

SEZIONE DI FILOSOFIA

Il termine *diritto* ha sia un'accezione *oggettiva*, quando denota un insieme di norme coattive, cioè di leggi ("diritto penale", "diritto svizzero", ecc.), sia un'accezione *soggettiva* (si parla allora di *diritto soggettivo*), quando si riferisce ad una pretesa che un individuo può legittimamente avanzare ("avere il diritto a qualcosa"). I due significati sono, comunque, connessi, poiché il diritto, in senso oggettivo, è la sede in cui sono riconosciuti, esplicitamente o implicitamente, i diritti soggettivi che una comunità attribuisce ai suoi membri: esplicitamente, quando, ad esempio, una legge sancisce il diritto di parola o di proprietà; implicitamente, quando, ad esempio, una legge proibisce di uccidere, poiché tale proibizione potrebbe basarsi, benché non necessariamente, sull'implicito riconoscimento del diritto di conservare la vita.

Quando si parla di *diritti umani*, ci si riferisce a diritti soggettivi. Tale nozione ha il suo pieno riconoscimento nell'epoca moderna, definita dal filosofo Norberto Bobbio "l'età dei diritti". Infatti:

a) È nel pensiero morale, giuridico e politico moderno che la nozione di diritti soggettivi è sviscerata e valorizzata, nella convinzione che compito prioritario di un ordinamento giuridico e politico sia definire e garantire determinati diritti.

b) Tali diritti sono considerati prerogative essenzialmente individuali: non ascrivibili in primo luogo a gruppi (corporazioni, città, ceti sociali, ecc.), ma ai singoli membri della comunità.

c) Infine, ed è il passaggio più importante per arrivare alla nozione di diritti umani, si ritiene che almeno alcuni di questi diritti siano da riconoscersi a tutti gli uomini; in questo modo l'idea di diritto è distinta chiaramente da quella di privilegio riconosciuto ad alcuni, singoli o gruppi. In questa prospettiva, i diritti dell'uomo precedono e fondano anche i diritti del cittadino, cioè del membro di uno Stato particolare. Questa visione universalistica ha, comunque, convissuto a lungo con l'esplicita accettazione di potenti sistemi di discriminazione anche formale nei confronti di donne, ceti subalterni, gruppi etnici (si pensi all'istituto giuridico della schiavitù negli Stati Uniti d'America nati dalla rivoluzione), popoli coloniali.

La sezione di filosofia comprende otto brani tratti da scritti di pensatori moderni e contemporanei: i primi quattro, seppur secondo modalità diverse, sono fautori della visione moderna dei diritti umani (1); gli altri si pongono, invece, in posizione critica (2).

1. Il pensatore inglese **Thomas Hobbes** ritiene che il potere politico si fondi su di un patto con cui i contraenti rinunciano al diritto naturale di fare tutto ciò che vogliono, al fine di meglio tutelare il diritto fondamentale alla conservazione della vita. Egli sostiene la necessità di un potere assoluto del sovrano, ma solo in quanto ai suoi occhi questo regime è il più adatto ad assicurare la pace, e dunque la vita, ai sudditi. L'altro grande pensatore contrattualista inglese, **John Locke**, propone invece una concezione del potere politico in cui la difesa dei diritti naturali degli individui, che non concerne solo il diritto alla vita, ma anche il diritto alla libertà e alla proprietà, esige uno Stato il cui potere non sia assoluto, ma vincolato attraverso le leggi al rispetto di quei diritti inalienabili. Si configura in tal modo la concezione liberale dello Stato di diritto. La medesima impostazione si ritrova in **Immanuel Kant**, grande filosofo appartenente all'epoca dell'illuminismo, il quale propone un'articolata visione e giustificazione morale dello Stato di diritto, inteso non solo come Stato che agisce in base a leggi, ma pure che rispetta i diritti fondamentali dei cittadini, che sono individui liberi, eguali e indipendenti. Infine, il pensatore contemporaneo **Jürgen Habermas** mette a fuoco alcuni aspetti del nesso fra sovranità popolare e rispetto dei diritti umani, intesi come elementi inscindibili per dare legittimità al potere politico nelle democrazie di oggi.

2. Le voci critiche nei confronti delle visioni politiche incentrate sui diritti umani si basano su ragioni assai diverse. Il francese **Joseph de Maistre**, esponente del pensiero reazionario, contrappone all'idea, affermata dalla rivoluzione francese, di una sovranità fondata sui diritti e la volontà popolare, quella tradizionalista secondo cui l'ordine politico non può che poggiare sull'autorità, la tradizione e la religione. **Jeremy Bentham** e **Karl Marx** rappresentano, invece, due voci critiche progressiste: Bentham contesta la nozione di diritti umani per la sua inconsistenza teorica, muovendo dalla prospettiva di una diversa versione del pensiero liberale e innovatore sette-ottocentesco, quella dell'utilitarismo; Marx vede nell'idea dei diritti universali dell'uomo l'espressione degli interessi della classe borghese, disposta a riconoscere l'eguaglianza giuridica e politica degli uomini, per poi negarne quella sociale e perseguire la sottomissione dei lavoratori ai capitalisti. Infine, l'economista novecentesco **Friedrich von Hayek** muove una critica radicale, da posizioni liberiste, alle idee di giustizia distributiva e di diritti sociali, nel nome di una difesa della libertà individuale, messa secondo lui in pericolo non solo dal comunismo, ma anche dall'avvento nel secondo dopoguerra dello Stato sociale (*welfare state*).

poiché la fondamentale legge di natura è la conservazione del genere umano, non c'è sanzione umana che possa esser buona o valida contro di essa.

136. In secondo luogo, l'autorità legislativa o suprema non può assumersi il potere di governare con decreti estemporanei ed arbitrari, ma è tenuta a dispensare la giustizia e a decidere intorno ai diritti dei sudditi, con leggi promulgate e fisse e giudici autorizzati e conosciuti. Infatti, dal momento che la legge di natura non è scritta, e quindi non può trovarsi che nelle menti degli uomini, coloro, che per passione o interesse la citino o la applichino male, non possono facilmente esser convinti del loro errore, se non vi è un giudice stabilito, e quindi essa non serve, come deve, a determinare i diritti e difendere la proprietà di coloro che vivono sotto di essa, specialmente quando ognuno è anche giudice, interprete ed esecutore di essa, e questo in causa propria, e chi ha il diritto dalla sua parte, non avendo ordinariamente se non la propria forza, non ha forza sufficiente per difendersi dalle offese o per punire i delinquenti. Ad evitare questi inconvenienti, che nello stato di natura turbano le proprietà degli uomini, gli uomini si riuniscono in società sì da avere la forza unita dell'intera società a garantire e difendere le loro proprietà, e norme fisse per definirle, in modo che ognuno sappia qual è la sua. È per questo fine che gli uomini rimettono tutto il loro potere naturale alla società in cui entrano e la comunità pone il potere legislativo nelle mani che giudica opportune, con la fiducia che sarà governata da leggi dichiarate, altrimenti la pace, la tranquillità e la proprietà rimarranno sempre nella stessa incertezza in cui si trovavano nello stato di natura

137. Né un potere assoluto e arbitrario, né un governo privo di leggi fisse e stabilite, possono conciliarsi con i fini della società e del governo, e gli uomini non avrebbero rinunciato alla libertà dello stato di natura, né si sarebbero sottoposti al governo, se non era per conservare la propria vita, libertà e fortuna, e garantire la propria pace e tranquillità con norme dichiarate sul diritto e la proprietà. Non si può supporre ch'essi, avendo il potere di condursi a quel modo, intendessero conferire ad una o più persone il potere assoluto e arbitrario sulle loro persone ed averi, e porre nelle mani del magistrato la forza per eseguire arbitrariamente su di essi la sua volontà illimitata. Questo significherebbe porsi in una condizione peggiore che lo stato di natura, in cui avevano la libertà di difendere il proprio diritto contro le offese altrui, e si trovavano in condizioni eguali di forza per sostenerlo, sia che fosse violato da un sol uomo o da molti congiunti. Mentre invece, supposto ch'essi si fossero rimessi alla volontà e

al potere assoluto e arbitrario di un legislatore, avrebbero disarmato se stessi e armato lui, per rendersi sua preda a piacimento suo, poiché si trova in una condizione molto peggiore colui ch'è esposto al potere arbitrario di un solo uomo, che ha il comando di centomila uomini, che non colui ch'è esposto al potere arbitrario di centomila individui, dal momento che non si può esser sicuri che la volontà di colui che ha questo comando sia migliore di quella di altri, sebbene la sua forza sia centomila volte maggiore. E perciò, quale che sia la forma della società politica, il potere dominante deve governare in base a leggi dichiarate e conosciute, e non in base a ordini estemporanei e decisioni indeterminate. Infatti gli uomini si troverebbero in una condizione ben peggiore che nello stato di natura, quando avessero armato uno o pochi uomini con il potere congiunto di una moltitudine, per costringerli ad obbedire a loro arbitrio ai decreti eccessivi e arbitrari dei loro subitanei pensieri o delle volontà sfrenate e sino a quel momento sconosciute, senz'aver dichiarato misure che guidino e giustifichino le loro azioni. Infatti, dal momento che tutto il potere di cui il governo dispone non è inteso che al bene della società, come non dev'esser arbitrario e capriccioso, così dev'esser esercitato secondo leggi stabilite e promulgate; così che, da un lato, il popolo possa conoscere il suo dovere, e stare tranquillo e sicuro nei limiti della legge, e, dall'altro, anche i governanti si tengano entro questi limiti, e non siano tentati, dal potere che hanno fra le mani, d'impiegarlo per fini tali e secondo misure tali che non sarebbero mai stati approvati e riconosciuti volontariamente dal popolo.

