cosmologia, dalla teologia, dalla metafisica, dalla filosofia della storia, dal mito e simili. Nel suo studio dei regimi inferiori, Socrate di volta in volta esamina prima il regime e poi l'individuo o l'anima corrispondente. Egli presenta sia il regime, sia l'individuo corrispondente, come derivante da quello che lo precede. Qui prenderemo in considerazione solo il suo resoconto della democrazia, sia perché questo tema è il più importante per i cittadini di una democrazia, sia per la sua intrinseca importanza. La democrazia nasce dall'oligarchia, che a sua volta nasce dalla timocrazia, il dominio dei guerrieri non sufficientemente musicali, caratterizzati dalla predominanza della animosità (*spiritedness*). L'oligarchia è il primo regime in cui il desiderio è sovrano. In oligarchia il desiderio dominante è quello della ricchezza o del denaro, o dell'acquisizione illimitata. L'uomo oligarchico è parsimonioso e laborioso, controlla tutti i suoi desideri tranne quello del denaro, manca di educazione, e possiede una superficiale onestà derivata dal più gretto interesse personale. L'oligarchia deve dare a ciascuno il diritto incondizionato di disporre dei suoi beni come meglio crede. Ciò rende inevitabile l'emergere di "fuchi" (*drones*, It. *Fucus*, "maschio dell'ape domestica"), cioè di membri della classe dirigente che sono o oppressi dai debiti o già falliti e quindi privati di diritti civili, accattoni desiderosi dei loro beni sperperati, che sperano di ristabilire la propria fortuna e il

asserts that, just as there are five kinds of regime, so there are five kinds of characters of men, the timocratic man, for instance, corresponding to timocracy. The distinction which for a short while was popular in present-day political science between the authoritarian and the democratic "personalities," as corresponding to the distinction between authoritarian and democratic societies, was a dim and crude reflection of Socrates' distinction between the royal or aristocratic, the timocratic, the oligarchic, the democratic, and the tyrannical soul or man, as corresponding to the aristocratic, timocratic, oligarchic, democratic, and tyrannical regimes. In this connection it should be mentioned that in describing the regimes, Socrates does not speak of "ideologies" belonging to them; he is concerned with the character of each kind of regime and with the end which it manifestly and explicitly pursues, as well as with the political justification of the end in question in contradistinction to any transpolitical justification stemming from cosmology, theology, metaphysics, philosophy of history, myth, and the like. In his study of the inferior regimes Socrates examines in each case first the regime and then the corresponding individual or soul. He presents both the regime and the corresponding individual as coming into being out of the preceding one. We shall consider here only his account of democracy, both because this subject is most important to citizens of a democracy and because of its intrinsic importance. Democracy arises from oligarchy, which in its turn arises from timocracy, the rule of the insufficiently musical warriors who are characterized by the supremacy of spiritedness. Oligarchy is the first regime in which desire is supreme. In oligarchy the ruling desire is that for wealth or money, or unlimited acquisitiveness. The oligarchic man is thrifty and industrious, controls all his desires other than the desire for money, lacks education, and possesses a superficial honesty derivative from the crudest self-interest. Oligarchy must give to each the unqualified right to dispose of his property as he sees fit. It thus renders inevitable the emergence of "drones," *i.e.*, of members of the ruling class who are either burdened with debt or already bankrupt and hence disfranchised—of beggars who hanker after their squandered fortune and hope to restore their fortune and political power through a change

proprio potere politico attraverso un cambiamento di regime ("esistenze Catilinarie"). Inoltre, quelli tra gli oligarchi che sono onesti, essendo ricchi e non avendo interesse per la virtù e l'onore, rendono se stessi e soprattutto i loro figli grassi, viziati e rammolliti. Diventano così l'oggetto di disprezzo da parte dei poveri magri e duri. La democrazia nasce quando i poveri, avendo preso coscienza della loro superiorità nei confronti dei ricchi e forse essendo guidati da certi fuchi che agiscono come traditori della loro classe e possiedono abilità che normalmente solo i membri di una classe dirigente possiedono, si rendono al momento opportuno padroni della città sconfiggendo i ricchi, uccidendone ed esiliando una parte di loro, e permettendo ai rimanenti di vivere con loro nel possesso di pieni diritti civili. La democrazia stessa è caratterizzata dalla libertà, che comprende il diritto di dire e fare ciò che si vuole: ognuno può seguire il modo di vivere che gli piace di più. Quindi la democrazia è il regime che incoraggia la più grande varietà: in essa si trova ogni modo di vita, ogni regime. Quindi, dobbiamo aggiungere, la democrazia è l'unico regime tra quelli che non sono il migliore regime, in cui il filosofo può condurre il suo peculiare modo di vita senza essere disturbato. È per questo motivo che, con una certa esagerazione, si può paragonare la democrazia all'epoca della razza divina degli eroi di cui parla Esiodo, quella che più di ogni altro si avvicina all'età dell'oro. In una democrazia il cittadino filosofo non è certo obbligato a partecipare alla vita politica o a ricoprire una carica.<sup>76</sup> Si è quindi condotti a chiedersi perché Socrate non abbia assegnato alla democrazia il posto più alto tra i regimi inferiori, anzi, visto che il miglior regime non è possibile, non le abbia assegnato puramente e semplicemente il posto più alto. Si potrebbe dire che Socrate ha mostrato la sua preferenza per la democrazia "con l'azione" (*by deed*): passando tutta la sua vita nella democratica Atene, combattendo per essa nelle sue guerre, e morendo in obbedienza alle sue leggi. Come che sia ciò, sicuramente egli non ha dato "col discorso" (*in speech*) la propria preferenza alla democrazia rispetto a tutti gli altri regimi. Il motivo è che, essendo un uomo giusto, pensava al benessere, non solo dei filosofi, ma anche dei non-filosofi, e riteneva che la democrazia non è fatta per indurre i non-filosofi a cercare di diventare il più possibile buoni, giacché il fine della democrazia non è la virtù ma la

of regime ("Catilinarian existences"). Besides, the correct oligarchs themselves, being both rich and unconcerned with virtue and honor, render themselves and especially their sons fat, spoiled, and soft. They thus become despised by the lean and tough poor. Democracy comes into being when the poor, having become aware of their superiority to the rich and perhaps being led by some drones who act as traitors to their class and possess the skills which ordinarily only members of a ruling class possess, make themselves at an opportune moment masters of the city by defeating the rich, killing and exiling a part of them, and permitting the rest to live with them in the possession of full citizen rights. Democracy itself is characterized by freedom, which includes the right to say and do whatever one wishes: everyone can follow the way of life which pleases him most. Hence democracy is the regime which fosters the greatest variety: every way of life, every regime can be found in it. Hence, we must add, democracy is the only regime other than the best in which the philosopher can lead his peculiar way of life without being disturbed: it is for this reason that with some exaggeration one can compare democracy to Hesiod's age of the divine race of heroes which comes closer to the golden age than any other. Certainly in a democracy the citizen who is a philosopher is under no compulsion to participate in political life or to hold office.<sup>76</sup> One is thus led to wonder why Socrates did not assign to democracy the highest place among the inferior regimes, or rather the highest place simply, seeing that the best regime is not possible. One could say that he showed his preference for democracy "by deed": by spending his whole life in democratic Athens, by fighting for her in her wars, and by dying in obedience to her laws. However this may be, he surely did not prefer democracy to all other regimes "in speech." The reason is that, being a just man, he thought of the well-being not merely of the philosophers but of the nonphilosophers as well, and he held that democracy is not designed for inducing the nonphilosophers to attempt to become as good as they possibly can, for the end of democracy is not virtue but freedom, *i.e.*, the freedom to live either nobly or basely according to one's liking. Therefore he assigns to democracy a rank even lower than to oligarchy, since oligarchy requires some kind of restraint whereas democracy, as he presents it, abhors



libertà, cioè la libertà di vivere, a seconda dei propri gusti, nobilmente o ignobilmente. Pertanto, egli assegna alla democrazia un rango ancora più basso rispetto all'oligarchia, poiché questa esige una certa moderazione, mentre la democrazia, così come egli la presenta, detesta qualsiasi moderazione. Si potrebbe dire che, quando mette a tema il regime che detesta la moderazione, Socrate, adeguandosi al tema, abbandona ogni moderazione. In una democrazia, afferma, nessuno è costretto a governare o ad essere governato se non gli piace; può vivere in pace mentre la sua città è in guerra. La pena capitale non ha la minima conseguenza per il condannato: non viene nemmeno imprigionato. L'ordine tra governanti e governati è completamente invertito: il padre si comporta come se fosse un ragazzo e il figlio non ha né rispetto né paura del padre; l'insegnante teme i suoi alunni mentre gli alunni non prestano attenzione all'insegnante; c'è una completa uguaglianza tra i sessi. Anche i cavalli e gli asini non si fanno più da parte quando incontrano gli esseri umani. Platone scrive come se la democrazia ateniese non avesse condannato a morte Socrate, e Socrate parla come se la democrazia ateniese non fosse stata travolta da un'orgia di sanguinose persecuzioni di colpevoli e innocenti quando le statue di *Hermes* furono mutilate all'inizio della spedizione siciliana<sup>77</sup>. All'esagerazione di Socrate della mitezza licenziosa della democrazia, corrisponde un'esagerazione quasi altrettanto forte dell'intemperanza dell'uomo democratico. Egli non avrebbe infatti potuto evitare quest'ultima esagerazione se non avesse voluto deviare, nel caso della democrazia, dal metodo da lui adottato nella discussione sui regimi inferiori. Tale metodo consiste nel comprendere l'uomo corrispondente ad un regime inferiore come il figlio di un padre corrispondente al regime precedente. In base a tale metodo, quindi, l'uomo democratico avrebbe dovuto essere presentato come il figlio di un padre oligarchico, come il figlio degenerato di un padre ricco che si preoccupa solo di fare soldi. L'uomo democratico è il fuco, il grasso, molle e prodigo edonista, il mangiatore di loto che, assegnando una sorta di uguaglianza a cose uguali e disuguali, un giorno vive in completa arrendevolezza ai propri desideri più bassi, e il giorno dopo fa l'asceta; o colui che, secondo l'ideale di Karl Marx, "va a caccia la mattina, pesca il pomeriggio, alleva il bestiame la sera, si dedica alla filosofia dopo

every kind of restraint. One could say that adapting himself to his subject matter, Socrates abandons all restraint when speaking of the regime which loathes restraint. In a democracy, he asserts, no one is compelled to rule or to be ruled if he does not like it; he can live in peace while his city is at war; capital punishment does not have the slightest consequence for the condemned man: he is not even jailed; the order of rulers and ruled is completely reversed: the father behaves as if he were a boy and the son has neither respect nor fear of the father, the teacher fears his pupils while the pupils pay no attention to the teacher, and there is complete equality of the sexes; even horses and donkeys no longer step aside when encountering human beings. Plato writes as if the Athenian democracy had not carried out Socrates' execution, and Socrates speaks as if the Athenian democracy had not engaged in an orgy of bloody persecution of guilty and innocent alike when the *Hermes* statues were mutilated at the beginning of the Sicilian expedition.<sup>77</sup> Socrates' exaggeration of the licentious mildness of democracy is matched by an almost equally strong exaggeration of the intemperance of democratic man. He could indeed not avoid the latter exaggeration if he did not wish to deviate in the case of democracy from the procedure which he follows in his discussion of the inferior regimes. That procedure consists in understanding the man corresponding to an inferior regime as the son of a father corresponding to the preceding regime. Hence democratic man had to be presented as the son of an oligarchic father, as the degenerate son of a wealthy father who is concerned with nothing but making money: the democratic man is the drone, the fat, soft, and prodigal playboy, the lotus-eater who, assigning a kind of equality to equal and unequal things, lives one day in complete surrender to his lowest desires and the next ascetically, or who, according to Karl Marx's ideal, "goes hunting in the morning, fishes in the afternoon, raises cattle in the evening, devotes himself to philosophy after dinner," *i.e.*, does at every moment what he happens to like at that moment: the democratic man is not the lean, tough and thrifty craftsman or peasant who has a single job.<sup>78</sup> Socrates' deliberately exaggerated blame of democracy becomes intelligible to some extent once one considers its immediate addressee, the austere Adimanto, who

cena", cioè fa di volta in volta quello che gli aggrada in quel momento. L'uomo democratico non è l'artigiano o il contadino magro, duro e parsimonioso che ha un solo lavoro.<sup>78</sup> Il biasimo volutamente esagerato da parte di Socrate della democrazia diventa in qualche modo comprensibile se si considera il suo immediato destinatario, l'austero Adimanto, che non è amico della risata e che era stato il destinatario dell'austera discussione sulla poesia nella sezione sull'educazione dei guerrieri: con il suo esagerato biasimo della democrazia Socrate dà espressione al "sogno" di democrazia di Adimanto.<sup>79</sup> Non bisogna inoltre dimenticare che il ritratto positivo della moltitudine, che si era reso provvisoriamente necessario per dimostrare l'armonia tra la città e la filosofia, ha bisogno di essere riequilibrato. L'esagerato biasimo della democrazia ci ricorda con più forza che mai la disarmonia tra la filosofia e il popolo.<sup>80</sup>

#### Sul Libro X

Dopo che Socrate ha portato alla luce il regime del tutto ingiusto e l'uomo del tutto ingiusto e poi ha paragonato la vita dell'uomo del tutto ingiusto a quella dell'uomo perfettamente giusto, è diventato chiaro senza ombra di dubbio che la giustizia è preferibile all'ingiustizia. Nonostante ciò, la conversazione continua. Socrate ritorna improvvisamente alla questione della poesia, a una domanda alla quale aveva già risposto a lungo quando parlava dell'educazione dei guerrieri. Dobbiamo cercare di capire questo ritorno apparentemente improvviso. In un'esplicita digressione rispetto alla discussione sulla tirannia, Socrate aveva notato che i poeti lodano i tiranni e sono onorati dai tiranni (e anche dalla democrazia), mentre non sono onorati dai tre regimi migliori.<sup>81</sup> La tirannia e la democrazia sono caratterizzate dal fatto di essere cedevoli rispetto ai desideri sensuali, compresi quelli maggiormente privi di legge o sfrenati. Il tiranno è la personificazione di *eros*, e i poeti cantano le lodi di *eros*. Essi prestano grande attenzione e rendono omaggio proprio a quel fenomeno da cui Socrate, nella *Repubblica*, cerca con tutte le proprie forze di dare astrazione. I poeti, quindi, promuovono l'ingiustizia. Così come Trasimaco. Ma proprio come Socrate, nonostante questo, può essere amico di Trasimaco, così

is not a friend of laughter and who had been the addressee of the austere discussion of poetry in the section on the education of the warriors: by his exaggerated blame of democracy Socrates lends words to Adimanto' "dream" of democracy.<sup>79</sup> One must also not forget that the sanguine account of the multitude which was provisionally required in order to prove the harmony between the city and philosophy is in need of being redressed; the exaggerated blame of democracy reminds us with greater force than was ever before used of the disharmony between philosophy and the people.<sup>80</sup>

After Socrates had brought to light the entirely unjust regime and the entirely unjust man and then compared the life of the entirely unjust man with that of the perfectly just man, it became clear beyond the shadow of a doubt that justice is preferable to injustice. Nevertheless the conversation continues. Socrates suddenly returns to the question of poetry, to a question which had already been answered at great length when he discussed the education of the warriors. We must try to understand this apparently sudden return. In an explicit digression from the discussion of tyranny, Socrates had noted that the poets praise tyrants and are honored by tyrants (and also by democracy), whereas they are not honored by the three better regimes.<sup>81</sup> Tyranny and democracy are characterized by surrender to the sensual desires, including the most lawless ones. The tyrant is *Eros* incarnate, and the poets sing the praise of *Eros*. They pay very great attention and homage precisely to that phenomenon from which Socrates abstracts in the *Republic* to the best of his powers. The poets therefore foster injustice. So does Trasimaco. But just as Socrates, in spite of this, could be a friend of Trasimaco, so there is no reason why he could not be a friend of the poets and especially of Homer. Perhaps Socrates needs the poets in order to restore, on another occasion, the dignity of *Eros*: the *Banquet*, the only

non c'è motivo per cui non possa essere amico dei poeti e soprattutto di Omero. Forse Socrate ha bisogno dei poeti per ristabilire, in un'altra occasione, la dignità di *eros*: il *Simposio* – l'unico dialogo platonico in cui Socrate è mostrato in dialogo con dei poeti – è dedicato interamente a *eros*.

Le basi per il ritorno alla poesia sono state gettate proprio all'inizio della discussione sui regimi inferiori e sulle anime inferiori. Il passaggio dal regime migliore ai regimi inferiori è stato attribuito esplicitamente alle Muse che parlano "in modo tragico", e il passaggio dall'uomo migliore agli uomini inferiori ha in effetti un tratto un po' "comico"<sup>82</sup>: la poesia prende il comando nel momento in cui inizia la discesa dal tema più alto – la giustizia intesa come filosofia –. Il ritorno alla poesia, che è preceduto dal discorso sui regimi inferiori e sulle anime inferiori, è seguito da una discussione sulle "più grandi ricompense per la virtù", cioè le ricompense che non siano giustizia o filosofia per se stessa.<sup>83</sup> Il ritorno alla poesia costituisce il centro di quella parte della *Repubblica* in cui la conversazione discende dal tema più alto. Questo non può sorprendere, perché la filosofia come ricerca della verità è l'attività più alta dell'uomo, e la poesia non si interessa alla verità.

Nella prima discussione sulla poesia, che ha avuto luogo molto prima dell'introduzione della filosofia come tema, il disinteresse della poesia per la verità era ciò che la rendeva maggiormente raccomandabile, perché in quel momento del ragionamento era la non-verità ciò di cui si aveva bisogno.<sup>84</sup> I poeti più eccellenti vennero espulsi dalla città giusta, non perché insegnano falsità, ma perché insegnano il tipo sbagliato di falsità. Ma nel frattempo è diventato chiaro che solo la vita dell'uomo che filosofa, in quanto filosofa, è la vita giusta, e che quella vita, lungi dall'aver bisogno di falsità, la rifiuta completamente.<sup>85</sup> Il progresso che va dalla città (anche dalla migliore città) al filosofo richiede, a quanto pare, un progresso da una condizionata accettazione della poesia al suo incondizionato rifiuto.

Alla luce della filosofia, la poesia si rivela essere l'imitazione delle imitazioni della verità, cioè delle idee. La contemplazione delle idee è l'attività del filosofo, l'imitazione delle idee è l'attività del comune artigiano, e l'imitazione delle opere degli artigiani è l'attività dei poeti e

Platonic dialogue in which Socrates is shown to converse with poets, is devoted entirely to *Eros*.

The foundation for the return to poetry was laid at the very beginning of the discussion of the inferior regimes and of the inferior souls. The transition from the best regime to the inferior regimes was explicitly ascribed to the Muses speaking "tragically," and the transition from the best man to the inferior men has in fact a somewhat "comical" touch<sup>82</sup>: poetry takes the lead when the descent from the highest theme – justice understood as philosophy – begins. The return to poetry, which is preceded by the account of the inferior regimes and the inferior souls, is followed by a discussion of "the greatest rewards for virtue," *i.e.*, the rewards not inherent in justice or philosophy itself.<sup>83</sup> The return to poetry constitutes the center of that part of the *Republic* in which the conversation descends from the highest theme. This cannot be surprising, for philosophy as quest for the truth is the highest activity of man, and poetry is not concerned with the truth.

In the first discussion of poetry, which preceded by a long time the introduction of philosophy as a theme, poetry's unconcern with the truth was its chief recommendation, for at that time it was untruth that was needed.<sup>84</sup> The most excellent poets were expelled from the just city, not because they teach untruth, but because they teach the wrong kind of untruth. But in the meantime it has become clear that only the life of the philosophizing man in so far as he philosophizes is the just life, and that that life, so far from needing untruth, utterly rejects it.<sup>85</sup> The progress from the city, even the best city, to the philosopher requires, it seems, a progress from the qualified acceptance of poetry to its unqualified rejection.

In the light of philosophy, poetry reveals itself to be the imitation of imitations of the truth, *i.e.*, of the ideas. The contemplation of the ideas is the activity of the philosopher, the imitation of the ideas is the activity of the ordinary artisan, and the imitation of the works of artisans is the

degli altri artigiani "imitativi". Inizialmente, Socrate presenta l'ordine di rango in questi termini: il creatore delle idee (ad esempio, dell'idea del letto) è il dio, il creatore dell'imitazione (del letto che può essere usato) è l'artigiano, e il creatore dell'imitazione dell'imitazione (del dipinto di un letto) è l'artigiano imitativo. Successivamente riformula l'ordine di rango in questi termini: prima colui che usa il letto (il fruitore), poi l'artigiano, e infine l'artigiano imitativo. L'idea del letto nasce dal fruitore, che determina la "forma" del letto in vista del fine per il quale deve essere utilizzato. Il fruitore è quindi colui che possiede il sapere più alto o più autorevole: il sapere più alto non è affatto quello posseduto da un qualsiasi artigiano come tale; il poeta che si trova al polo opposto rispetto al fruitore non possiede alcun sapere, nemmeno un'opinione corretta.<sup>86</sup> Per comprendere questa accusa apparentemente ingiuriosa della poesia bisogna prima identificare l'artigiano di cui il poeta imita l'opera. I temi dei poeti sono soprattutto le cose umane che si riferiscono alla virtù e al vizio; i poeti vedono le cose umane alla luce della virtù, ma la virtù a cui guardano è un'immagine imperfetta e persino distorta della virtù.<sup>87</sup> L'artigiano imitato dal poeta è il legislatore non filosofico, il quale è un imitatore imperfetto della virtù stessa.<sup>88</sup> In particolare, la giustizia così come intesa dalla città è necessariamente opera del legislatore, perché il giusto così come inteso dalla città è il legale. Nessuno ha espresso il suggerimento di Socrate più chiaramente di Nietzsche, quando ha detto che "i poeti sono sempre stati i maggiordomi di una determinata moralità ..."<sup>89</sup> Ma secondo il detto francese, "nessun uomo è un eroe per il suo maggiordomo". Ora, gli artisti, in particolare i poeti non sono consapevoli della segreta debolezza dei loro eroi? Secondo Socrate è proprio così. I poeti mettono in luce, ad esempio, tutta la violenza del dolore che afferra un uomo per la perdita di una persona a lui cara: un sentimento al quale un uomo rispettabile non darebbe mai espressione adeguata, se non quando è solo, giacché non è appropriato e lecito esprimerlo adeguatamente in presenza di altri. I poeti portano alla luce ciò che la legge reprime a forza nella nostra natura.<sup>90</sup> Se è così, se i poeti sono forse gli uomini che meglio comprendono la natura delle passioni che la legge reprime, essi sono molto ben lungi dall'essere semplici servitori del legislatore; sono anche gli uomini dai quali trarrà

activity of poets and other "imitative" artisans. To begin with, Socrates presents the order of rank in these terms: the maker of the ideas (*e.g.*, of the idea of the bed) is the God, the maker of the imitation (of the bed which can be used) is the artisan, and the maker of the imitation of the imitation (of the painting of a bed) is the imitative artisan. Later on he restates the order of rank in these terms: first the user, then the artisan, and finally the imitative artisan. The idea of the bed originates in the user who determines the "form" of the bed with a view to the end for which it is to be used. The user is then the one who possesses the highest or most authoritative knowledge: the highest knowledge is not that possessed by any artisans as such at all; the poet who stands at the opposite pole from the user does not possess any knowledge, not even right opinion.<sup>86</sup> In order to understand this seemingly outrageous indictment of poetry one must first identify the artisan whose work the poet imitates. The poets' themes are above all the human things referring to virtue and vice; the poets see the human things in the light of virtue, but the virtue toward which they look is an imperfect and even distorted image of virtue.<sup>87</sup> The artisan whom the poet imitates is the nonphilosophic legislator who is an imperfect imitator of virtue itself.<sup>88</sup> In particular, justice as understood by the city is necessarily the work of the legislator, for the just as understood by the city is the legal. No one expressed Socrates' suggestion more clearly than Nietzsche, who said that "the poets were always the valets of some morality. . . ."<sup>89</sup> But according to the French saying, for a valet there is no hero: Are the artists and in particular the poets not aware of the secret weakness of their heroes? This is indeed the case according to Socrates. The poets bring to light, for instance, the full force of the grief which a man feels for the loss of someone dear to him—of a feeling to which a respectable man would not give adequate utterance except when he is alone, because its adequate utterance in the presence of others is not becoming and lawful: the poets bring to light that in our nature which the law forcibly restrains.<sup>90</sup> If this is so, if the poets are perhaps the men who understand best the nature of the passions which the law restrains, they are very far from being merely the servants of the legislators; they are also the men from whom the prudent legislator will learn. The genuine "quarrel

insegnamento il legislatore prudente. Il vero e proprio "dissidio tra filosofia e poesia"<sup>91</sup> riguarda, dal punto di vista del filosofo, non il valore della poesia in quanto tale, ma l'ordine di rango di filosofia e poesia. Secondo Socrate, la poesia è legittima solo come strumento al servizio del "fruitore" per eccellenza, del re-filosofo; non è legittima in quanto poesia autonoma. In effetti, la poesia autonoma presenta la vita umana in quanto autonoma, vale dire a dire, in quanto non orientata verso la vita filosofica, e perciò non presenta mai la vita filosofica stessa, se non distorcendola comicamente. Quindi la poesia autonoma è necessariamente o tragedia o commedia, poiché la vita non-filosofica intesa come autonoma, o non ha via d'uscita dalla sua difficoltà fondamentale o ne ha solo una goffa e inappropriata. Ma la poesia 'strumentale' presenta la vita non-filosofica come strumento al servizio della vita filosofica e quindi, soprattutto, presenta la vita filosofica stessa.<sup>92</sup> Il più grande esempio di poesia 'strumentale' è il dialogo platonico.