138. In terzo luogo, il potere supremo non può togliere a un uomo una parte della sua proprietà senza il suo consenso, perché da l momento che il fine del governo e la mira di tutti quelli ch'entrano in società è la conservazione della proprietà. ciò necessariamente presuppone ed esige che il popolo abbia una proprietà senza di che si dovrebbe supporre che, coll'atto di entrare in società si perda ciò che costituiva il fine per cui si è entrati in società: assurdità troppo grossolana perché possa esser ammessa da alcuno. Perciò, poiché gli uomini in società hanno una proprietà, essi hanno sui beni che, in base alla legge della comunità, sono loro appartenenza, tale diritto che nessuno ha il diritto di toglier loro la sostanza o parte di essa, senza il loro consenso; senza di che non hanno per nulla proprietà, perché non posso veramente dire d'aver proprietà su ciò che un altro può con diritto togliermi quando vuole, contro il mio consenso. Per il che è un errore credere che il potere supremo o legislativo di una società politica possa fare ciò che vuole e disporre degli averi del

suddito arbitrariamente, o toglierne una parte a suo piacimento. Questo pericolo non sussiste nei governi in cui il legislativo risiede, interamente o in parte, in assemblee che sono variabili, i cui membri, allo scioglimento dell'assemblea, sono soggetti alla legge comune del loro paese, allo stesso modo che gli altri. Ma nei governi, in cui il legislativo si trova in una sola assemblea sempre in funzione, oppure in un solo uomo, come nelle monarchie assolute, allora vi è sempre pericolo ch'essi pensino di avere interessi distinti dagli altri membri della comunità e quindi tendano ad accrescere la propria ricchezza e il proprio potere col togliere al popolo ciò che vogliono: perché la proprietà di un uomo non è per nulla sicura, per quanto vi siano leggi valide ed eque che ne stabiliscano i limiti fra lui e i suoi consudditi, se chi comanda quei sudditi ha il potere di togliere a un privato quella parte della sua proprietà ch'egli vuole, e se ne serva e ne disponga come meglio crede.

139. Ma poiché al governo, in mano di chiunque si trovi, il potere è stato affidato, come ho dimostrato sopra, a questa condizione, e a questo fine, che ciascuno possa possedere e garantire la sua proprietà, il principe, o il senato, per quanto abbiano il potere di far leggi onde regolare la proprietà fra i sudditi gli uni verso gli altri, tuttavia non possono mai avere il potere di prender per sé interamente o parzialmente la proprietà dei sudditi senza il loro consenso, perché ciò in realtà significherebbe non lasciar loro proprietà alcuna. E per convincerci che persino il potere assoluto, là ove sia necessario, non è arbitrario per il fatto d'esser assoluto, ma è sempre limitato dalla ragione, e subordinato a quei fini che in certi casi possono aver richiesto ch'esso fosse assoluto, non abbiamo che da osservare la comune pratica della disciplina militare. Infatti la conservazione dell'esercito, e, in essa, dell'intera società politica, esige obbedienza assoluta al comando di ogni ufficiale superiore, e giustamente si dà la morte a chi disobbedisce o discute gli ordini del più pericoloso e irragionevole di essi, ma tuttavia vediamo che né il sergente, che potrebbe comandare a un soldato di marciare verso la bocca di un cannone o stare su una breccia ove è quasi sicuro di trovare la morte, può comandare a quel soldato di dargli anche soltanto un soldo del suo denaro, né il generale, che può condannarlo a morte per aver disertato il posto o per aver disobbedito agli ordini più disperati, può, con tutto il suo potere assoluto di vita e di morte, disporre anche di un centesimo degli averi di quel soldato o prender anche una particella dei beni di lui [...].

140. E vero che il governo non può sostenersi senza gravi spese, ed è opportuno che chiunque partecipi della sua protezione paghi, dei propri averi, una parte proporzionale per il suo mantenimento. Ma ciò deve sempre aver luogo col suo consenso, cioè a dire col consenso della maggioranza, dato o direttamente dai membri della società o dai loro rappresentanti da essi eletti; perché se uno pretende il potere di imporre e levare tasse sul popolo di sua propria autorità e senza il consenso del popolo, viola con ciò la fondamentale legge della proprietà e sovverte il fine del governo; perché qual proprietà avrei io su ciò che un altro può con diritto togliermi quando lo vuole per sé.

141. In quarto luogo, il legislativo non può trasferire il potere di far leggi in altre mani, perché dal momento che non è che un potere delegato dal popolo, coloro che l'hanno non possono passarlo ad altri. Soltanto il popolo può fissare la forma della società politica, e lo fa col costituire il legislativo e designare in che mani dev'essere. [...] Il potere legislativo, in quanto è derivato dal popolo per una concessione e un'istituzione positiva e volontaria, non può esser diverso da quello che quella concessione positiva ha trasmesso, e poiché questo non è che il potere di far leggi e non il potere di fare legislatori, il legislativo non può avere il potere di trasferire la propria autorità di far leggi e di collocarla in altre mani.

142. Questi sono i limiti che la fiducia in esso posta dalla società e dalla legge di Dio e della natura, ha fissato al potere legislativo di ogni società politica in ogni forma di governo.

In primo luogo, esso deve governare secondo leggi stabili e promulgate, che non abbiano a variare nei casi particolari, ma seguano una sola regola per i ricchi e per i poveri, per il favorito alla corte e per il contadino al campo.

In secondo luogo, queste leggi non debbono aver in definitiva altra mira e altro fine che il bene del popolo.

In terzo luogo, esso non deve levar tasse sulla proprietà del popolo, senza il consenso del popolo, dato da esso o dai suoi deputati. Il che riguarda propriamente soltanto quei governi in cui il legislativo è sempre in funzione, o in cui almeno il popolo non ha una parte del legislativo riservata ai deputati da eleggersi da lui di tempo in tempo.

In quarto luogo, il legislativo non deve né può trasferire il potere di far leggi ad altri o collocarlo in mani diverse da quelle in cui l'ha posto il popolo

IMMANUEL KANT (1724-1804)

**SOPRA IL DETTO COMUNE: QUESTO PUÒ ESSERE
GIUSTO IN TEORIA, MA NON VALE PER LA PRATICA
(1793)**

II. *Sul rapporto della teoria con la prassi nel diritto dello Stato. (Contro Hobbes)*

Fra tutti i contratti con cui una moltitudine di uomini si unisce in una società (*pactum sociale*), il contratto d'instaurazione di una costituzione civile tra essi (*pactum unionis civilis*) è di specie così particolare che, sebbene abbia, riguardo all'esecuzione, certamente molto in comune con ogni altro (egualmente rivolto ad un qualsiasi fine da attenersi collettivamente), ne è però diverso per essenza nel principio della sua istituzione (*constitutionis civilis*). L'unione di molti per un qualsiasi (comune) fine (che tutti hanno) si ritrova in tutti i contratti sociali; ma un'unione di molti che sia fine in se stessa (che tutti devono avere), dunque l'unione riguardo ad ogni rapporto esterno degli uomini in generale, che non possono evitare di influire reciprocamente fra loro, è dovere primo e incondizionato: una tale unione si dà solo in una società che si trovi nello stato civile, vale a dire quando costituisca un corpo comune. Ora, il fine che in tale rapporto esterno è in sé dovere e anche suprema condizione formale (*conditio sine qua non*) di ogni restante dovere esterno è il *diritto* degli uomini di costituirsi sotto l'imperio di *leggi coattive pubbliche*, attraverso cui il proprio di ognuno possa essere determinato, e assicurato contro ogni attentato altrui.

Ma il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della libertà nel rapporto esterno degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno di natura (il fine di raggiungere la felicità), né con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo: così che questo fine, proprio perciò, non si deve assolutamente intromettere in quella legge come suo fondamento di determinazione. *Diritto* è la limitazione della libertà di ognuno alla condizione dell'accordo di questa con la libertà di ogni altro, in quanto ciò sia possibile secondo una legge universale; e *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo onnicomprensivo. Ora, dato che ogni limitazione della libertà attraverso l'arbitrio di un altro si chiama

coazione, ne consegue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che però (senza pregiudizio per la loro libertà nel complesso delle loro relazioni con altri) sta sotto leggi coattive: poiché la ragione stessa lo vuole, e precisamente la ragione legislatrice pura *a priori*, che non tiene in considerazione alcun fine empirico (fina che vengono compresi tutti sotto il nome generale di felicità); in quanto riguardo alla felicità e a dove essa sia da riporre, gli uomini la pensano del tutto diversamente, così che la loro volontà non può essere ricondotta sotto nessun principio comune, dunque anche sotto nessuna legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno.

Dunque lo stato civile, considerato semplicemente in quanto stato giuridico, è fondato sui seguenti principi a priori:

1. La libertà di ogni membro della società come uomo.
2. L'*eguaglianza* di ogni membro con ogni altro, come *suddito*.
3. L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, come *cittadino*.