La *Repubblica* si conclude con una discussione sulle più grandi ricompense per la giustizia e sulle più grandi punizioni per l'ingiustizia. La discussione si compone di tre parti: (1) la prova dell'immortalità dell'anima; (2) le ricompense e le punizioni divine e umane per gli uomini in vita; (3) le ricompense e le punizioni dopo la morte. La parte centrale tace sui filosofi: ricompense per la giustizia e punizioni per l'ingiustizia durante la vita sono necessarie per i non-filosofi, la cui giustizia non possiede il carattere attraente che possiede la giustizia dei filosofi. La descrizione delle ricompense e delle punizioni dopo la morte è data sotto forma di mito. Il mito non è privo di fondamento, poiché si basa sulla prova dell'immortalità delle anime. L'anima non può essere immortale se è composta da molti elementi, a meno che la composizione non sia la più perfetta. Ma l'anima, così come la conosciamo per esperienza, manca di quella perfetta armonia. Per trovare la verità, si dovrebbe recuperare, mediante il ragionamento, la vera o originale natura dell'anima.<sup>93</sup> Questo ragionamento non viene compiuto nella *Repubblica*. Cioè, Socrate dimostra l'immortalità dell'anima senza aver portato alla luce la natura dell'anima. La situazione alla fine della *Repubblica* corrisponde esattamente alla situazione alla fine del primo

between philosophy and poetry"<sup>91</sup> concerns, from the philosopher's point of view, not the worth of poetry as such, but the order of rank of philosophy and poetry. According to Socrates, poetry is legitimate only as ministerial to the "user" par excellence, to the king who is the philosopher, and not as autonomous. For autonomous poetry presents human life as autonomous, *i.e.*, as not directed toward the philosophic life, and therefore it never presents the philosophic life itself except in its comical distortion; hence autonomous poetry is necessarily either tragedy or comedy since the non-philosophic life understood as autonomous has either no way out of its fundamental difficulty or only an inept one. But ministerial poetry presents the nonphilosophic life as ministerial to the philosophic life and therefore, above all, it presents the philosophic life itself.<sup>92</sup> The greatest example of ministerial poetry is the Platonic dialogue.

The *Republic* concludes with a discussion of the greatest rewards for justice and the greatest punishments for injustice. The discussion consists of three parts: (1) proof of the immortality of the soul; (2) the divine and human rewards and punishments for men while they are alive; (3) the rewards and punishments after death. The central part is silent about the philosophers: rewards for justice and punishments for injustice during life are needed for the nonphilosophers whose justice does not have the intrinsic attractiveness which the justice of the philosophers has. The account of the rewards and punishments after death is given in the form of a myth. The myth is not baseless, since it is based on the proof of the immortality of the souls. The soul cannot be immortal if it is composed of many things unless the composition is most perfect. But the soul as we know it from our experience lacks that perfect harmony. In order to find the truth, one would have to recover by reasoning the original or true nature of the soul.<sup>93</sup> This reasoning is not achieved in the *Republic*. That is to say, Socrates proves the immortality of the soul without having brought to light the nature of the soul. The situation at the end of the *Republic* corresponds precisely to the situation at the end of the first book of the *Republic* where Socrates makes clear

libro della *Repubblica*, dove Socrate chiarisce di aver dimostrato che la giustizia è salutare senza conoscere il "che cosa" o la natura della giustizia. La discussione che segue il primo libro porta alla luce la natura della giustizia come giusto ordine dell'anima; ma come si può conoscere il giusto ordine dell'anima se non si conosce la natura dell'anima? Ricordiamo qui anche il fatto che il parallelismo tra anima e città, che è la premessa della dottrina dell'anima stabilita nella *Repubblica*, è evidentemente discutibile e persino insostenibile. La *Repubblica* non può portare alla luce la natura dell'anima perché astrae da *eros* e dal corpo. Se siamo veramente interessati a scoprire che cos'è esattamente la giustizia, nel nostro studio dell'anima dobbiamo prendere "un'altra strada più lunga" rispetto a quella che viene presa nella *Repubblica*.<sup>94</sup> Ciò non significa che ciò che impariamo dalla *Repubblica* sulla giustizia non sia vero o sia del tutto provvisorio. L'insegnamento della *Repubblica* sulla giustizia, benché non completo, può comunque essere vero nella misura in cui la natura della giustizia dipende in modo decisivo dalla natura della città – infatti anche il transpolitico non può essere compreso come tale se non si comprende la città –. E la città è del tutto intelligibile perché i suoi limiti possono essere resi perfettamente manifesti: per vedere questi limiti non è necessario aver risposto alla domanda riguardante l'insieme; è sufficiente aver sollevato la domanda riguardante l'insieme. La *Repubblica* chiarisce allora davvero che cos'è la giustizia. Tuttavia, come ha osservato Cicerone, la *Repubblica* non porta alla luce il miglior regime possibile, ma piuttosto la natura delle cose politiche: la natura della città.<sup>95</sup> Socrate chiarisce nella *Repubblica* quale carattere dovrebbe avere la città per soddisfare i più alti bisogni dell'uomo. Facendoci vedere che la città costruita secondo questo requisito non è possibile, ci fa vedere i limiti essenziali, la natura, della città.

[...]

that he has proved that justice is salutary without knowing the "what" or nature of justice. The discussion following the first book does bring to light the nature of justice as the right order of the soul, yet how can one know the right order of the soul if one does not know the nature of the soul? Let us remember here also the fact that the parallelism between soul and city, which is the premise of the doctrine of the soul stated in the *Republic*, is evidently questionable and even untenable. The *Republic* cannot bring to light the nature of the soul because it abstracts from *eros* and from the body. If we are genuinely concerned with finding out precisely what justice is, we must take "another longer way around" in our study of the soul than the way which is taken in the *Republic*.<sup>94</sup> This does not mean that what we learn from the *Republic* about justice is not true or is altogether provisional. The teaching of the *Republic* regarding justice, although not complete, can yet be true in so far as the nature of justice depends decisively on the nature of the city—for even the transpolitical cannot be understood as such except if the city is understood—and the city is completely intelligible because its limits can be made perfectly manifest: to see these limits, one need not have answered the question regarding the whole; it is sufficient to have raised the question regarding the whole. The *Republic* then indeed makes clear what justice is. However, as Cicero has observed, the *Republic* does not bring to light the best possible regime but rather the nature of political things—the nature of the city.<sup>95</sup> Socrates makes clear in the *Republic* what character the city would have to have in order to satisfy the highest needs of man. By letting us see that the city constructed in accordance with this requirement is not possible, he lets us see the essential limits, the nature, of the city.

1. Platone *Repubblica* 377 ss., 389<sup>b-c</sup>, 414<sup>b</sup>–415<sup>d</sup>, 459<sup>c-d</sup>.
2. *Ibid.*, 375<sup>b</sup>–376<sup>c</sup>.
3. *Ibid.*, 414<sup>d-e</sup>.
4. *Ibid.*, 471<sup>a-b</sup>.
5. *Ibid.*, 395<sup>c</sup>; 500<sup>d</sup>; 530<sup>a</sup>; 507<sup>c</sup>, 597.
6. *Ibid.*, 454<sup>c</sup>–455<sup>a</sup>; cf. 452<sup>a</sup>.
7. *Ibid.*, 343<sup>b</sup>.
8. *Ibid.*, 351<sup>c</sup>–352<sup>a</sup>.
9. Cf. *ibid.*, 364<sup>a, c-d</sup>, 365<sup>c</sup> con 357<sup>b</sup> e 358<sup>a</sup>.
10. *Ibid.*, 372<sup>d</sup>.
11. *Ibid.*, 370<sup>d-e</sup>, 373<sup>c</sup>.
12. *Ibid.*, 342<sup>a-b</sup>, 346<sup>c</sup>.
13. *Ibid.*, 392<sup>a-c</sup>.
14. *Ibid.*, 423<sup>b</sup>; cf. anche 398<sup>a</sup> e 422<sup>d</sup>.
15. *Ibid.*, 414<sup>a</sup>, 465<sup>d</sup>–466<sup>c</sup>; cf. 346<sup>e</sup> ss.
16. *Ibid.*, 415<sup>b</sup>.
17. *Ibid.*, 427<sup>d</sup>.
18. *Ibid.*, 433<sup>a-b</sup>.
19. *Ibid.*, 434<sup>c</sup>.
20. *Ibid.*, 430<sup>c</sup>; cf. *Fedone* 82<sup>a</sup>.
21. *Repubblica* 441<sup>a-c</sup>.
22. *Ibid.*, 444<sup>d</sup>–445<sup>b</sup>.
23. *Ibid.*, 441<sup>e</sup>.
24. Cf. *ibid.*, 442<sup>c</sup>.
25. *Ibid.*, 580<sup>d</sup>–583<sup>b</sup>.
26. *Ibid.*, 619<sup>b-d</sup>.
27. *Ibid.*, 427<sup>d</sup>.
28. Cf. *ibid.*, 366<sup>c</sup>.
29. *Ibid.*, 573<sup>b-e</sup>, 574<sup>e</sup>–575<sup>a</sup>.
30. Cf. *ibid.*, 439<sup>d</sup>.
31. *Timeo* 24<sup>a-b</sup>.
32. *Repubblica* 401<sup>b-c</sup>, 421<sup>e</sup>–422<sup>d</sup>, 460<sup>a</sup>, 543<sup>a</sup>.
33. *Politica* 1264<sup>a</sup> 13–17.
34. *Repubblica* 421<sup>a</sup>, 434<sup>a</sup>.
35. *Ibid.*, 415<sup>e</sup>, 431<sup>b-c</sup>, 456<sup>d</sup>.
36. Rivedi *ibid.*, 427<sup>d</sup>.
37. *Ibid.*, 464<sup>d</sup>; cf. *Leggi* 739<sup>c</sup>.
38. Cf. *Repubblica* 449<sup>b</sup>–450<sup>a</sup> con 327<sup>b</sup>–328<sup>b</sup>.
39. Cf. *ibid.*, 369<sup>d</sup>.
40. *Ibid.*, 455<sup>d-e</sup>, 456<sup>b-c</sup>.
41. *Ibid.*, 455<sup>c-e</sup>.
42. *Ibid.*, 462<sup>c-d</sup>, 464<sup>b</sup>.
43. Cf. *ibid.*, 458<sup>e</sup>.
44. Cf. *ibid.*, 461<sup>b-e</sup>.
45. *Ibid.*, 463<sup>c</sup>.
46. *Ibid.*, 466<sup>d</sup>.
47. *Ibid.*, 473<sup>b-c</sup>.
48. *Ibid.*, 472<sup>b-c</sup>.
49. *Ibid.*, 479<sup>a</sup>; cf. 538<sup>c</sup> ss.
50. *Ibid.*, 517<sup>c</sup>.
51. Cf. *ibid.*, 509<sup>b</sup>–510<sup>a</sup>.
52. *Ibid.*, 501<sup>b</sup>; 597<sup>b-d</sup>.
53. Cf. *ibid.*, 507<sup>a-c</sup> con 596<sup>a</sup> e 532<sup>c-d</sup>, a contrasto con *Fedone* 65<sup>d</sup> e 74<sup>a-b</sup>.
54. *Repubblica* 536<sup>b</sup>; cf. 487<sup>a</sup>.
55. Cf. *ibid.*, 379<sup>a-b</sup> e 380<sup>d</sup> ff.
56. *Ibid.*, 379<sup>a</sup>.
57. *Ibid.*, 472<sup>c</sup>–473<sup>a</sup>; cf. 500<sup>c</sup>–501<sup>c</sup> con 484<sup>c-d</sup> e 592<sup>b</sup>.
58. *Ibid.*, 498<sup>c</sup>–502<sup>a</sup>.
59. *Ibid.*, 499<sup>b-c</sup>, 500<sup>d</sup>, 520<sup>a-d</sup>, 521<sup>b</sup>, 539<sup>e</sup>.
60. *Ibid.*, 485<sup>a</sup>, 501<sup>b-c</sup>, 517<sup>c</sup>.
61. *Ibid.*, 519<sup>c</sup>.
62. *Ibid.*, 486<sup>a-b</sup>.
63. *Ibid.*, 539<sup>e</sup>.
64. *Ibid.*, 514<sup>b</sup>–515<sup>c</sup>.
65. *Ibid.*, 517<sup>a</sup>.
66. Cf. *ibid.*, 376<sup>e</sup>.
67. *Ibid.*, 540<sup>d</sup>–541<sup>a</sup>; cf. 499<sup>b</sup>, 501<sup>a-e</sup>.
68. *Ibid.*, 433<sup>a-b</sup> and 443<sup>d</sup>; cf. Aristotele *Etica nicomachea* 1098<sup>a</sup> 7–12.
69. *Repubblica* 583<sup>a</sup>.
70. *Ibid.*, 519<sup>e</sup>–520<sup>b</sup>; 540<sup>b-e</sup>.
71. Vedi *Apologia di Socrate* 30<sup>a</sup>.
72. *Repubblica* 545<sup>a-b</sup>; cf. 498<sup>c-d</sup>.
73. *Leggi* 739<sup>b-e</sup>.
74. Cf. *Repubblica* 547<sup>b</sup>.
75. Cf. *ibid.*, 546<sup>e</sup>–547<sup>a</sup> e Esiodo *Opere e giorni* 106 ff.
76. *Repubblica* 557<sup>d-e</sup>.
77. Vedi *Tudicidide* VI. 27–29 e 53–61.
78. Cf. *Repubblica* 564<sup>c</sup>–565<sup>a</sup> e 575<sup>c</sup>.
79. Cf. *ibid.*, 563<sup>d</sup> con 389<sup>a</sup>.
80. Cf. *ibid.*, 577<sup>c-d</sup> con 428<sup>d-e</sup> e 422<sup>a,c</sup>.
81. *Ibid.*, 568<sup>a-d</sup>.
82. *Ibid.*, 545<sup>d-e</sup>, 549<sup>c-e</sup>.
83. *Ibid.*, 608<sup>c</sup>, 614<sup>a</sup>.
84. *Ibid.*, 377<sup>a</sup>.
85. *Ibid.*, 485<sup>c-d</sup>.
86. *Ibid.*, 601<sup>c</sup>–602<sup>a</sup>.
87. *Ibid.*, 598<sup>e</sup>, 599<sup>c-e</sup>, 600<sup>e</sup>.
88. Cf. *ibid.*, 501<sup>a</sup>.
89. *La gaia scienza*, No. 1.
90. *Repubblica* 603<sup>c</sup>–604<sup>a</sup>, 606<sup>a,c</sup>, 607<sup>a</sup>.
91. *Ibid.*, 607<sup>b</sup>.
92. Cf. *ibid.*, 604<sup>e</sup>.
93. *Ibid.*, 611<sup>b</sup>–612<sup>a</sup>.
94. *Ibid.*, 504<sup>b</sup>, 506<sup>d</sup>.
95. Cicerone, *Repubblica* II.52.

## **ALTRE FONTI COMMENTATE DURANTE LE LEZIONI**



**Cicerone (106 a.C-43 a.C), *Disputazioni tuscolane* V, 10**

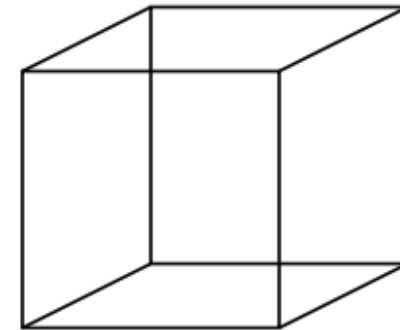
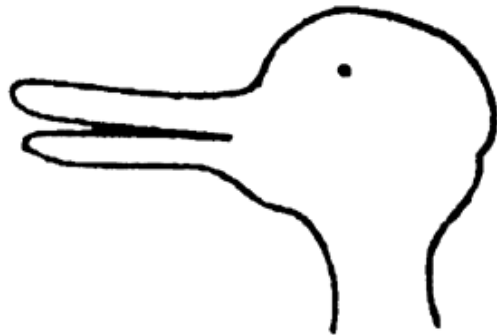
Pitagora, poi, non soltanto ha inventato il nome di filosofia, ma ha anche ampliato l'ambito della ricerca filosofica. Dopo la conversazione avuta a Fliunte, egli si recò in Italia dove, sia da privato cittadino che da uomo di Stato, diede alla cosiddetta Magna Grecia le scienze e le istituzioni più importanti. Sul suo sistema filosofico forse avremo occasione di parlare un'altra volta. Comunque la filosofia antica, fino a Socrate, che aveva seguito l'insegnamento di Archelao, discepolo di Anassagora, si era occupata dei numeri, delle leggi del movimento, dell'origine e della destinazione di tutte le cose; e i filosofi studiavano attentamente la grandezza degli astri, le loro distanze, le loro orbite, e i fenomeni celesti in genere. Socrate fu il primo che fece scendere la filosofia dal cielo e la trapiantò fra gli uomini: egli la fece penetrare fin nelle case, e la indusse a occuparsi di problemi morali e pratici, del bene e del male. La complessità del suo metodo di discussione, la varietà degli argomenti trattati, e l'altezza del suo ingegno, immortalata dagli scritti di Platone, fecero sorgere varie scuole filosofiche in contrasto tra di loro. Fra di esse noi abbiamo seguito particolarmente quella che si mantiene fedele al metodo attribuito a Socrate: evitare di

**Figure della *Gestaltpsychologie* (Psicologia della forma)**

**Max Wertheimer** (Praga, 15 aprile 1880 – New Rochelle, 12 ottobre 1943)

**Kurt Koffka** (Berlino, 18 marzo 1886 – Northampton, 22 novembre 1941)

**Wolfgang Köhler** (Reval, 21 gennaio 1887 – Enfield, 11 giugno 1967)



### **Aristotele, Metafisica, IV, 1-2, 1003a-b**

L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento a una unità e a una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo «sano» tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo «medico» tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina, o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina; e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento a un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che «è» non-essere). Ora, come di tutte le cose che son dette «sane» c'è una unica scienza, così è anche negli altri casi. Infatti, non solo compete a un'unica scienza lo studio delle cose che si dicono in un unico senso, ma anche lo studio delle cose che si dicono in diversi sensi, però in riferimento a un'unica natura: infatti anche queste, in certo qual modo, si dicono in un unico senso. È evidente, dunque, che gli esseri saranno oggetto di una unica scienza, appunto in quanto esseri. Tuttavia, in ogni caso, la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo, ossia ciò da cui dipende e in virtù di cui viene denominato tutto il resto. Dunque, se questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza

## **Platone, *Fedone* (l'aporia dei naturalisti presocratici, la necessità di una "seconda navigazione", la fuga nei discorsi)**

«Ascolta allora ciò che ti dirò. Io dunque», riprese, «o Cebete, quando ero giovane, fui preso da uno straordinario interesse per quella scienza che chiamano ricerca sulla natura; mi sembrava infatti essere una disciplina splendida: conoscere le cause di ogni cosa, per quale ragione ogni cosa si genera, perché si dissolve, e perché esiste. E spesso [96b] mi aggiravo su e giù, esaminando anzitutto problemi come questi: forse, quando il caldo e il freddo si decompongono è allora che si generano gli esseri viventi? È il sangue l'elemento con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? Oppure nulla di tutto questo, ma è il cervello a offrirci le percezioni dell'udire, del vedere e dell'odiare, da cui derivano poi memoria e opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquisito certezza, deriva la scienza? Al contrario, esaminando la distruzione di queste cose e le vicende riguardanti [96c] il cielo e la terra, finii con il convincermi di essere come nessun altro poco incline per natura a questa indagine. E te ne darò una prova convincente: quelle stesse cose che io prima conoscevo chiaramente, almeno così sembrava a me e anche agli altri, allora, proprio in conseguenza di questa ricerca, mi si resero oscure, tanto che disimparai anche quelle che prima credevo di sapere, e così intorno a molti altri problemi e anche sul perché l'uomo cresce.

[...]

Ma, una volta, udii un tale che leggeva un libro che era, come diceva, [97c] di Anassagora [499-428 a. C.] e che affermava che c'è una mente che tutto ordina e che di tutto è causa; io me ne rallegrai e mi parve che fosse ben stabilito che la mente è causa di tutte le cose, e riflettei che, ciò posto, la mente ordinatrice doveva ordinare e disporre ciascuna cosa nel modo che ritenesse il migliore. Se dunque, pensavo, qualcuno vuole trovare la causa di ogni cosa, come si genera, come si dissolve, come esiste, questo appunto egli deve trovare: qual è per essa il modo migliore di esistere, [97d] di provare qualunque altra condizione, di agire. Secondo questo ragionamento pensavo poi che all'uomo, nel fare indagini su se stesso o su qualunque altra cosa, nient'altro conveniva se non indagare quel che è eccellentissimo e ottimo e che era necessario che egli venisse a conoscenza anche del peggio perché identica era la scienza del meglio e del peggio. Ragionando in questo modo io mi rallegravo, pensando di avere trovato in Anassagora quel maestro della realtà che io immaginavo per me e che mi avrebbe rivelato, in primo luogo, se la terra è piatta [97e] o rotonda e, quando me l'avesse rivelato, mi avrebbe fatto comprendere la causa e la necessità di questo, rivelandomi che è il meglio e perché il meglio per essa è essere così com'è. E se poi mi avesse detto che essa è al centro, mi avrebbe spiegato anche la ragione per cui il meglio per essa è di essere al centro. E se mi avesse spiegato queste cose, [98a] io ero pronto a non cercare più cause di altro tipo. E così neanche del sole avrei cercato un altro tipo di causa né della luna e degli altri astri, per quel che riguarda i rapporti di velocità degli uni con gli altri, i loro rivolgimenti e tutte le altre vicende, se non che il meglio per ciascuno è agire e subire quello che agisce e subisce. E non mi sarei mai immaginato che lui, sostenendo che queste cose erano ordinate da una mente, potesse addurre per esse altra causa diversa da questa, cioè che la cosa migliore per esse è di essere così come sono. [98b] E attribuendo una causa a ciascuna cosa singolarmente e a tutte in comune, pensavo che avrebbe dimostrato qual è l'ottimo per ciascuna e il bene comune per tutte. Queste mie speranze non le avrei abbandonate neppure dietro lauto compenso, ma con grande passione presi i libri e li lessi il più rapidamente possibile, perché il più rapidamente possibile potessi conoscere il meglio e il peggio.