Questi principi non sono propriamente leggi che lo Stato già instaurato promulghi, bensì principi secondo cui soltanto è possibile una instaurazione dello Stato conforme a puri principi razionali del diritto esterno degli uomini in generale. Dunque:

1. La *libertà* come uomo, il cui principio per la costituzione di un corpo comune io esprimo nella formula: nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (nel modo in cui questi si immagina il benessere di altri uomini), ma ognuno deve poter cercare la sua felicità per la via che gli appare buona, purché non leda l'altrui libertà di tendere ad un analogo fine, libertà che possa accordarsi con la libertà di ognuno (ossia con questo diritto dell'altro) secondo una possibile legge universale. - Un governo che fosse fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come di un padre verso i suoi figli, vale a dire un governo paterno (*imperium paternale*), dove dunque i sudditi, come i figli minorenni, che non sanno decidere cosa sia loro veramente utile o dannoso, siano costretti a comportarsi in modo puramente passivo, così da dover aspettare soltanto dai giudizi del capo dello Stato come *debbero* essere felici, e quando questi pure lo conceda loro, solo dalla sua bontà: questo governo è il massimo dispotismo pensabile (la costituzione che toglie ogni libertà ai sudditi, che perciò non hanno affatto diritti). Non paterno, ma *patriottico* (*imperium non paternale, sed patrioticum*) è invece solo quel

governo che possa essere pensato solo per uomini capaci di diritti, anche in rapporto alla benevolenza del sovrano. Patriottico è appunto quell'atteggiamento di pensiero secondo cui nello Stato ognuno (non escluso il capo) considera il corpo comune come il grembo materno, e il territorio come il suolo paterno, dal quale e sul quale è cresciuto, e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso, al solo fine di proteggere i diritti di tale corpo comune per mezzo delle leggi della volontà generale, e non si considera invece autorizzato a sotporlo al suo incondizionato uso arbitrario. - Questo diritto della libertà spetta al membro del corpo comune come uomo, in quanto cioè l'uomo è in generale un essere capace di diritti.

2. *L'eguaglianza* come suddito, la cui formula può suonare così: ogni membro del corpo comune ha verso ogni altro diritti coattivi, dai quali solo il capo di tale corpo comune è escluso (poiché egli non è un suo membro, ma colui che l'ha creato o che lo mantiene); capo il quale, soltanto, ha il potere di costringere senza essere sottoposto a sua volta a leggi coattive. Chiunque in uno Stato stia sotto leggi è però suddito, e dunque sottoposto al diritto coattivo come ogni altro membro del corpo comune; uno solo (persona fisica o morale) escluso: il capo dello Stato, attraverso il quale soltanto può essere esercitata ogni coazione giuridica. Infatti se anche quest'ultimo potesse essere sottoposto a coazione, non sarebbe il capo dello Stato, e la serie delle subordinazioni andrebbe avanti all'infinito. Se ve ne fossero due (persone non sottoposte a coazione), allora nessuna delle due sarebbe sottoposta a leggi coattive ed entrambe non potrebbero compiere reciprocamente ingiustizia, il che è impossibile. Questa assoluta eguaglianza degli uomini in uno Stato, come sudditi di esso, coesiste però perfettamente con la massima disuguaglianza di quantità e grado della loro proprietà, stia essa in una superiorità fisica o spirituale su altri, o in beni di fortuna fuori di essi, o in diritti in generale (che possono essere di molti tipi) rispetto ad altri; così che il benessere di uno dipende molto dalla volontà di un altro (i poveri dai ricchi), che uno deve obbedire e l'altro lo comanda (come il bambino ai genitori o la donna all'uomo), che uno serve (come il lavorante a giornata) l'altro paga il salario, ecc. Ma secondo il *diritto* (che come espressione della volontà generale può essere solo uno, e che riguarda solo la forma di ciò che è di diritto, non la materia o l'oggetto su cui ho un diritto) sono tuttavia, in quanto sudditi, tutti eguali fra loro; perché nessuno può costringere alcun altro se non per mezzo della legge pubblica (e del suo esecutore, il capo dello Stato), così come per mezzo di essa ognuno gli resiste in egual

misura, ma nessuno può perdere questa facoltà di costringere (e dunque avere un diritto verso altri) se non a causa di un suo crimine, e non la può neppure cedere, ossia con un contratto, cioè con un'azione giuridica, in modo che abbia solo doveri e nessun diritto: perché con ciò egli si priverebbe del diritto di fare un contratto, e così questo annullerebbe se stesso.

Da questa idea dell'eguaglianza degli uomini nel corpo comune come sudditi proviene ora la formula: ogni suo membro deve poter raggiungere dal punto di vista del ceto ogni grado (che possa spettare a un suddito), nel corpo comune, al quale il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna lo possano condurre; e gli altri sudditi non possono essergli d'intralcio con una prerogativa *ereditaria* (come privilegiati ad un certo ceto), al fine di tenere in eterno sottomessi lui e la sua discendenza.

Infatti, poiché ogni diritto consiste esclusivamente nella limitazione della libertà di ogni altro, in quanto essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale, e il diritto pubblico (in un corpo comune) è semplicemente lo stato di una reale legislazione conforme a questo principio e dotata di potere, grazie alla quale tutti gli appartenenti ad un popolo, come sudditi, si trovino in uno stato giuridico (*status iuridicus*) in generale, ossia quello dell'eguaglianza dell'azione e reazione di un arbitrio che limiti ogni altro secondo la legge universale della libertà (che si chiama lo stato civile): allora il *diritto innato* di ognuno di essi in questo stato (ossia prima di ogni atto giuridico dei medesimi) riguardo alla facoltà di costringere ogni altro in modo che egli rimanga sempre entro i limiti dell'accordo dell'uso della sua libertà con il mio, è assolutamente *eguale*. Ora, in quanto la nascita non è un *atto* di colui che nasce, da essa non può derivare alcuna disuguaglianza dello stato giuridico e alcuna sottomissione a leggi coattive, se non a quelle che egli, come suddito dell'unico supremo potere legislativo, ha in comune con ogni altro; e nessuno può dare in successione la prerogativa di *ceto* che egli possiede nel corpo comune ai suoi discendenti, quasi fosse qualificato per nascita al ceto dei signori, né può impedire a tale suddito, con la costrizione, di riuscire con il proprio merito ai più alti gradi della gerarchia sociale (gerarchia del *superior* e *inferior*, che però non sono né *imperans* né *subiectus*). Può ereditare tutto il resto, che è cosa (non riguarda la personalità) e che può essere, in quanto proprietà acquistata e anche da lui alienato, e che così può produrre in una serie di discendenti una considerevole disuguaglianza di condizioni tra i membri del corpo comune (del salariato e dell'affittuario, del proprietario terriero e del servo

agricoltore, ecc.); solo non può impedire che questi, quando il loro talento, la loro operosità e la loro fortuna glielo rendano possibile, abbiano la possibilità di sollevarsi alle medesime condizioni. Altrimenti egli potrebbe costringere senza poter essere costretto a sua volta dalla reazione di altri, e andare oltre il grado di suddito. - Da questa eguaglianza non può neanche decadere nessun uomo che viva nello stato giuridico di un corpo comune, se non a causa di un suo proprio delitto, ma mai per mezzo di un contratto o per mezzo di un atto di guerra (*occupatio bellica*); infatti egli non può cessare, per mezzo di alcun atto giuridico (né suo, né di altri), di essere possessore di se stesso, ed entrare nella classe degli animali domestici, che si utilizzano a piacimento per ogni necessità e che si mantengono, senza il loro assenso, sin quando si vuole, seppure con la limitazione di non storpianli o ucciderli (limitazione che viene a volte sanzionata, come per esempio presso gli Indiani, dalla religione). Si può supporre che tale uomo sia felice in ogni stato, purché sia cosciente che sta solo a lui (alla sua capacità o al suo autentico volere) o a circostanze di cui non può dar la colpa a nessuno, e non alla volontà irresistibile di altri, di non essersi elevato al medesimo grado di altri, che come suoi consudditi non hanno alcun privilegio su di lui riguardo al diritto.

3. *L'indipendenza (sibisufficiencia)* del membro del corpo comune come cittadino, ossia come legislatore. Anche in fatto di legislazione, tutti coloro che sotto leggi pubbliche già esistenti sono liberi e eguali non sono tuttavia, in ciò che riguarda il diritto, da considerare come eguali nel dare queste leggi. Coloro che non sono capaci di questo diritto sono egualmente tenuti all'osservanza di queste leggi come membri del corpo comune, e con ciò partecipano della protezione che esse offrono; solo non come *cittadini*, ma come *soci protetti*. - Ogni diritto dipende infatti da leggi. Ma una legge pubblica che determini per tutti cosa sia loro permesso o vietato è l'atto di una volontà pubblica dal quale proviene ogni diritto, e che perciò non può recare ingiustizia a nessuno. Ma ciò non è possibile a nessun'altra volontà se non a quella dell'intero popolo (in cui tutti deliberano sopra tutti, e così ognuno su se stesso); perché solo a se stessi non si può fare ingiustizia. Se fosse un altro, allora la semplice volontà di uno diverso da lui non potrebbe deliberare nulla a suo riguardo che non possa essere ingiusto; di conseguenza la sua legge esigerebbe una ulteriore legge che limitasse la sua legislazione, e dunque nessuna volontà particolare può essere legislatrice per un corpo comune. (A formare questo concetto concorrono propriamente i concetti di libertà, eguaglianza e *unità del volere di tutti* insieme, e di questa ultima, giacché viene richiesta la votazione, quando le

prime due siano prese insieme, è condizione l'indipendenza.) Questa legge fondamentale, in quanto può nascere solo dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama *contratto originario*.

Ora, colui che in questa legislazione ha il diritto di voto si chiama *cittadino (citoyen, ossia cittadino dello Stato, non cittadino della città, bourgeois)*. La qualità che si esige a questo fine, eccetto quella naturale (che non sia donna né bambino), è esclusivamente questa: che egli sia suo *proprio signore (sui iuris)*, e cioè abbia una qualche *proprietà* (in cui può includersi anche ogni arte, lavoro manuale, o arte bella o scienza) che lo mantenga; vale a dire che egli, nei casi in cui debba acquistare da altri per vivere, acquisti solo attraverso la *alienazione* di ciò che è suo; non attraverso la concessione che egli dia ad altri di far uso delle sue forze: di conseguenza che egli non *serva*, nel senso proprio della parola, nessuno se non il corpo comune. Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti eguali tra loro, vale a dire hanno diritto ognuno ad un voto. Infatti, per quanto riguarda gli ultimi, senza porre ora in discussione la questione di come possa essere accaduto che uno sia arrivato a possedere più terreno di quanto egli potesse da sé lavorare (poiché l'acquisto per conquista di guerra non è un primo acquisto); e di come avvenne che molti uomini, i quali avrebbero potuto acquistare tutti assieme uno stato di possesso stabile, si siano ridotti a servirlo per poter vivere, sarebbe già contrario al suddetto principio dell'eguaglianza se una legge privilegiasse quei grandi proprietari con la prerogativa di voto, facendo sì che i loro discendenti dovessero sempre rimanere grandi proprietari terrieri (feudatari), senza che tali proprietà potessero essere vendute o divise per eredità, così da poter essere utilizzate da molti nel popolo, o anche stabilendo che in queste divisioni potessero acquistare qualche cosa solo gli appartenenti ad una classe d'uomini arbitrariamente scelta a tale fine. Il grande possidente annulla infatti tanti proprietari coi loro voti, quanti potrebbero prendere il suo posto; non vota dunque in loro nome e ha perciò soltanto un voto. - Siccome si deve lasciare che solo dalla capacità, dall'impegno e dalla fortuna di ogni membro del corpo comune dipenda che ognuno acquisti un giorno una parte di tale proprietà e tutti ne acquistino la totalità, e siccome questa differenza non può essere tenuta in conto in una legislazione universale, così il numero degli aventi diritto al voto per la legislazione dev'essere valutato secondo le teste di coloro che hanno proprietà e non secondo l'estensione dei possessi.

LEGITTIMAZIONE TRAMITE DIRITTI UMANI (1997)

Tratterò del concetto di legittimazione [...] in un senso doppiamente circoscritto: riferendomi alla legittimazione di un ordinamento politico e soltanto a quella di uno stato costituzionale democratico. Comincerò con il richiamare la proposta con cui ho cercato - in altra sede - di ricostruire il nesso interno tra democrazia e diritti umani. [...]

1. *La giustificazione procedurale dello stato costituzionale democratico*

Vorrei cominciare dal concetto politico di legittimazione. Gli ordinamenti in cui l'organizzazione del potere passa attraverso lo stato hanno sempre bisogno di essere legittimati (e in questo senso si differenziano per esempio dalle strutture di dominio delle società parentali). Questo bisogno di legittimazione è già implicito nel concetto di potere politico. [...]

Ciò vale per qualsiasi ordinamento statale. Ma per gli stati moderni vale una distinzione ulteriore: il potere politico si costituisce in forma di diritto positivo, ossia di diritto statuito e costrittivo. Siccome l'evoluzione della forma giuridica non lascia impregiudicato il genere della legittimazione politica, io vorrei (1) caratterizzare anzitutto il diritto moderno in base alla sua struttura e modalità di validità per poi (2) esaminare il tipo di legittimazione a esso corrispondente.

1) I moderni ordinamenti giuridici sono sostanzialmente fondati sui diritti soggettivi. Questi diritti concedono a ogni persona giuridica uno spazio legale per agire a partire dalle sue rispettive preferenze. In questo modo essi svincolano - entro certi limiti - la persona autorizzata sia da imperativi morali sia da prescrizioni d'altro genere. In ogni caso, nei limiti del giuridicamente lecito, nessuno è giuridicamente obbligato a dare pubblica giustificazione delle proprie azioni. Con l'introduzione delle libertà soggettive il diritto moderno fa valere (a differenza degli ordinamenti giuridici tradizionali) il principio di Hobbes: è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato. Con ciò diritto e morale si separano l'uno dall'altra. [...]

Essendo per così dire illimitato [*entgrenzt*] nello spazio sociale e nel tempo storico, l'universo morale abbraccia tutte le persone naturali nella complessità della loro storia-di-vita. Per contro, essendo localizzata nello

spazio e nel tempo, ogni comunità giuridica tutela l'integrità dei suoi appartenenti solo nella misura in cui questi assumano lo status artificiale di titolari di diritti soggettivi. [...]

Le norme giuridiche devono essere fatte in modo tale da poter essere considerate contemporaneamente - per rispetti diversi - sia come leggi di costrizione sia come leggi di libertà. Deve sempre essere per lo meno possibile obbedire alle norme giuridiche non in quanto coercitive ma in quanto legittime. La validità [*Gültigkeit*] di una norma giuridica ci dice che la forza dello stato garantisce al contempo una legittima produzione giuridica e una fattuale imposizione della legge. Lo stato deve assicurare entrambe le cose: per un verso la legalità dei comportamenti (nel senso di una ottemperanza normativa mediamente attendibile ed eventualmente coercibile con sanzioni) e per l'altro verso la legittimità delle regole (il che rende sempre possibile obbedire alle norme per rispetto della legge). [...] Com'è possibile fondare la legittimità di regole che possono, in qualunque momento, venire cambiate dal legislatore politico? Anche le norme costituzionali sono modificabili; e persino le norme fondamentali dichiarate intangibili dalla costituzione condividono il destino, comune a tutto il diritto positivo, di poter essere abrogate (per esempio in seguito a un cambio di regime). Finché fu possibile ricorrere a un diritto naturale fondato in senso religioso o metafisico, fu anche possibile far arginare dalla morale il vortice della temporalità in cui il diritto positivo era risucchiato. Anche il diritto positivo temporalizzato doveva, in un primo momento, restare sottomesso a un diritto morale eternamente valido (secondo il modello di una "gerarchia delle fonti") e ricevere da quest'ultimo i suoi durevoli orientamenti. Sennonché nelle società pluralistiche queste immagini integrate del mondo e queste etiche collettivamente vincolanti sono andate in frantumi.

Alla questione della legittimità la teoria politica ha dato una doppia risposta: "sovranità popolare" e "diritti umani". Il principio della sovranità popolare stabilisce un procedimento che giustifica la presunzione di risultati legittimi sulla base delle sue proprietà democratiche. Questo principio si esprime nei diritti comunicativi e partecipativi volti ad assicurare l'autonomia pubblica dei cittadini [*Staatsbürger*]. Per contro, quei classici diritti dell'uomo che garantiscono ai membri della società [*Gesellschaftsbürger*] vita e libertà privata - vale a dire spazi d'azione per perseguire i loro progetti di vita personali - fondano un "dominio delle leggi" che è legittimo di per sé. Sotto entrambi questi punti di vista normativi, il diritto statuito (e perciò modificabile) deve legittimarsi come

strumento per la paritaria tutela dell'autonomia privata e civica del singolo individuo.

2) Sennonché la teoria politica non ha saputo bilanciare in maniera adeguata la tensione tra sovranità popolare e diritti umani, "libertà degli antichi" e "libertà dei moderni". Il repubblicanesimo - richiamandosi ad Aristotele e all'umanesimo politico rinascimentale - ha sempre privilegiato l'autonomia pubblica dei cittadini rispetto alle libertà apolitiche degli individui privati. Invece il liberalismo risalente alla dottrina di Locke - evocando a partire dall'Ottocento il pericolo di maggioranze tiranniche - ha sempre postulato una priorità dei diritti dell'uomo sulla volontà popolare. [...] Contro queste due maniere unilaterali e complementari di affrontare il problema, bisogna invece insistere sul fatto che l'idea dei diritti umani (il diritto fondamentale kantiano a eguali libertà d'azione soggettive) non dev'essere né soltanto imposta al legislatore sovrano come una sorta di barriera esterna, né strumentalizzata da quest'ultimo come un requisito funzionale al perseguimento dei suoi scopi.

Al fine di esplicitare correttamente questa intuizione conviene muovere dalla domanda seguente, cui farò anche in seguito ricorso: "quali diritti fondamentali devono reciprocamente riconoscere i cittadini liberi e uguali, ove vogliono legittimamente regolare la loro convivenza con strumenti di diritto positivo?" L'idea di una prassi costituente di questo tipo collega fin dall'inizio l'esercizio della sovranità popolare alla creazione di un sistema di diritti. In ciò prendo le mosse dall'assunto di fondo secondo cui possono pretendere legittimità solo quelle regole cui tutti i possibili coinvolti - in quanto partecipanti a discorsi razionali - potrebbero dare approvazione. Nei "discorsi" i partecipanti vogliono giungere a opinioni comuni cercando - tramite argomenti - di convincersi reciprocamente di qualcosa. Nelle "trattative" invece essi mirano a un bilanciamento dei loro diversi interessi. [...] Ora, se questi discorsi (e queste trattative) rappresentano il luogo di formazione di una volontà politica ragionevole, allora quella presunzione di risultati legittimi che il procedimento democratico intende fondare dovrà da ultimo poggiare su un assetto [Arrangement] comunicativo. [...]

Il richiesto nesso interno tra "diritti umani" e "sovranità popolare" consiste dunque nel fatto che i diritti umani istituzionalizzano i presupposti comunicativi che sono indispensabili a una ragionevole formazione della volontà politica. Diritti che rendono possibile l'esercizio della sovranità popolare non possono venire imposti dall'esterno a questa prassi come se fossero barriere. Questa considerazione è *immediatamente*

plausibile per i diritti dei cittadini a livello politico, vale a dire per i loro diritti comunicativi e partecipativi, ma non lo è altrettanto per i classici diritti di libertà tutelanti l'autonomia privata a livello sociale. Questi ultimi diritti - che devono garantire a ciascuno pari opportunità nel perseguimento degli scopi privati di vita e una complessiva tutela giurisdizionale sul piano individuale - hanno con tutta evidenza un valore intrinseco. Ciò significa, tra l'altro, che non sono riducibili al loro valore strumentale in funzione di una formazione democratica della volontà.