Ma da questa meravigliosa speranza, amico mio, io mi trovavo indotto ad allontanarmi, poiché andando avanti e continuando la lettura vedevo un uomo che non si avvaleva della ragione né le attribuiva causalità alcuna [98c] nel processo dell'ordinamento delle cose, ma adduceva come causa l'aria, l'acqua e molte altre cose anche strane. E mi sembrò che fosse proprio lo stesso se qualcuno dicesse che Socrate tutto quello che fa lo fa con la mente, poi esponendo in pratica le cause di ogni cosa che faccio, dicesse per prima cosa che io siedo qui perché il mio corpo è composto di ossa e di nervi e le ossa sono rigide e hanno giunture che le tengono separate le une dalle altre e che i nervi sono in grado [98d] di tirarsi e distendersi, circondando le ossa con la carne e la pelle che tiene unito il tutto. E poiché le ossa non stanno fissate ai loro legamenti, i nervi allentandosi e tendendosi fanno sì che in qualche modo io ora sia in grado di piegare le mie membra, e per questa

ragione io dopo essermi piegato sto seduto qui. E anche del dialogare nostro, ora, tra me e voi, addurrebbe altri e consimili motivi, chiamando in causa suoni, aria e udito e svariatissime altre cose di questo genere, [98e] trascurando di enunciare quelle che sono le vere cause, cioè che agli Ateniesi parve meglio votare contro di me, e per questo anche a me parve meglio restarmene seduto qui, e subire la pena che essi mi hanno inflitto: perché, per il cane, penso che da un pezzo [99a] questi nervi e queste ossa sarebbero a Megara o tra i Beoti, tratte là dall'opinione del meglio, se io non avessi pensato più giusto e più bello, invece di andare in esilio e di tagliare la corda, pagare alla città la pena che mi ha imposto. Ma chiamare causa motivazioni di questa fatta è alquanto fuori luogo. E se uno dicesse che io, senza avere tutto ciò, ossa e nervi e quante altre cose ho, non sarei in grado di fare quello che mi pare bene, direbbe il vero. Ma sostenendo che faccio quello che faccio per causa loro, e che lo faccio con la mente [99b] e non per la scelta di ciò che è ottimo, direbbe una cosa assolutamente insensata. Questo infatti vuol dire non distinguere che altra è la causa altro è quello senza del quale la causa non potrebbe mai essere causa. È proprio questo che i più, mi pare, brancolando come nel buio, avvalendosi di un nome improprio chiamano causa. Perciò quando uno, ponendo intorno alla terra un turbine, immagina che essa sia tenuta ferma dal cielo, mentre un altro paragonandola a una madia piatta le pone sotto come sostegno e piedistallo l'aria. [99c] Ma la forza per la quale queste cose furono disposte nel modo migliore così come ora si trovano, questa non la cercano e non pensano che abbia in sé una potenza divina, ma pensano di poter trovare un Atlante ancora più forte e più immortale e più adatto a sostenere il tutto e non credono affatto che il bene, vero legame, congiunga e tenga insieme ogni cosa. Io invece, per conoscere quale sia tale causa, sarei divenuto volentieri scolaro di chicchessia. Ma poiché ne rimasi privo e non più in grado di trovarla da solo né di impararla da un altro, vuoi tu, Cebete, che io ti illustri la seconda navigazione che intrapresi per andare [99d] alla ricerca della vera causa?»

«Io lo voglio e con molto entusiasmo», rispose.

«Dopo che», egli riprese, «mi fui ritirato dall'indagine sui fenomeni naturali, mi sembrò di dovermi ben guardare perché non mi capitasse quel che avviene a coloro che indagano e osservano l'eclissi del sole. Alcuni infatti si rovinano la vista, a meno che non ne guardino l'immagine riflessa nell'acqua, [99e] o in qualcosa di simile. A questo pensai anch'io, ed ebbi timore che si annabbiasse del tutto l'anima mia a osservare ogni fenomeno con gli occhi e a cercare di raggiungerlo con ciascuno dei sensi. Perciò mi parve bene ricorrere ai discorsi (*logoi*) e, rifugiandomi in essi, osservare la verità del reale, sebbene forse il paragone non è confacente [100a] a quanto io l'accosto. Infatti io non ammetto che chi considera le immagini delle cose le osservi meglio di chi le considera nella loro realtà effettiva. Dunque è per questa strada che io mi sono mosso: e, ponendo di volta in volta a fondamento il discorso (*logos*) che io giudico il più saldo, tutto quello che a me pare si accordi con esso, lo pongo come vero, sia per quanto concerne le cause, sia rispetto a tutte le altre cose, e ciò che mi pare non sia in accordo, come non vero. Ma voglio esporti in maniera più chiara quello che dico, perché penso non abbia afferrato bene».

«No, per Giove», rispose Cebete, «non abbastanza».

[100b] «Eppure», riprese egli, «non dico nulla di nuovo a parlare così, ma semplicemente quello che sempre altre volte e nel precedente ragionamento non ho mai cessato di dire. Io sto cercando di mostrarti quale sia la forma della causa che sto studiando e torno di nuovo a quelle argomentazioni più volte rimasticate e comincio da esse, ponendo che esiste un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e se tu mi concedi e ammetti che queste cose e altre esistono, spero di dimostrarti, in virtù di esse, la causa, e di scoprire che l'anima è immortale».

[100c] «Ma certo», rispose Cebete, «dallo per concesso, e vedi di affrettarti a tirare le somme».

«Considera dunque», riprese Socrate, «le conseguenze a quelle premesse, se anche a te sembrano come a me. Mi pare infatti che se c'è qualche altra cosa bella al di fuori del bello in sé, essa per nessun altro motivo è bella se non perché partecipa dell'essenza del bello. E così per ogni altra cosa.<sup>56</sup> Sei d'accordo tu, con questa causa?»

«Sono d'accordo», rispose.

«E allora», riprese, «non comprendo e non posso più riconoscere le altre cause, quelle portate avanti dai dotti. E se qualcuno viene a dirmi [100d] che una qualunque cosa è bella, o perché ha uno splendido colore, o per la forma, o qualunque altra qualità di questo genere, io le lascio perdere tutte; infatti in tutte queste mi perdo e mi tengo saldo su questo punto nella sua semplicità, rudezza, e forse anche ingenuità: e cioè che nient'altro rende una determinata cosa bella, se non la presenza e la comunanza di quel bello in sé, come e ovunque vengano a determinarsi. Non insisto su questo, ma solo sul fatto che tutte le cose sono belle per il

bello. E questa mi pare la risposta più sicura per me stesso e anche per gli altri, e, basandomi su questo, [100e] penso di non cadere mai e che, per me e chiunque altro, la cosa più sicura da rispondere è che per il bello le cose belle sono belle. Non pare così anche a te?»

### ARISTOTELE - LA CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE (1.1)

LA SCIENZA indaga l'essere, ma "l'essere si dice in molti modi"	IL POSSIBILE O CONTINGENTE (scienze pratico-poietiche)	L'AZIONE (scienze pratiche)	L'ETICA (studia l'azione individuale) LA POLITICA (studia l'azione collettiva) (...)
		LA PRODUZIONE (scienze produttive o poietiche) Si occupano della produzione di opere o di oggetti	LA POESIA LA RETORICA (...)
	IL NECESSARIO (scienze teoretiche o speculative)	LA QUANTITA'	ARITMETICA (studia la quantità discreta) GEOMETRIA (studia la quantità continua)
		L'ESSERE IN MOVIMENTO	FISICA LA PSICOLOGIA (studio dell'anima) ZOOLOGIA BOTANICA (...)
		L'ESSERE IN QUANTO ESSERE (prescindendo dalle singole scienze)	FILOSOFIA PRIMA (METAFISICA <sup>1</sup> ) a) Studia l'essere in quanto essere b) Studia la sostanza c) Studia le cause e i principi primi d) Studia Dio e la sostanza soprasensibile (TEOLOGIA)

## Platone, *Repubblica I.i* (il “mito della caverna”)

[514a] «Ora», seguitai, «paragona la nostra natura, per quanto concerne l’educazione e la mancanza di educazione, a un caso di questo genere.<sup>1</sup> Pensa a uomini chiusi in una specie di caverna sotterranea, che abbia l’ingresso aperto alla luce per tutta la lunghezza dell’antro; essi vi stanno fin da bambini incatenati alle gambe e al collo, così da restare immobili e guardare [514b] solo in avanti, non potendo ruotare il capo per via della catena. Dietro di loro, alta e lontana, brilla la luce di un fuoco, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada in salita, lungo la quale immagina che sia stato costruito un muricciolo, come i paraventi sopra i quali i burattinai, celati al pubblico, mettono in scena i loro spettacoli».

«Li vedo», disse.

«Immagina allora degli uomini che portano lungo questo muricciolo [514c] oggetti d’ogni genere sporgenti dal margine, e statue [515a] e altre immagini in pietra e in legno delle più diverse fogge; alcuni portatori, com’è naturale, parlano, altri tacciono».

«Che strana visione», esclamò, «e che strani prigionieri!».

«Simili a noi», replicai: «innanzitutto credi che tali uomini abbiano visto di se stessi e dei compagni qualcos’altro che le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna di fronte a loro?»

«E come potrebbero», rispose, «se sono stati costretti per tutta la vita a tenere [515b] il capo immobile?»

«E per gli oggetti trasportati non è la stessa cosa?»

«Sicuro!».

«Se dunque potessero parlare tra loro, non pensi che prenderebbero per reali le cose che vedono?»

«È inevitabile».

«E se nel carcere ci fosse anche un’eco proveniente dalla parete opposta? Ogni volta che uno dei passanti si mettesse a parlare, non credi che essi attribuirebbero quelle parole all’ombra che passa?»

«Certo, per Zeus!».

[515c] «Allora», aggiunsi, «per questi uomini la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti».

«È del tutto inevitabile», disse.

«Considera dunque», ripresi, «come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall’ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d’un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l’abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose [515d] di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è rivolto a oggetti più reali, e inoltre, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse con alcune domande a rispondere che cos’è? Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?»

«E di molto!», esclamò.

[515e] «E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati?»

«È così», rispose.

«E se qualcuno», proseguì, «lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore [516a] e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri?»

«No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto», rispose.



«Se volesse vedere gli oggetti che stanno di sopra avrebbe bisogno di abituarsi, credo. Innanzitutto discernerebbe con la massima facilità le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine le cose reali; in seguito gli sarebbe più facile osservare di notte i corpi celesti e il cielo, alla luce delle stelle [516b] e della luna, che di giorno il sole e la luce solare». «Come no?»

«Per ultimo, credo, potrebbe contemplare il sole, non la sua immagine riflessa nell'acqua o in una superficie non propria, ma così com'è nella sua realtà e nella sua sede».

«Per forza», disse.

«In seguito potrebbe dedurre che è il sole a regolare le stagioni e gli anni e a governare tutto [516c] quanto è nel mondo visibile, e che in qualche modo esso è causa di tutto ciò che i prigionieri vedevano».

«È chiaro», disse, «che dopo quelle esperienze arriverà a queste conclusioni».

«E allora? Credi che lui, ricordandosi della sua prima dimora, della sapienza di laggiù e dei vecchi compagni di prigionia, non si riterrebbe fortunato per il mutamento di condizione e non avrebbe compassione di loro?»

«Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali [516d] per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente “lavorare a salario per un altro, pur senza risorse” e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?»

[516e] «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?»

«Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, [517a] e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?»<sup>3</sup> «E come!», esclamò.

«Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali [516d] per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente “lavorare a salario per un altro, pur senza risorse” e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?»

[516e] «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?»

«Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, [517a] e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?» «E come!», esclamò.

«Questa similitudine», prosegui, «caro Glaucone, [517b] dev'essere interamente applicata a quanto detto prima: il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla. Lo saprà un dio se essa è vera. Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre [517c] che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intelligibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea».

**L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (1958)**

*There is no surer protection against the understanding of anything than taking for granted or otherwise despising the obvious and the surface. The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things.*

Non c'è protezione più sicura contro la comprensione di qualche cosa che dare per scontato oppure disprezzare l'ovvio e la superficie. Il problema insito nella superficie delle cose, e solo nella superficie delle cose, è il cuore delle cose.

## **Descartes, *Discorso sul metodo* (1637)**

È vero che non ci accade di veder abbattere tutte le case di una città, al solo scopo di rifarle in un'altra maniera, e di renderne le strade più belle; ma vediamo che molti fanno demolire le loro per ricostruirle, e che a volte anzi vi sono costretti, quando minacciano di cadere da sole e le fondamenta non sono ben salde. Con questo esempio mi persuasi che non sarebbe davvero ragionevole che un privato si proponesse di riformare uno Stato cambiandovi tutto dalle fondamenta, e rovesciandolo per rimetterlo in piedi; e neanche di riformare il corpo delle scienze, o l'ordine stabilito nelle scuole per insegnarle. Mi convinsi però che per le opinioni che avevo fino allora accettate non potevo fare di meglio che accettare una buona volta a eliminarle tutte, per metterne poi al loro posto altre migliori, o anche le stesse, una volta che le avessi rese conformi a ragione. E credetti fermamente che in questo modo sarei riuscito a condurre la mia vita molto meglio che se avessi costruito solo sulle antiche fondamenta, o mi fossi soltanto affidato ai principi dei quali mi ero lasciato convincere da giovane, senza averne mai accertata la verità.

[...]

La prima regola era di non accettare mai nulla per vero, senza conoscerlo evidentemente come tale: cioè di evitare scrupolosamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi niente più di quanto si fosse presentato alla mia ragione tanto chiaramente e distintamente da non lasciarmi nessuna occasione di dubitarne.

[...]

Non so se debbo riferirvi le prime meditazioni che ho fatto qui; perché sono tanto astratte e tanto insolite, che non saranno forse apprezzate da tutti. Tuttavia, perché si possa giudicare se sono abbastanza solidi i fondamenti che mi son dato, mi trovo in qualche modo costretto a parlarne. Avevo notato da tempo, come ho già detto, che in fatto di costumi è necessario qualche volta seguire opinioni che si sanno assai incerte, proprio come se fossero indubitabili; ma dal momento che ora desideravo occuparmi soltanto della ricerca della verità, pensai che dovevo fare proprio il contrario e rigettare come assolutamente falso tutto ciò in cui potevo immaginare il minimo dubbio, e questo per vedere se non sarebbe rimasto, dopo, qualcosa tra le mie convinzioni che fosse interamente indubitabile. Così, poiché i nostri sensi a volte ci ingannano, volli supporre che non ci fosse cosa quale essi ce la fanno immaginare. E dal momento che ci sono uomini che sbagliano ragionando, anche quando considerano gli oggetti più semplici della geometria, e cadono in paralogismi, rifiutai come false, pensando di essere al pari di chiunque altro esposto all'errore, tutte le ragioni che un tempo avevo preso per dimostrazioni. Infine, considerando che tutti gli stessi pensieri che abbiamo da svegli possono venirci anche quando dormiamo senza che ce ne sia uno solo, allora, che sia vero, presi la decisione di fingere che tutte le cose che da sempre si erano introdotte nel mio animo non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi accorsi che mentre volevo pensare, così, che tutto è falso, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualcosa. E osservando che questa verità: penso, dunque sono, era così ferma e sicura, che tutte le supposizioni più stravaganti degli scettici non avrebbero potuto smuoverla, giudicai che potevo accoglierla senza timore come il primo principio della filosofia che cercavo.

## **Platone, *Fedro* (la critica della scrittura)**

SOCRATE Quanto si è detto a proposito dell'arte e della mancanza di arte nel fare discorsi sia dunque sufficiente.

FEDRO Come no?

SOCRATE Rimane la questione della convenienza e della non convenienza della scrittura, quando essa vada bene e quando invece sia sconveniente. O no?

FEDRO Sì.

SOCRATE Sai allora come, nell'ambito dei discorsi, potrai acquistarti il massimo favore di un dio con le tue azioni e le tue parole?

FEDRO Per niente. E tu?

SOCRATE [274c] Io posso raccontarti una storia tramandata dagli antichi; il vero essi lo sanno. E se noi lo trovassimo da soli, ci importerebbe ancora qualcosa delle opinioni degli uomini?

FEDRO Hai fatto una domanda ridicola! Ma racconta ciò che dici di aver udito.

SOCRATE Ho sentito dunque raccontare che presso Naucrati, in Egitto, c'era uno degli antichi dèi del luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano "ibis"; il nome della divinità era Theuth. Questi inventò dapprima i numeri, il calcolo, [274d] la geometria e l'astronomia, poi il gioco della scacchiera e dei dadi, infine anche la scrittura. Re di tutto l'Egitto era allora Thamus e abitava nella grande città della regione superiore che i Greci chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano il suo dio Ammone. Theuth, recatosi dal re, gli mostrò le sue arti e disse che dovevano essere trasmesse agli altri Egizi; Thamus gli chiese quale fosse l'utilità di ciascuna di esse, e mentre Theuth le passava in rassegna, a seconda che gli sembrasse parlare bene oppure no, [274e] ora disapprovava, ora lodava. Molti, a quanto si racconta, furono i pareri che Thamus espresse nell'uno e nell'altro senso a Theuth su ciascuna arte, e sarebbe troppo lungo ripercorrerli; quando poi fu alla scrittura, Theuth disse: «Questa conoscenza, o re, renderà gli Egizi più sapienti e più capaci di ricordare, poiché con essa è stato trovato il farmaco della memoria e della sapienza». Allora il re rispose: «Ingegnosissimo Theuth, c'è chi sa partorire le arti e chi sa giudicare quale danno o quale vantaggio sono destinate ad arrecare a chi intende servirsene. Ora tu, [275a] padre della scrittura, per benevolenza hai detto il contrario di quello che essa vale. Questa scoperta infatti, per la mancanza di esercizio della memoria, produrrà nell'anima di coloro che la impareranno la dimenticanza, perché fidandosi della scrittura ricorderanno dal di fuori mediante caratteri estranei, non dal di dentro e da se stessi; perciò tu hai scoperto il farmaco non della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: ascoltando per tuo tramite molte cose senza insegnamento, crederanno di conoscere molte cose, [275b] mentre per lo più le ignorano, e la loro compagnia sarà molesta, poiché sono divenuti portatori di opinione anziché sapienti».

FEDRO Socrate, tu pronunci con facilità discorsi egizi e di qualsiasi paese tu voglia!

SOCRATE E pensa che alcuni, mio caro, hanno asserito che i primi discorsi profetici nel tempio di Zeus a Dodona venivano da una quercia! Agli uomini di allora, dato che non erano sapienti come voi giovani, bastava, nella loro semplicità, ascoltare una quercia o una roccia, purché dicessero il vero; [275c] ma forse per te fa differenza chi è colui che parla e da dove viene. Non miri infatti solamente a questo, se le cose stanno così o diversamente?

FEDRO Hai colto nel segno, e mi sembra che riguardo alla scrittura le cose stiano come dice il re di Tebe.

SOCRATE Allora chi crede di tramandare un'arte con la scrittura, e chi a sua volta la riceve nella convinzione che dalla scrittura deriverà qualcosa di chiaro e di saldo, dev'essere ricolmo di molta ingenuità e ignorare realmente il vaticinio di Ammone, se pensa che i discorsi scritti siano qualcosa in più [275d] del riportare alla memoria di chi già sa ciò su cui verte lo scritto.

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE Poiché la scrittura, Fedro, ha questo di potente, e, per la verità, di simile alla pittura. Le creazioni della pittura ti stanno di fronte come cose vive, ma se tu rivolgi loro qualche domanda, restano in venerando silenzio. La medesima cosa vale anche per i discorsi: tu potresti anche credere che parlino come se avessero

qualche pensiero loro proprio, ma se domandi loro qualcosa di ciò che dicono coll'intenzione di apprenderla, questo qualcosa suona sempre e solo identico. E, una volta che è scritto, [275e] tutto quanto il discorso rotola per ogni dove, finendo tra le mani di chi è competente così come tra quelle di chi non ha niente da spartire con esso, e non sa a chi deve parlare e a chi no. Se poi viene offeso e oltraggiato ingiustamente ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, poiché non è capace né di difendersi da sé né di venire in aiuto a se stesso.

FEDRO Anche queste tue parole sono giustissime.

SOCRATE [276a] E allora? Vogliamo considerare un altro discorso, fratello legittimo di questo, in che modo nasce e quanto è per sua natura migliore e più potente di questo?

FEDRO Qual è questo discorso e come, secondo te, nasce?

SOCRATE È quello che viene scritto mediante la conoscenza nell'anima di chi apprende; esso è in grado di difendersi da sé, e sa con chi bisogna parlare e con chi tacere.

FEDRO Intendi il discorso vivente e animato di chi sa, del quale quello scritto si può a buon diritto definire un'immagine.

SOCRATE [276b] Per l'appunto. Ora dimmi questo: l'agricoltore che ha senno pianterebbe seriamente d'estate nei giardini di Adone i semi che gli stessero a cuore e da cui volesse ricavare frutti, e gioirebbe a vederli crescere belli in otto giorni, o farebbe ciò per gioco e per la festa, quand'anche lo facesse? E riguardo invece a quelli di cui si è preso cura sul serio servendosi dell'arte dell'agricoltura e seminandoli nel luogo adatto, sarebbe contento che quanto ha seminato giungesse a compimento in otto mesi?

FEDRO [276c] Farebbe così, Socrate: sul serio per gli uni, diversamente per gli altri, come tu dici.

SOCRATE Dovremo dire che chi possiede la scienza delle cose giuste, belle e buone abbia meno senno dell'agricoltore con le sue sementi?

FEDRO Nient'affatto.

SOCRATE Allora non le scriverà seriamente nell'acqua nera, seminandole attraverso la canna assieme a discorsi incapaci di difendersi da sé con la parola, e incapaci di insegnare in modo adeguato la verità.

FEDRO No, almeno non è verosimile.

SOCRATE [276d] Infatti non lo è. Ma a quanto pare seminerà e scriverà i giardini di scrittura per gioco, quando li scriverà, serbandone un tesoro da richiamare alla memoria per se stesso, nel caso giunga «alla vecchiaia dell'oblio», e per chiunque segua la sua stessa orma, e gioirà a vederli crescere teneri. E quando gli altri faranno altri giochi, ristorandosi nei simposi e in tutti i divertimenti fratelli di questi, egli allora, a quanto pare, invece che in essi passerà la vita a dilettersi in ciò di cui parlo.

FEDRO [276e] È un gioco molto bello quello che dici, Socrate, rispetto all'altro che è insulso: il gioco di chi sa divertirsi coi discorsi, narrando storie sulla giustizia e sulle altre cose di cui parli.

SOCRATE Così è in effetti, caro Fedro: ma l'impegno in queste cose diventa, credo, molto più bello quando uno, facendo uso dell'arte dialettica, prende un'anima adatta, vi pianta e vi semina discorsi accompagnati da conoscenza, che siano in grado di venire in aiuto a se stessi e a chi li ha piantati [277a] e non siano infruttiferi, ma abbiano una semenza dalla quale nascano nell'indole di altri uomini altri discorsi capaci di rendere questa semenza immortale, facendo sì che chi la possiede sia felice quanto più è possibile per un uomo.

FEDRO Ciò che dici è molto più bello.

SOCRATE Ora che siamo d'accordo su questo, Fedro, possiamo giudicare quelle altre questioni.

FEDRO Quali?

SOCRATE Quelle che volevamo indagare e per le quali siamo arrivati a questo punto, ossia esaminare il rimprovero rivolto a Lisia circa lo scrivere i discorsi [277b] e i discorsi stessi, quali fossero scritti con arte e quali senz'arte. Ciò che è conforme all'arte e ciò che non lo è mi sembra che sia stato chiarito opportunamente.

## L. Strauss, *Sulla filosofia politica classica* (1945)

[...] Ma la filosofia, essendo un tentativo di elevarsi dall'opinione alla scienza, è necessariamente legata alla sfera dell'opinione in quanto suo essenziale punto di partenza, e quindi alla sfera politica. La sfera politica è perciò destinata ad avanzare al centro dell'interesse filosofico non appena la filosofia inizierà a riflettere su ciò che sta facendo. Per comprendere appieno il proprio scopo e la propria natura, la filosofia deve comprendere il suo punto di partenza essenziale, e quindi la natura delle cose politiche.

I filosofi, così come altri uomini che sono divenuti consapevoli della possibilità della filosofia, sono prima o poi spinti a chiedersi: "Perché la filosofia?" Perché la vita umana ha bisogno della filosofia, perché è bene, perché è giusto, che le opinioni sulla natura del tutto siano sostituite da un'autentica conoscenza della natura del tutto? Dal momento che la vita umana è vita associata o, più esattamente, è vita politica, la domanda "Perché la filosofia?" significa "Perché la vita politica ha bisogno della filosofia?" Questa domanda chiama la filosofia davanti al tribunale della comunità politica: la filosofia è politicamente responsabile. Come la stessa città perfetta di Platone, che, una volta stabilita, non permette più ai filosofi di dedicarsi esclusivamente alla contemplazione, questa questione, una volta sollevata, proibisce ai filosofi di ignorare del tutto la vita politica. La *Repubblica* di Platone nel suo insieme, così come altre opere politiche dei filosofi classici, può essere meglio descritta come un tentativo di fornire una giustificazione politica alla filosofia, dimostrando che il benessere della comunità politica dipende in modo decisivo dallo studio della filosofia. Una tale giustificazione era tanto più urgente in quanto il significato della filosofia non era affatto generalmente compreso, e quindi la filosofia suscitava la diffidenza e l'ostilità di molti cittadini benintenzionati. Socrate stesso cadde vittima del pregiudizio popolare contro la filosofia.

Giustificare la filosofia davanti al tribunale della comunità politica significa giustificare la filosofia nei termini della comunità politica, giustificarla cioè con un tipo di argomentazione che non si rivolge ai filosofi in quanto tali, ma ai cittadini in quanto tali. Per dimostrare ai cittadini che la filosofia è ammissibile, desiderabile o addirittura necessaria, il filosofo deve seguire l'esempio di Ulisse (cfr. Senofonte, *Memorabilia*, IV 6, 15) e partire da premesse generalmente condivise, o da opinioni generalmente accettate: deve argomentare *ad hominem* o "dialetticamente". Da questo punto di vista l'aggettivo "politico" nell'espressione "filosofia politica" non designa tanto un argomento quanto un modo di trattazione; da questo punto di vista, intendo dire, "filosofia politica" significa principalmente non il trattamento filosofico della politica, ma il trattamento politico, o popolare, della filosofia, o l'introduzione politica alla filosofia: il tentativo di condurre i cittadini migliori, o meglio i loro figli migliori, dalla vita politica alla vita filosofica. Questo significato più profondo di "filosofia politica" non è incoerente con il suo significato ordinario, perché in entrambi i casi la "filosofia politica" culmina nella lode della vita filosofica. In ogni caso, è in definitiva in ragione del fatto che intende giustificare la filosofia davanti al tribunale della comunità politica, e quindi sul piano della discussione politica, che il filosofo deve comprendere le cose politiche esattamente come esse sono comprese nella vita politica.