A questo punto diventa rilevante il fatto che i cittadini non siano più liberi di scegliersi il medium attraverso cui esercitare la loro autonomia politica. Alla legislazione essi possono partecipare soltanto come soggetti giuridici; essi non possono più disporre di quale linguaggio vogliono servirsi. Di conseguenza, affinché i presupposti comunicativi per una formazione discorsiva della volontà possano essere effettivamente istituzionalizzati come diritti dei cittadini, noi dobbiamo dare per scontato che il codice giuridico sia già disponibile in quanto tale. Nondimeno, per istituzionalizzare questo codice giuridico, è anche necessario produrre lo status delle persone giuridiche che devono poter aderire - quali titolari di diritti soggettivi - a una libera unione di consociati giuridici nonché azionare in tribunale le proprie pretese. Non c'è diritto che non presupponga l'autonomia privata delle persone giuridiche. Di conseguenza, senza i classici diritti di libertà (e in particolare senza il diritto fondamentale a eguali libertà soggettive) non potrebbe nemmeno esistere un medium atto a istituzionalizzare giuridicamente le condizioni che consentono ai cittadini di partecipare alla prassi di autodeterminazione.

In questa maniera l'autonomia privata e l'autonomia pubblica si presuppongono a vicenda. L'interno nesso di "democrazia" e "stato di diritto" consiste nel fatto che, per un verso, i cittadini possono esercitare adeguatamente la loro autonomia pubblica solo quando siano sufficientemente indipendenti in virtù di una autonomia privata loro paritariamente concessa; ma che, per l'altro verso, essi possono godere paritariamente della loro autonomia privata solo quando facciano uso adeguato, come cittadini dello stato, della loro autonomia politica. Per questo motivo i diritti liberali sono indistinguibili da quelli politici. Né è corretta la metafora di "polpa e scorza", quasi ci fosse un nucleo profondo di diritti-di-libertà elementari che chiedano di essere anteposti ai diritti di comunicazione e partecipazione. Nel modello occidentale di legittimazione la cooriginarietà di "diritti di libertà e di "diritti dei cittadini" è essenziale.

JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821)
CONSIDERAZIONI SULLA FRANCIA (1796)

VI. *Dell'influenza divina nelle costituzioni politiche*

L'uomo è in grado di modificare ogni cosa nella sfera della propria attività, ma non crea nulla: questa è la sua legge, nell'ambito fisico come in quello morale.

L'uomo è senza dubbio capace di piantare un seme, far crescere un albero, migliorarlo con un innesto, e potarlo in cento maniere, ma mai ha immaginato di avere il potere di fare da sé un albero.

Come ha potuto immaginare di avere quello di fare una costituzione? grazie forse all'esperienza? Vediamo allora quel che essa ci insegna.

Tutte le costituzioni libere che si conoscono al mondo si sono formate in due maniere. Talvolta esse sono, per così dire, *germogliate* in modo insensibile, grazie alla combinazione di un insieme di circostanze che noi chiamiamo *fortuite*; qualche altra volta hanno avuto un autore che è apparso come un fenomeno, e si è fatto obbedire.

In entrambi i casi, ecco come Dio ci avverte della nostra debolezza e del diritto che ha riservato per sé nella formazione dei governi.

1) Nessuna costituzione è il risultato di una deliberazione; i diritti dei popoli non sono mai scritti, o almeno gli atti costitutivi e le leggi fondamentali scritte non sono mai altro che sanzioni di diritti anteriori, di cui nulla si può dire se non che esistono perché esistono.

2) Benché Dio non abbia creduto opportuno impiegare in questo genere di cose mezzi sovranaturali, ha posto tuttavia dei limiti all'azione umana, di modo che nella formazione delle costituzioni le circostanze sono tutto, e gli uomini stessi non sono che circostanze. Molto spesso, addirittura, correndo appresso a un fine ne ottengono un altro [...].

3) I diritti del *popolo* propriamente detto derivano abbastanza spesso da una concessione dei sovrani, e in questo caso il fatto può essere storicamente accertato; ma i diritti dei sovrani e dell'aristocrazia, per lo meno i diritti essenziali, costitutivi e *radicali*, se così ci si può esprimere, non hanno né autori né data di nascita.

4) Anche le concessioni del sovrano sono sempre state precedute da uno stato di cose che le rendeva necessarie e che non dipendeva da lui.

5) Benché le leggi scritte non siano mai altro che sanzioni di diritti anteriori, tuttavia ciò non vuoi dire che tutto quanto può essere scritto lo sia; in ogni costituzione vi è sempre anche qualcosa che non può essere scritto e che bisogna lasciare in un'oscurità nebulosa e venerabile, sotto pena di rovinare lo Stato.

6) Più si scrive e più l'istituzione è debole; la ragione è evidente. Le leggi non sono che dichiarazioni di diritti e i diritti sono dichiarati solo quando vengono attaccati; di modo che il gran numero delle leggi costituzionali scritte non fa altro che rivelare il gran numero delle insidie e il pericolo di una distruzione.

Ecco perché l'istituzione più robusta dell'antichità profana fu quella di Sparta, dove niente veniva scritto.

7) Nessuna nazione può darsi la libertà se già non la possiede. Quando comincia a riflettere su se stessa, le sue leggi sono già fatte. L'intervento umano non arriva al di là dello sviluppo dei diritti che già esistevano ma che erano misconosciuti o contrastati. Se gli imprudenti oltrepassano questi limiti con riforme temerarie, la nazione finisce per perdere quello che possedeva, senza ottenere quello che vuole. Da ciò deriva la necessità di non innovare se non molto raramente, e sempre con moderazione e tremore.

8) Quando la Provvidenza decide di dar vita a una costituzione politica in modo più rapido, appare allora un uomo dotato di un potere indefinibile: parla e si fa obbedire; ma questi uomini meravigliosi forse appartengono solo al mondo antico e all'infanzia delle nazioni. In ogni caso, ecco il carattere distintivo di questi legislatori per eccellenza: essi sono re oppure nobili. A questo riguardo, non c'è e non può esserci, eccezione alcuna. Proprio questo requisito manca all'istituzione di Solone, la più fragile dell'antichità. I bei tempi di Atene, che passarono presto, furono per di più interrotti da conquiste e tirannie, e lo stesso Solone vide i Pisistrati.

9) Questi medesimi legislatori, con la loro straordinaria potenza, non fanno mai altro che riunire elementi preesistenti nei costumi e nel carattere dei popoli: ma questa riunione, questa formazione rapida che somiglia a una creazione, è possibile solo in nome della Divinità. La politica e la religione si fondono insieme: si distingue appena il legislatore dal sacerdote; e le sue istituzioni pubbliche consistono principalmente in *cerimonie e ricorrenze religiose*.

10) La libertà, in un certo senso, fu sempre un dono dei re, perché tutte le nazioni libere furono costituite da re. Questa è la regola generale, e le

eccezioni che si potrebbero indicare rientrerebbero nella regola, se fossero discusse.

11) Non è mai esistita nazione libera che non avesse nella sua costituzione naturale germi di libertà antichi quanto lei; e mai nazione è riuscita efficacemente a sviluppare, attraverso leggi fondamentali scritte, nuovi diritti oltre a quelli che esistevano nella sua costituzione naturale.

12) Una qualsiasi assemblea di uomini non può costituire una nazione; una simile impresa supera addirittura in follia quel che tutti i *Bedlams* ["manicomî", dal nome di un famoso ospedale psichiatrico di Londra] del mondo possono inventare di più assurdo e di più stravagante.

Dimostrare in dettaglio questa affermazione, dopo quello che ho detto, sarebbe, a parer mio, mancare di rispetto a coloro che sanno, e fare troppo onore agli ignoranti.

13) Ho parlato prima di un carattere distintivo degli antichi legislatori; eccone un altro che è notevolissimo, e sul quale si potrebbe scrivere un libro intero. Costoro non appartengono mai alla categoria dei *dotti*, non scrivono, agiscono per istinto e per impulso più che per ragionamento, e non usano altro strumento al di fuori di una certa forza morale che piega le volontà come il vento piega le messi. Potrei dimostrare che questa osservazione non è che il corollario di una verità generale della massima importanza, e avrei delle cose interessanti da dire, ma non voglio divagare: preferisco eliminare le digressioni e andare dritto al sodo. Fra la politica teorica e la legislazione costituente c'è la stessa differenza che esiste fra la poetica e la poesia. Nella scala generale degli ingegni, l'illustre Montesquieu sta a Licurgo come Batteux sta a Omero o a Racine.

C'è di più: questi due tipi di talento si escludono a vicenda, come si è visto dall'esempio di Locke, che inciampò malamente quando gli venne in mente di dare delle leggi agli americani.

Ho visto un grande sostenitore della repubblica lamentarsi sul serio perché i francesi non avevano notato, fra le opere di Hume, quella intitolata *Piano di una repubblica perfetta*. - *O coeas hominum mentes!* Se vedete un uomo ordinario provvisto di buon senso, ma che non abbia mai mostrato in alcun campo un segno di superiorità, voi non potete essere sicuri che egli non abbia le qualità del legislatore. Non c'è alcuna ragione di dire sì o no; ma se si tratta di Bacone, di Locke, di Montesquieu, ecc., dite no, senza esitare, giacché il talento che possiede dimostra che manca dell'altro.