Nella sua filosofia politica il filosofo parte, quindi, da quella comprensione delle cose politiche che è naturale della vita politica pre-filosofica. All'inizio, il fatto che un certo atteggiamento abituale o un certo modo di agire sia generalmente lodato, è un motivo sufficiente per considerare quell'atteggiamento, o quel modo di agire, una "virtù". Ma il filosofo è subito costretto a, o subito in grado di, trascendere la dimensione della comprensione pre-filosofica, sollevando la domanda cruciale "Che cos'è la virtù?" Il tentativo di rispondere a questa domanda porta a una distinzione critica tra gli atteggiamenti generalmente lodati che sono giustamente lodati e quelli che non lo sono; e porta al riconoscimento di una certa gerarchia, sconosciuta nella vita pre-filosofica, tra le diverse virtù. Tale critica filosofica delle opinioni generalmente accettate sta alla base del fatto che Aristotele, per esempio, ha omesso la pietà e il senso della vergogna dal suo elenco delle virtù, e che il suo elenco inizia con coraggio e moderazione (le virtù meno intellettuali) e, procedendo attraverso la liberalità, la magnanimità e le virtù delle relazioni private, alla giustizia, culmina nelle virtù dianoetiche o intellettuali. Inoltre, la cognizione dei limiti della sfera politico-morale nel suo insieme può essere compiutamente realizzata solo rispondendo alla domanda sulla natura delle cose politiche. Questa domanda segna il limite della filosofia politica come disciplina



pratica: pur essendo di per sé essenzialmente pratica, la domanda funziona come una breccia d'ingresso per altri il cui scopo non è più quello di guidare l'azione ma semplicemente di comprendere le cose così come sono.

**Eraclito (frammento 22 B 89)**

Unico e comune è il mondo per coloro che sono svegli, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in un mondo suo proprio e particolare.

**Protagora (da: Diogene Laerzio (IX, 50-56))**

«Di tutte le cose è misura l'uomo, delle essenti in quanto sono, e delle non essenti in quanto non sono [pantōn khrēmātōn metron ánthrōpos, tōn men ontōn hōs estin, tōn de ouk ontōn hōs ouk estin]».

**Eraclito (frammento 40)**

L'aver appreso molte cose [*polimathia*, letteralmente: “onniscienza” o “sapere enciclopedico”, “erudizione” n.d.T.] non insegna ad esercitare il pensiero (*noon*): altrimenti l'avrebbe insegnato ad Esiodo e a Pitagora ed inoltre a Senofane e ad Ecateo.

### **Aristotele, *Etica nicomachea* VI (sulla sapienza [*sophìa*] quale modo di vita dell'uomo più eccellente della saggezza [*phrònesis*])**

Infatti sarebbe assurdo che qualcuno ritenga che la politica o la saggezza (*phronesis*) siano la scienza più eccellente, se è vero che la migliore cosa del cosmo non è l'essere umano. Invero, se 'sano' e 'buono' sono diversi per gli esseri umani e per i pesci, mentre il bianco e il retto sono sempre gli stessi, anche del sapiente tutti diranno che è lo stesso, e del saggio che è diverso, infatti, chiameranno 'saggio' chi considera bene le cose particolari che lo riguardano, e a lui affideranno queste cose. Per questo motivo si dice che sono saggi anche certi animali, quelli che mostrano chiaramente di avere una capacità di previsione rispetto alla propria vita. È chiaro inoltre che la sapienza (*sophia*) e la politica non potranno essere la stessa cosa, anche se la gente chiama 'sapienza' quella che riguarda le cose utili a se stessi, infatti verrebbero ad esservi molte forme di sapienza: non ve ne sarà una sola, avente per oggetto il bene di tutti gli esseri viventi, ma ve ne sarà una diversa per ciascuna specie, se è vero che non vi è nemmeno una sola arte medica che riguarda tutti gli enti. Se poi uno sostiene che l'essere umano è superiore a tutti gli altri esseri viventi, ciò non fa nessuna differenza, infatti vi sono altre cose [1141b] di natura molto più divina anche dell'essere umano, come per esempio le brillanti luci di cui si compone il cielo. Quindi risulta chiaro, da quanto abbiamo detto, che la sapienza è scienza e intelletto delle cose più elevate per natura.

### **Aristotele, *Etica nicomachea* X (sulla vita contemplativa come *athanatizein* "rendersi immortali")**

Quindi se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi, perseguono un qualche altro fine e non sono scelte per sé; se si ritiene che l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicchi per eccellenza, non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere completo, il quale intensifica l'attività, e abbia anche la caratteristica dell'autosufficienza, della mancanza di fastidi e della capacità di non stancare, per quanto si addice agli esseri umani, e tutte le altre caratteristiche che si attribuiscono all'uomo beato e che chiaramente dipendono da tale attività, allora quest'ultima verrà a essere la felicità umana completa, quando copra lo spazio di un'intera vita: nulla di incompleto vi è tra le caratteristiche della felicità. Ma un tale modo di vivere verrà a essere superiore a quello concesso all'uomo, dato che non vivrà in tal modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino: di quanto tale elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto è cosa divina rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. Non si deve, essendo uomini, limitarsi a pensare cose umane né essendo mortali pensare solo a cose mortali, come dicono i consigli tradizionali, ma rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che [1178a] è in noi.

**Lessing, Lettera a Mendelsohn del 9 gennaio 1771 (sul “dogmatismo”)**

Dogmatico è colui che identifica lo scopo del pensiero con il punto in cui egli si è stancato di pensare

### **L. Strauss, *La città e l'uomo*, 1963 (sulla “questione letteraria” dell’opera platonica)**

Non si può comprendere la dottrina (*teaching*, “insegnamento”) di Platone per come questi la intendeva se non si sa che cos’è un dialogo di Platone. Non si può separare la comprensione della dottrina di Platone dalla comprensione della forma in cui essa è presentata. Si deve prestare tanto attenzione al *Come* quanto se ne presta al *Che cosa*. Ad ogni modo, per cominciare, si deve persino prestare attenzione più alla “forma” che alla “sostanza”, giacché il significato della “sostanza” dipende dalla “forma”. Si deve rinviare il proprio interesse per le questioni più serie (le questioni filosofiche), per lasciarsi coinvolgere dallo studio da una questione meramente letteraria. Infatti, c’è una connessione tra la questione letteraria e la questione filosofica. La questione letteraria, la questione della presentazione, concerne un certo tipo di comunicazione. La comunicazione può essere un mezzo per vivere assieme; nella sua forma più alta, la comunicazione è vivere assieme. Lo studio della questione letteraria è perciò una parte importante dello studio della società. Inoltre, la ricerca della verità è necessariamente, se non sotto ogni riguardo, una ricerca in comune, una ricerca che ha luogo per il tramite della comunicazione. Lo studio della questione letteraria è perciò una parte importante dello studio di che cosa sia filosofia. La questione letteraria, propriamente intesa, è la questione della relazione tra società e filosofia.

### **Platone, *La repubblica*, 1 x, (l'entrata in scena di Trasimaco)**

Per tutto il tempo della nostra discussione, Trasimaco a più riprese aveva tentato di intervenire per fare le sue critiche, ma quelli che gli sedevano accanto glielo avevano impedito perché desiderosi di stare ad ascoltare fino in fondo le nostre parole. Non appena però a questa mia conclusione ci concedemmo un po' di respiro, non poté più restarsene quieto, ma, raccolto nella persona come un animale selvaggio, si avventò su di noi quasi volesse sbranarci. Io e Polemarco ne fummo spaventati a non dirsi, e quegli si mise a urlare in mezzo a tutti: – Che ciance [c] son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? e in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere veramente che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto. E guardati dal venirmi a dire che [d] consiste nel doveroso o nel giovevole o nel vantaggioso o nel lucroso o nell'utile, ma dimmi con chiarezza ed esattezza la tua definizione, qualunque sia: perché io non mi terrò soddisfatto se continuerai con simili frottole. A sentirlo parlare così rimasi sbigottito e nell'osservarlo mi sentivo preso da un senso di paura.

### **1 xxiv (l'ammissione di Socrate riguardo al carattere aporetico della confutazione di Trasimaco)**

Tuttavia non ho banchettato proprio bene: per colpa mia, non tua! Ho fatto come quei golosi che arraffano e assaggiano le portate man mano che vengono servite, prima di avere assaporata bene la precedente. Così, a mio parere, prima ancora di aver trovato la soluzione al problema di quello che è la giustizia, l'ho lasciato perdere e mi sono messo anch'io a esaminare se è vizio e ignoranza o, sapienza e virtù. Quando poi si finì col dire che l'ingiustizia offre maggior profitto della giustizia, non ho saputo trattenermi dal passare da quell'argomento a questo. E così, dopo tutto [c] il nostro grande discorrere, mi succede ora di non saperne nulla; e se non so quello che è la giustizia, ancora meno saprò se è o non è una virtù, e se chi l'ha in sé è o non è felice.

### **Platone, *La repubblica*, 3.xxi (sulla necessità politica del *gennàion*, *psèudos*, “nobile menzogna”)**

XXI. – Se dobbiamo dire una nobile menzogna, una di quelle che si rendono necessarie e alle quali or ora alludevamo, quale espediente potremmo adottare, continui, [c] per farla credere specialmente agli stessi governanti e, se no, al resto dei cittadini? – Quale menzogna?, chiese. – Non si tratta di una novità, risposi, ma di una certa storia fenicia, che è già successa per il passato in parecchi luoghi, come raccontano e hanno fatto credere i poeti; ma che non è successa nel nostro tempo e non so se possa succedere; e per farla credere, occorre essere molto bravi a persuadere. Oh, disse, sembra che tu abbia scrupolo di parlare! Quando avrò parlato, ribattei, vedrai che ne ho fondato motivo. – Parla, disse, senza [d] timore. – Ebbene, parlo: pure non so con quale coraggio o quali parole mi esprimerò. Cercherò di persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto dei cittadini, che tutta quell'educazione fisica e spirituale che noi davamo loro, essi credevano di sentirla e di riceverla, ma non erano che dei sogni; e veramente allora essi si trovavano entro la terra, già plasmati e allevati, essi stessi, [e] le loro armi

e, bell'e fabbricato, tutto il resto del loro equipaggiamento. E quando in ogni dettaglio fu ultimata la loro preparazione, la terra loro madre li mise alla luce: ora essi sono tenuti a provvedere e a difendere la terra che abitano come fosse la loro madre e nutrice, se qualcuno l'assale, e a considerare gli altri cittadini come fratelli e "nati dalla terra". – Non era senza ragione, disse, che da un pezzo esitavi a dire questa menzogna. – Molto [415a] naturale!, risposi; ciononostante ascolta anche il resto del mito. Continuando il racconto, diremo loro così: voi, quanti siete cittadini dello stato, siete tutti fratelli, ma la divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani. Per questa generale comunanza di origine dovrete generare figli per lo più simili a voi; ma v'è caso che da oro nasca [b] prole d'argento e da argento prole d'oro, e così reciprocamente nelle altre nascite. Perciò la divinità ordina prima e particolarmente ai governanti di non essere di nessuno tanto buoni guardiani e di non custodire nulla con tanto impegno quanto i figli, osservando attentamente quale tra questi metalli si trova mescolato nelle anime loro; e se uno stesso loro figlio ha in sé alla nascita bronzo o ferro, di non [c] averne alcuna pietà, ma di usare alla natura il riguardo dovute e di respingerlo tra gli artigiani o tra gli agricoltori; e reciprocamente, se da costoro nascono figli che abbiano in sé oro o argento, di rendere loro gli onori dovuti e d'innalzare quelli ai compiti di guardia, questi ai compiti di difesa, perché esiste un oracolo per cui lo stato è destinato a perire quando la sua custodia sia affidata al guardiano di ferro o a quello di bronzo. Ora, conosci qualche espediente per indurli a credere questo mito? Per [d] indurre proprio loro, rispose, no, non ne conosco; né conosco però per indurre i loro figli, i posteri e il resto della futura umanità. – Sarebbe anche questo, dissi, un ottimo mezzo per aumentare il loro interessamento per lo stato e degli uni per gli altri: più o meno comprendo il tuo pensiero.