L'applicazione alla costituzione francese dei principi che ho appena esposto si impone da sé; ma conviene considerare il problema da un punto di vista particolare.

I più grandi nemici della rivoluzione devono francamente convenire che la Commissione degli undici che ha elaborato l'ultima costituzione possiede, secondo tutte le apparenze, più ingegno della sua opera, e che probabilmente ha fatto tutto quello che poteva fare. Doveva lavorare con materiali recalcitranti, che non permettevano di applicare i principi; e già la divisione dei poteri, che pure sono divisi solo da una parete, è una bella vittoria riportata sui pregiudizi del momento.

Ma non si tratta qui del merito intrinseco della costituzione.

Non rientra nei miei piani cercare i difetti particolari, i quali garantiscono che essa non può durare; d'altronde, su questo punto tutto è stato detto. Indicherò soltanto l'errore teorico che sta alla base di questa costituzione, e che ha indirizzato i francesi sulla via sbagliata fin dal primo istante della loro rivoluzione. La costituzione del 1795, come le sue sorelle maggiori, è fatta per l'uomo. Ora, non esiste uomo nel mondo. Ho visto, nella mia vita, francesi, italiani, russi, ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, che si può essere persiani, ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa.

C'è forse una sola contrada al mondo dove non si possono trovare un Consiglio dei cinquecento, un Consiglio degli anziani e cinque Direttori? Questa costituzione può essere proposta a tutte le associazioni umane, dalla Cina fino a Ginevra. Ma una costituzione che è fatta per tutte le nazioni non è fatta per nessuna: è una pura astrazione, un'opera scolastica fatta per esercitare l'ingegno a partire da un'ipotesi ideale, e che va indirizzata all'uomo, negli spazi immaginari dove risiede.

Che cos'è una costituzione? non è forse la soluzione del seguente problema?

Dati la popolazione, i costumi, la religione, la situazione geografica, le relazioni politiche, le ricchezze, le buone e le cattive qualità di una determinata nazione, trovare le leggi che le convengono.

Questo problema non è nemmeno affrontato nella costituzione del 1795, la quale ha pensato solo all'uomo. Tutte le ragioni immaginabili convergono per stabilire che quest'opera manca del sigillo divino. Essa non è che un tema.

Perciò, già in questo momento, quanti segni di caducità!

6

JEREMY BENTHAM (1748-1832)

ANARCHICAL FALLACIES

ESAME DELLE DICHIARAZIONI DEI DIRITTI PROMULGATE DURANTE LA RIVOLUZIONE FRANCESE (1796)

Esame critico della 'Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino' promulgata dall'Assemblea Costituente del 1789

ARTICOLO I

"Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono fondarsi che sull'utilità comune".

Osservazioni.

La prima proposizione ne contiene ben quattro distinte:

- 1) tutti gli uomini sono nati liberi;
- 2) tutti gli uomini rimangono liberi;
- 3) tutti gli uomini sono nati uguali nei diritti;
- 4) tutti gli uomini rimangono uguali nei diritti.

Tutti gli uomini nascono liberi: questo inizio contiene un errore evidente. Si osservino i fatti. Tutti gli uomini nascono in uno stato di soggezione, e di soggezione assoluta. Il fanciullo si trova in uno stato di dipendenza continua per la sua debolezza e per i suoi bisogni; non può vivere che grazie al soccorso altrui, deve essere indirizzato per un gran numero di anni e la più gran parte delle leggi non lo ritengono emancipato se non quando ha percorso più di un quarto di una vita lunga secondo le probabilità più comuni.

Tutti gli uomini rimangono liberi: se questa libertà vuol riferirsi allo stato selvaggio, allo stato di natura, agli uomini erranti nelle foreste, questa proposizione può esser vera; ma a noi che serve? Gli uomini d'oggi, gli uomini che nascono sotto un governo, sono soggetti a delle leggi, buone o cattive che siano. La mancanza di libertà è materia continua di lamentele e di invettive. Quegli stessi legislatori che dichiarano solennemente che tutti

gli uomini sono liberi, non cessano dal compiangere la servitù ereditaria della maggior parte delle nazioni.

"Questa contraddizione, ci si dirà, non è che apparente. Bisogna distinguere il diritto e il fatto: gli uomini schiavi in un senso sono liberi in un altro; liberi in rapporto alle leggi della natura, schiavi in rapporto alle leggi politiche, che si chiamano invano leggi ma che non sono affatto tali perché contrarie alle leggi della natura".

Ecco il linguaggio sottile cui si ricorre quando si vuole negare ciò che è, quando si è imbarazzati da fatti evidenti, quando ci si oppone alla verità. Le leggi della natura, sulle quali ciascuno ragiona a modo suo, sono leggi immaginarie. Chi le afferma non fa altro che affermare la sua particolare volontà sostituendo una finzione alla realtà. Il filosofo che cerca di riformare una legge nociva, non nega l'esistenza di questa legge, non ne contesta la validità e non fomenta l'insurrezione contro di essa. Espone le sue ragioni, fa notare gli inconvenienti di questa legge, nonché i vantaggi che ne deriverebbero se venisse revocata. L'anarchico agisce invece in un modo del tutto differente: nega l'esistenza della legge, ne respinge la validità, invita la gente a misconoscerla come legge e a sollevarvisi contro.

Tutti gli uomini rimangono uguali nei diritti; tutti gli uomini, cioè tutti gli esseri umani. In tal modo l'apprendista è uguale nei diritti al suo maestro, ha il diritto di comandare e punire il suo maestro quanto il suo maestro su di lui. Lo stesso dicasi per il padre e il figlio, per il tutore e il pupillo, per la moglie e il marito, per il soldato e l'ufficiale. Il pazzo ha il medesimo diritto di rinchiudere i suoi custodi, come i suoi custodi di rinchiudere lui. L'idiota ha lo stesso diritto di comandare la sua famiglia, quanto la famiglia lui. Se tutto ciò non è compreso per intero nell'articolo in questione esso non significa nulla, assolutamente nulla. So che gli autori della dichiarazione, non essendo né pazzi né idioti, non hanno mai sognato di affermare una simile uguaglianza. Ma che volevano allora? La massa ignorante deve forse interpretare gli articoli della Dichiarazione meglio di quanto non lo sappiano fare gli autori stessi? Quando si proclama l'indipendenza, non si è forse troppo sicuri d'esser compresi?

Le distinzioni sociali non possono fondarsi che sull'utilità comune. Qui si tratta di un vero e proprio passo indietro, di una ritrattazione fraudolenta. I legislatori avevano sentito confusamente che essi stavano proclamando l'uguaglianza in tutta la sua pienezza. Che fanno ora? Ci vengono a parlare di distinzioni sociali, dimenticando che hanno abolito tutte le distinzioni. Così, nel medesimo paragrafo, offrono e tolgono, stabiliscono e distruggono; affermano il principio assurdo dell'uguaglianza per far

piacere ai fanatici e sfiorano subdolamente il principio delle distinzioni sociali per tranquillizzare i timidi o i più ragionevoli che si sarebbero rivoltati contro la chimera dell'uguaglianza più aperta. Ma che si intende con l'espressione "non possono" (*cannot*)? Si vuol forse dire che queste distinzioni non sono in atto, oppure che non dovrebbero esserlo (*ought not*) e che se esistessero [*nel diritto positivo*, NdC] senza esser fondate sul principio dell'utilità comune, dovrebbero considerarsi nulle e come non esistenti? Si può scegliere, giacché questa espressione ha tre significati perfettamente distinti. Se si vuol dire che queste distinzioni non esistono, è un richiamo ai fatti e alla realtà; se si vuol dire che non dovrebbero esistere, è un appello al giudizio degli individui su un dato di fatto; ma se si vuol dire che non possono esistere perché nulle in se stesse, è un attentato contro la libertà di opinioni, è un invito a sollevarsi contro le leggi.

Nel primo senso la proposizione non è pericolosa, ma è evidentemente falsa. Nel secondo senso è giustamente fondata, ma bisognava esprimerla chiaramente e non far uso di una terminologia così poco disinteressata. Nel terzo senso contiene un principio sedizioso. Dire che la legge non può invece di dire che la legge non dovrebbe, significa preparare la ribellione e giustificare in anticipo.

Paragonerei queste espressioni a quegli strumenti che non presentano nulla di offensivo all'esterno ma nei quali si cela un pugnale.

ARTICOLO II

"Lo scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione".

Osservazioni.

La confusione delle idee è così grande in tutto l'articolo, che è difficile trovarvi un senso. Ma può comunque dedursi quanto segue:

- 1) Che vi sono dei diritti anteriori al sorgere dei governi: è l'unico significato che si possa dare all'espressione "diritti naturali".
- 2) Che questi diritti non possono venire abrogati dai governi: è l'unico senso che si possa dare alla parola "imprescrittibile".
- 3) Che i governi esistenti derivano la loro origine da una associazione primitiva, da una convenzione.

Esaminiamo separatamente queste tre proposizioni.