### **Platone, *La repubblica*, 5.x (sul cosiddetto "comunismo" platonico)**

Questa pressappoco, Glaucone, è la comunanza di donne e figli per i guardiani del tuo stato: la nostra discussione deve poi darci immediata conferma che tale comunanza è coerente con il resto della costituzione e di gran lunga la migliore. O come dovremo fare? – Così, per [462a] Zeus!, rispose. – Cominciamo dunque a metterci d'accordo. E per questo non dobbiamo chiederci quale mai possiamo dire il massimo bene per l'organizzazione dello stato, quel bene cui deve mirare il legislatore per legiferare? e quale il massimo male? e poi indagare se quello che or ora abbiamo esposto ci guida sulla traccia del bene e non su quella del male? – Perfettamente, disse. – Possiamo dunque citare per lo stato un male maggiore di [b] quello che lo divide e lo fa di uno molteplici? o un bene maggiore di quello che lega lo stato e lo fa uno? – Non possiamo. – Ora, non è elemento di coesione la comunanza di piacere e dolore, quando tutti i cittadini si rallegrano e si addolorano, per quanto è possibile, in eguale maniera per i medesimi successi e per le medesime disgrazie? – Senz'altro, rispose. – E non sono un fattore dissolvente i piaceri e i dolori particolari quando, pur essendo identici i casi che toccano sia allo stato sia ai privati cittadini, gli uni provano massimo dispiacere, gli [c] altri massima gioia? – Indubbiamente. – Ora, ciò non succede forse quando i cittadini non usano concordemente le espressioni, 'il mio' e 'il non mio'? e analogamente per 'l'altrui'? Esatto. – Ebbene, quello stato in cui la maggioranza usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione 'il mio' e 'il non mio', non è, uno stato ottimamente amministrato? – Sì, certo. – E non è quello che più s'avvicina a un individuo? Per esempio, quando, supponiamo, veniamo colpiti a un dito, se ne accorge tutta la comunione del corpo con l'anima, [d] ordinata in unico sistema sotto l'elemento che in essa governa; e sente tutta quanta insieme il dolore della parte offesa ed è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. E non vale lo stesso discorso per qualunque altro organo umano, quando si parla di dolore se una parte soffre, di piacere se si risana? – Sì, rispose, vale lo stesso discorso: e, per rispondere alla tua domanda, assai prossimo a un simile individuo è lo stato con ottima costituzione. – Se dunque, penso, un solo cittadino è colpito da un [e] caso qualsiasi, buono o cattivo, questo stato riconoscerà subito che quel caso lo tocca direttamente e condividerà tutto il piacere o il dolore del suo cittadino. – Per forza, rispose, se ha buone leggi.

### **Platone, *La repubblica*, 5.i (il ‘nuovo inizio’ nel libro quinto: Socrate viene di nuovo costretto a parlare)**

[449a] I. – Buono e retto chiamo dunque un simile stato e così una simile costituzione politica e un tale individuo; e, se questo è lo stato retto, cattivi ed errati gli altri, sia nell’amministrazione pubblica sia nella configurazione dell’anima dei singoli. Questi stati difettosi si presentano sotto quattro aspetti. – Quali sono?, chiese. E mentre io mi accingevo a enumerarli di séguito, nell’ordine in cui ciascuno mi appariva evolversi dall’altro, Polemarco, che [b] stava seduto un po’ discosto da Adimanto, tese il braccio, gli afferrò la parte alta del vestito, presso la spalla, lo attirò verso di sé e protendendosi sulla persona, curvo su di lui, gli disse alcune parole di cui non udimmo che queste: – Lo lasceremo andare, o cosa faremo? No, affatto, rispose Adimanto ad alta voce. E io: Che cos’è, dissi, che non lasciati andare? – Te, rispose. [c] E io replicai: – Perché? – A nostro avviso, disse, tu te la prendi alla leggera e ci derubi di tutta una parte del discorso, che non è la meno importante, per evitare di trattarne; e hai creduto di cavartela dicendo semplicemente che, a proposito delle donne e dei figli, chiunque vede che tra amici tutto è comune. – E non dico giusto, Adimanto?, chiesi io. – Sì, ammise. Ma questo ‘giusto’, come il resto, esige una parola di chiarimento, cioè in che modo si attui questa comunanza, perché i modi potrebbero essere [d] parecchi. Non nascondere dunque il tuo pensiero: è un pezzo che attendiamo, fiduciosi che in qualche maniera avresti ricordato la procreazione, il modo in cui procreeranno i loro figli e in cui li alleveranno quando sono nati; e, in generale, quella che chiami comunanza di donne e figlioli. Pensiamo che sia questione molto, anzi estremamente importante per la costituzione politica far svolgere le cose esattamente o no. Ora, poiché stai incominciando a trattare un’altra costituzione prima di aver esaurito la discussione di questi problemi, noi abbiamo preso la decisione [450a] che hai sentita, di non lasciarti andare se non ci avrai esposto tutto questo come già il resto. – E, disse Glaucone, considerate me pure aderente a questo voto. – Senz’altro, fece Trasimaco; e tu, Socrate, pensa che questa è una decisione collettiva.

### **Platone, *La repubblica*, 5.xvii-xviii (sulla realizzabilità della città giusta e il “governo dei filosofi”)**

XVII. Però, Socrate, mi sembra che se ti si lascia parlare di questi argomenti ti dimenticherai della questione che prima hai messo da parte per trattare di tutto questo, ossia se, ed in che modo, sia possibile che la nostra città nasca (*genèsthai*). .tralasci di dire, [d] e cioè che i nostri cittadini combatterebbero molto bene con i nemici senza abbandonarsi a vicenda, poiché si conoscono e si chiamano l’uno l’altro con i nomi di fratelli, di padri, di figli. Se poi anche le donne partecipassero alle spedizioni, sia sullo stesso fronte di battaglia, sia schierate nelle retrovie per impaurire i nemici e per un eventuale necessario intervento, so che ciò renderebbe i nostri uomini assolutamente imbattibili; e vedo anche quanti vantaggi potrebbero avere in patria, vantaggi che hai tralasciato di dire. Ma dal momento che io riconosco [e] che, se questa città nascesse, questi vantaggi ci sarebbero tutti, e anzi ce ne sarebbero infiniti altri, non parlarne più, ma cerchiamo ormai di convincere noi stessi che essa possa nascere, e vediamone il modo; quanto al [472a] resto, lasciamolo perdere. – Forse non sai che, sfuggito a stento alle due ondate ora mi spingi contro la terza, la maggiore e più difficile; e quando l’avrai veduta e sentita, mi perdonerai di gran cuore riconoscendo che ben a ragione esitavo e temevo di fare un discorso tanto paradossale e di cominciare un approfondito esame. – Più parli così, [b] rispose, meno ti lasceremo tacere in che modo possa realizzarsi (*gìgnesthai*, “divenire”) questa città. Sù, parla senza indugi. – E allora, feci io, prima di tutto dobbiamo ricordarci che siamo giunti qui dove siamo, cercando che cosa sono la giustizia e l’ingiustizia.– Certo, bisogna ricordarcene; ma che c’entra questo?, chiese. – Non c’entra niente: ma se scopriremo che cosa è la giustizia, esigeremo anche che colui che è giusto non debba essere assolutamente differente da essa, ma essere bensì sotto ogni riguardo tale quale è la giustizia? Oppure ci contenteremo che le si accosti [c] più che può e che ne partecipi (*metèchein*) molto più degli altri? – Così, disse; ci contenteremo. – Era dunque per avere un modello (*paràdeigma*), continuai, che indagavamo che cosa fossero la giustizia in sé e l’uomo perfettamente giusto, se questi nasca, e quale sarebbe se così nascesse; lo stesso facevamo, d’altra parte, quando indagavamo che cosa fossero l’ingiustizia e l’uomo più ingiusto. E questo lo facevamo affinché, nel guardare come tutto ciò ci riguardi in rapporto alla realizzazione della nostra vita (*eudaimonìa*, “felicità”) ed al suo contrario, fossimo costretti a riconoscere anche riguardo a noi stessi che

chi più somiglia a tali cose, gli spetta anche [d] una sorte (*mòira, fortuna*) più simile alla loro. Ma il nostro scopo non era di dimostrare che tutto ciò fosse suscettibile di divenire. – È vero ciò che dici, rispose. – Ora, credi che sarebbe pittore meno bravo chi dipingesse un modello di suprema bellezza umana e curasse perfettamente ogni dettaglio del dipinto, senza riuscire a dimostrare che un simile uomo può anche esistere? – Io no, per Zeus!, disse. – Ebbene, non possiamo dire di avere tracciato anche noi a parole un modello (*paràdeigma*) della [e] città buona? – Senza dubbio. – Credi che perda di valore il nostro discorso, se non riusciamo a dimostrare che una città può amministrarsi così come si diceva? – No davvero, rispose. – Ecco la verità, feci io; se poi, per causa tua, si deve porre ogni cura a dimostrare in che modo specialmente e in che senso potrà avere piena realizzazione, allora per questa dimostrazione mi si dovranno fare di nuovo le stesse concessioni. – Quali? [473a] – È possibile eseguire o mettere in pratica qualcosa così come viene detta a parole? Non è naturale che l'esecuzione si avvicini al vero (*aletheia*, “ciò che è manifesto”) meno della parola, anche se così non sembra (*dokèi*) a taluno? Ma tu sei d'accordo così o no? – Sono d'accordo, disse. – Allora non costringermi a presentare come realizzabile in tutto e per tutto quello che abbiamo esposto a parole. Però, se riusciamo a scoprire come potrà essere amministrato uno stato nel modo che più s'accosta alle norme già dette, di' pure che abbiamo scoperto l'attuabilità di quei principi che tu imponi di realizzare. Non ti [b] sentirai contento di questi risultati? Io me ne contenterei. – Anch'io, rispose.

XVIII. – Dopo di che, come sembra, tentiamo di cercare e d'indicare quali siano oggidì negli stati i difetti che impediscono questa perfetta amministrazione; e quale pur minima trasformazione occorrerà a uno stato per arrivare a questo nostro tipo di costituzione: meglio se la trasformazione è una sola, altrimenti due, e se no, meno nume-[c] rose e meno rilevanti possibile. – Senz'altro, disse. – Ora, feci io, a mio parere, possiamo dimostrare che lo stato potrebbe mutarsi con una sola trasformazione, certo non piccola né facile, eppure possibile. – Quale?, chiese. – Sto appunto arrivando, continuai, a quello che abbiamo paragonato all'ondata maggiore. E lo dirò, anche se un'ondata di risate dovrà sommergermi nel ridicolo e nel disprezzo. Sta attento a quanto sto per dire. – Dillo, rispose. – A meno che, feci io, i filosofi non regnino negli stati o [d] coloro che oggi sono detti re e signori non facciano genuina e valida filosofia, e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia e non sia necessariamente chiusa la via alle molte nature di coloro che attualmente muovono solo a una delle due, non ci può essere, caro Glaucone, una tregua di mali per gli stati e, credo, nemmeno per il genere umano; né mai prima questa costi-[e] tuzione, che abbiamo ora esposta a parole, nascerà per una possibile realizzazione e vedrà la luce del sole. Ed è proprio questo che da tempo mi fa esitare a parlare, perché vedo che molto del mio discorso andrà contro l'opinione corrente. È difficile, infatti, vedere che nessun altro stato potrà essere felice, nella vita privata come nella pubblica. Ed egli: – Caro Socrate, disse, la dichiarazione e il discorso che ci hai lanciati addosso sono tali che, facendoli, devi ben [474a] aspettarti che molti, e non gente mediocre, getteranno i mantelli, e nudi daranno di piglio a tutte le armi che troveranno per assalirti, compatti, e conciarli per le feste; e se non li respingerai con il tuo discorso e non li sfuggirai, ne pagherai la pena realmente coperto di scherni. – E questo, feci io, non me l'hai cagionato tu? Sì, disse, e faccio bene. Pure non ti tradirò consegnandoti a loro, ma ti difenderò come posso. Posso farlo con la benevolenza e con le esortazioni, e forse ti potrei rispondere con mag-[b] giore proprietà di un altro. Sù, ora che disponi di un simile aiuto, cerca di dimostrare agli increduli che le cose sono come dici. –