La prima è assolutamente falsa. Non vi sono diritti naturali, né anteriori al sorgere dei governi. L'espressione "diritto naturale" è puramente immaginaria; e quando le si vuol dare un senso letterale si cade in errori che non sono semplicemente errori speculativi ma deleteri sotto ogni punto di vista. Noi sappiamo cosa significa vivere senza governo. Non ignoriamo l'esistenza di diverse tribù selvagge che sono rimaste in uno stato di completa anarchia, che non hanno né capi, né leggi; ma non ignoriamo anche che là dove non vi sono leggi, non vi sono diritti, né proprietà, né sicurezza. Il selvaggio può possedere qualcosa, ma non è che un possesso immediato e incerto, che dura fin tanto che altri non glielo contenda o fin tanto che sia in grado di difenderselo. Ma un diritto suppone una garanzia, un godimento futuro quanto attuale. Un diritto senza una corrispondente obbligazione è una pura chimera: ora, non esiste alcun diritto nello stato di natura in quanto non si può esigere alcuna pretesa; la libertà, se così piace, è perfetta per la ragione che non vi sono freni regolari imposti da un governo, ma è estremamente incerta in quanto è sottomessa alle insidie continue del più forte. [...]

Questa sofferenza era il germe della civiltà. Più ci si sentiva a disagio in uno stato di cose completamente privo di diritti, più forti erano i motivi per desiderare l'esistenza di tali diritti: ma i motivi per desiderare dei diritti non sono ancora i diritti. I bisogni non sono i mezzi. La fame non è l'alimento. Coloro che parlano di diritti naturali cadono dunque nella più grossolana petizione di principio. Se ci fossero state delle leggi già fatte, per quale ragione promulgarne delle altre? Se fossero veramente esistiti dei diritti naturali, avrebbero agito sugli uomini come l'istinto sulle api le quali non possono farne a meno.

Come avrebbero potuto misconoscere i legislatori che a questo riguardo il linguaggio della verità era più atto a fare amare agli uomini il governo e le leggi, a porre sotto gli occhi dei popoli l'immenso beneficio della legislazione, a far loro odiare il disordine e l'anarchia che li riconducono verso quello stato di natura in cui tutti sono nemici l'uno all'altro? Era necessario, anzi, mostrar loro che quei diritti, quei nobili diritti che abbracciano la vita tutta, che uniscono le generazioni, che proteggono i deboli contro i forti, sono unicamente opera delle leggi e della società, prezzo dell'obbedienza di tutti al governo; sono il premio della subordinazione, premio infinitamente superiore al sacrificio che si esige. Se il concetto di "diritti naturali" è falso, quello di diritti "imprescrittibili" cade di conseguenza. Non ve ne sono di imprescrittibili, non ve ne devono

essere. Più le leggi si avvicineranno alla perfezione meno andranno soggette a mutamenti; ma non vi devono essere leggi irrevocabili fin tanto che le vicende umane saranno sottomesse a trasformazioni continue.

Cosa dice la ragione al riguardo? La ragione dice che la felicità generale essendo l'unico principio da tenere presente quando si affermano dei diritti, non ve n'è alcuno che non debba essere mantenuto finché è di vantaggio alla società, né alcuno che non debba essere abolito dal momento che si palesa nocivo.

È necessario considerare ogni diritto in sede separata, valutandone vantaggi e svantaggi specifici. Porre in un sol sacco tutti i diritti, significa mettersi in condizioni di non poterli valutare con esattezza facendo le debite distinzioni. [...]

“In noi risiede la perfezione della probità e della saggezza: la nostra volontà deve regnare al di sopra di ogni controllo, anche quando noi non saremo più. Le generazioni che verranno dopo di noi saranno meno capaci di noi di giudicare ciò che a loro converrà. Tocca a noi insegnar loro i diritti eterni. È sufficiente che la nostra volontà lo dichiari. Chi vorrà modificarli, sarà considerato un ribelle nei confronti dell'Assemblea Nazionale, colpevole di attentato contro la natura sarà segnalato all'odio del genere umano come nemico dei suoi simili”.

Tale è il fanatismo contenuto in questi falsi concetti di diritto naturale e di diritto imprescrittibile. È il dispotismo dell'opinione contro la ragione. [...] Attribuire l'origine dei governi ad una associazione volontaria è una supposizione che ha potuto, forse, realizzarsi in determinate circostanze e che può essere possibile, ad esempio, nel caso di una colonia nascente. Ma di fatto non conosciamo simili origini. Tutti i governi di cui sappiamo la storia hanno incominciato con la violenza e si sono stabiliti gradualmente con l'abitudine, fatta eccezione per quegli stati che si sono emancipati per conto proprio e che si sono date delle leggi. [...] In effetti, quale importanza ha sapere come si sono formati i governi? Io non conosco un argomento più ozioso. Che essi abbiano avuto inizio per opera di una banda di ladroni od in seguito ad una aggregazione di pastori, attraverso una conquista violenta o ad una riunione volontaria, non deve forse essere, comunque, la felicità della società l'unica mira di coloro che governano? [...]

Passiamo alla seconda parte dell'articolo:

“Questi diritti (naturali e imprescrittibili) sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione”.

Si osservi l'estensione di questi presunti diritti appartenenti tutti a ciascun individuo, senza alcun limite. Fatevi un'idea, se ci riuscite, di cosa può essere un diritto illimitato alla libertà, alla proprietà, alla sicurezza, alla resistenza, e vi troverete immersi in un caos di contraddizioni. La libertà illimitata è dunque la libertà di fare e di non fare, in ogni occasione, tutto ciò che mi piace, arbitro assoluto delle mie possibilità.

Proprietà illimitata è il diritto di disporre di ogni cosa a mio beneplacito senza tenere in alcun conto gli interessi altrui. Sicurezza illimitata è il diritto di possedere tutti i vantaggi senza alcuna limitazione, quale che ne possa essere il motivo. Resistenza all'oppressione illimitata è il diritto di garantirmi, con ogni mezzo, da tutti gli atti di violenza contro tutto quanto io ritengo sia una violazione dei miei diritti naturali, cioè contro tutto ciò che mi dispiace.

Ma ciascuno di questi diritti, si dice, sarà limitato da leggi positive. Rispondo che ciò non è possibile senza infrangere la dichiarazione; in quanto essa ha affermato quei diritti come imprescrittibili, cioè immutabili. Se quei diritti non si possono spezzare, nemmeno si possono costringere entro dei limiti. Ecco dunque che l'opera della legislazione diventa impossibile.

Se la libertà è illimitata, non è più possibile alcun diritto, perché i diritti non possono esistere che a spese della libertà; non si può creare un diritto senza imporre un'obbligazione corrispondente; non si può impedire agli uomini di nuocersi se non rinunciando ad una parte della loro libertà. Così, essendo tutte le leggi contrarie alla libertà, sono contrarie al diritto naturale. L'uomo ha un diritto di proprietà naturale e imprescrittibile, cioè non dovuto alle leggi, e che le leggi non possono toglierli. [...] Invano tutte le leggi del mondo mi potrebbero assicurare che ho il diritto di possedere qualcosa: se è tutto qui ciò che esse hanno fatto per me, sono costretto a prendere ovunque ciò di cui abbisogno, oppure a morire di fame. Così affermare un diritto di proprietà senza specificare gli oggetti e i limiti entro cui questo diritto può esplicarsi, significa stabilire, in altri termini, un diritto di proprietà universale; cioè che ogni cosa è patrimonio comune. Ma dato che ciò che appartiene a tutti non appartiene a nessuno, ne segue che l'effetto della Dichiarazione non sarebbe quello di affermare la proprietà ma di distruggerla: è così che l'hanno inteso i discepoli di Babeuf, questi genuini interpreti della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, ai quali non si poteva rimproverare nulla se non di essere stati conseguenti nell'applicazione del più falso e più assurdo dei principi.

KARL MARX (1818-1883) LA QUESTIONE EBRAICA (1843)

L'emancipazione politica dell'ebreo, del cristiano, dell'uomo religioso in genere, è l'emancipazione dello Stato dall'ebraismo, dal cristianesimo, dalla religione in genere. Nella sua forma, nel modo conforme alla sua essenza, lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla religione di Stato, ciò quando lo Stato come tale non professa alcuna religione, quando lo Stato riconosce piuttosto se stesso come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è l'emancipazione compiuta e priva di contraddizioni dalla religione; perché l'emancipazione politica non è la forma compiuta, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana.

Il limite dell'emancipazione politica si rivela immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero. Bauer stesso lo ammette tacitamente allorché pone all'emancipazione politica la seguente condizione:

Ogni privilegio religioso in genere, e quindi anche il monopolio di una Chiesa privilegiata, dovrebbe essere abolito, e se un singolo o i più o anche la stragrande maggioranza credesse ancora di dover adempiere a doveri religiosi, allora un tale adempimento dovrebbe essere concesso loro come una mera faccenda privata.

Lo Stato può dunque essersi emancipato dalla religione, anche se la stragrande maggioranza è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa privatim.

Ma il rapporto dello Stato con la religione, e in particolare dello Stato libero, non è tuttavia altro che il rapporto degli uomini che formano lo Stato con la religione. Ne consegue che l'uomo, per mezzo dello Stato, si libera politicamente da un limite ponendosi in contraddizione con se stesso, innalzandosi parzialmente, in un modo astratto e limitato, oltre tale limite. Ne consegue inoltre che l'uomo, liberandosi politicamente, si libera indirettamente, attraverso un mezzo, anche se un mezzo necessario. Ne consegue infine che l'uomo, anche se per mezzo dello Stato si proclama ateo, cioè si proclama ateo lo Stato, rimane ancor sempre legato alla religione, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell'uomo in

modo indiretto. Attraverso un mediatore. Lo Stato è il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutto il proprio pregiudizio religioso, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua non-divinità, tutta la sua umana assenza di pregiudizi.

L'innalzamento politico dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutti i difetti e di tutti i pregi dell'innalzamento politico in genere. Lo Stato, in quanto Stato, annulla ad esempio la proprietà privata, l'uomo dichiara politicamente soppressa la proprietà privata non appena abolisce il censo quale criterio determinante per distinguere tra elettorato attivo e passivo, come è accaduto in molti Stati nordamericani. Hamilton interpreta esattamente questo fatto dal punto di vista politico: "La grande massa ha vinto sui proprietari e la finanza". La proprietà privata non è forse idealmente soppressa quando il nullatenente è divenuto il legislatore del possidente? Il censo è l'ultima forma politica del riconoscimento della proprietà privata.

Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata, non solo la proprietà privata non viene soppressa, ma è addirittura presupposta. Lo Stato sopprime a modo suo le differenze di nascita, di ceti, di formazione, di professione, dichiarando che nascita, ceti, formazione, professione non sono differenze politiche, proclamando, senza riguardo per tali differenze, ciascun membro del popolo partecipe in ugual misura della sovranità popolare e considerando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la formazione, la professione operino a modo loro, cioè come proprietà privata, come formazione, come professione, e facciano valere la loro essenza particolare. Ben lungi dal sopprimere queste differenze di fatto, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, riconosce se stesso come Stato politico e fa valere la propria universalità solo in opposizione a questi suoi elementi. [...]

Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la vita dell'uomo come specie, in opposizione alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere al di fuori della sfera dello Stato, nella società civile, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita della comunità politica nella quale egli si afferma come comunità, e la vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se

stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si comporta nei confronti della società civile in modo altrettanto spiritualistico come il cielo nei confronti della terra. Rispetto ad essa si trova nel medesimo contrasto, e la vince nel medesimo modo in cui la religione vince la limitatezza del mondo profano, cioè dovendo insieme riconoscerla e lasciarsi da essa dominare. Nella sua realtà immediata, nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per sé e per gli altri vale solo come individuo reale, egli è un fenomeno non vero. Viceversa, nello Stato, dove l'uomo vale come specie, egli è il membro immaginario di una sovranità fantastica, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreali.

Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione *particolare*, con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione mondana tra lo Stato *politico* e la *società civile*. Per l'uomo in quanto *bourgeois*, "la vita nello Stato è soltanto apparenza o una momentanea eccezione contro l'essenza e la regola". [...]

La differenza fra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza fra il commerciante e il cittadino, tra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con il suo *travestimento politico*. [...]

L'emancipazione *politica* è certamente un grande passo in avanti, non è però la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana *entro* l'ordine mondiale attuale. S'intende: noi parliamo qui di reale, di pratica emancipazione politica. [...] Ma non ci si inganni circa i limiti dell'emancipazione politica. La scissione dell'uomo nell'uomo *pubblico* e nell'uomo *privato*, il *trasferimento* della religione dallo Stato alla società civile, non sono un gradino, sono il *compimento* dell'emancipazione politica, che pertanto sopprime la religiosità reale dell'uomo tanto poco quanto tende a sopprimerla. [...]

Abbiamo dunque mostrato che l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, anche se non una religione privilegiata. La contraddizione in cui si trova il seguace di una religione particolare con la sua qualità di cittadino, è solo una *parte dell'universale contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società civile*. La perfezione dello Stato

cristiano è lo Stato che si riconosce come Stato e fa astrazione dalla religione dei suoi membri. L'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione. Agli ebrei non diciamo dunque con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dall'ebraismo. Piuttosto diciamo loro: poiché potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente l'ebraismo, per questo l'emancipazione politica stessa non è l'emancipazione umana. Se voi ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emanciparvi umanamente, il limite e la contraddizione non stanno solo in voi, ma nell'essenza e nella categoria dell'emancipazione politica. Se siete prigionieri di questa categoria, è perché partecipate dell'universale pregiudizio. Così come lo Stato agisce in modo evangelico quando, sebbene Stato, si comporta cristianamente verso l'ebreo, così l'ebreo agisce in modo politico quando, sebbene ebreo, esige i diritti del cittadino.

Ma se l'uomo, sebbene sia ebreo, può essere emancipato politicamente e può ricevere i diritti del cittadino, può pretendere e ottenere i cosiddetti *diritti dell'uomo*? Bauer lo nega.

La questione è se l'ebreo, in quanto tale, vale a dire l'ebreo che riconosce che la sua vera natura lo costringe a vivere eternamente isolato dagli altri, sia capace di ricevere e di concedere ad altri i diritti umani universali. [...]

L'idea dei diritti dell'uomo è stata scoperta dal mondo cristiano solo nel secolo scorso. Essa non è innata nell'uomo, ma viene piuttosto conquistata nella lotta contro le tradizioni storiche nelle quali l'uomo era finora cresciuto. I diritti dell'uomo non sono quindi un dono della natura, un dono della storia passata, ma il premio della battaglia contro l'accidentalità della nascita e i privilegi che la storia ha finora lasciato in eredità di generazione in generazione. Sono il risultato della formazione, e li può possedere solo colui che se li è conquistati e meritati

[...] può l'ebreo possedere realmente i diritti umani? Finché resta ebreo l'essenza limitata che ne fa un ebreo deve separarlo dai non ebrei e vincere sull'essenza umana che lo dovrebbe unire come uomo agli uomini. Con questa separazione egli dichiara che l'essenza particolare che fa di lui un ebreo è la sua vera e suprema essenza, dinanzi alla quale l'essenza dell'uomo deve piegarsi. Allo stesso modo il cristiano, in quanto cristiano, non può concedere i diritti umani (pp. 61-2).

L'uomo, secondo Bauer, deve sacrificare il "privilegio della fede" per poter ricevere i diritti universali dell'uomo. Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo, e cioè i diritti dell'uomo nella loro autentica forma, nella forma che possiedono presso i loro *scopritori*, i Nordamericani e i Francesi! In parte questi diritti dell'uomo sono diritti *politici*, diritti che vengono esercitati solo nella *comunità* con altri. La

partecipazione alla comunità, cioè alla comunità politica, alla *statualità*, costituisce il loro contenuto. Essi appartengono alla categoria della *libertà politica*, alla categoria dei *diritti del cittadino*, che, come abbiamo visto, non presuppongono assolutamente la soppressione conseguente e positiva della religione, e quindi neppure dell'ebraismo. Rimane da considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme* in quanto si distinguono dai *droits du citoyen*.

Fra questi diritti si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsivoglia culto. Il *privilegio della fede* viene espressamente riconosciuto o come *diritto dell'uomo*, o come la conseguenza di un diritto dell'uomo, della libertà.

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1791, art. 10: "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose". Nel titolo I della Costituzione del 1791 viene garantito come diritto dell'uomo: "La libertà di esercitare il *culto religioso* al quale aderisce". *Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc.*, 1793, annovera tra i diritti dell'uomo, art. 7: "Il libero esercizio dei culti". Anzi, in relazione al diritto di manifestare pubblicamente i propri pensieri e le proprie opinioni, di riunirsi, di praticare il proprio culto, è perfino detto: "La necessità di enunciare questi diritti presuppone o la presenza o il ricordo recente del dispotismo". Si confronti la Costituzione del 1795, titolo XIV, art. 354. *Costituzione della Pennsylvania*, art. 9, § 3: "Tutti gli uomini hanno ricevuto dalla natura l'imprescrittibile diritto di adorare l'onnipotente secondo l'ispirazione della propria coscienza, e nessuno può essere legalmente costretto ad aderire, a istituire o sostenere contro la sua volontà alcun culto o ministero religioso. In nessun caso l'autorità umana ha la potestà di intervenire nelle questioni di coscienza e di controllare le forze dell'anima". [...]

L'inconciabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto poco insita nel concetto dei diritti dell'uomo che il diritto di essere *religioso*, di essere in qualsiasi modo religioso, di praticare il culto della propria religione particolare, viene anzi espressamente annoverato tra i diritti dell'uomo. Il *privilegio della fede* è un *diritto universale dell'uomo*.

I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo, vengono in quanto tali distinti dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*? Nient'altro che il *membro della società civile*. Perché il *membro della società civile* viene chiamato "uomo", semplicemente uomo, perché i suoi diritti vengono chiamati *diritti dell'uomo*? Come spieghiamo questo fatto? A partire dal rapporto dello Stato politico con la società civile, a partire dall'essenza dell'emancipazione politica.

Anzitutto costatiamo il fatto che i cosiddetti *diritti dell'uomo*, i *droits de l'homme*, in quanto distinti dai *droits du citoyen*, non sono altro che i diritti del *membro della società civile*, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo

separato dall'uomo e dalla comunità. La costituzione più radicale, la Costituzione del 1793 può affermare:

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Articolo 2. Questi diritti ecc. (i diritti naturali e imprescrittibili) sono: l'*uguaglianza*, la *libertà*, la *sicurezza*, la *proprietà*.

In che consiste la *liberté*?

Articolo 6. "La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti degli altri", oppure, secondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri".

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi senza danneggiare gli altri è stabilito dalla legge, come il confine tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa. Perché secondo Bauer, l'ebreo è incapace di ricevere i diritti dell'uomo?

Finché resta ebreo, l'essenza limitata che fa di lui un ebreo deve separarlo dai non-ebrei e vincere sull'essenza umana che lo dovrebbe unire come uomo agli uomini.

Ma il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. È il *diritto a tale isolamento*, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato in se stesso.

L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla *proprietà privata*.

In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

Articolo 16. (Costituzione del 1793): "Il diritto di proprietà è quello che appartiene ad ogni cittadino di *godere* e *disporre a suo piacimento* (à son gré) dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (à son gré), senza considerare gli altri uomini, indipendentemente dalla società, del proprio patrimonio e di disporre di esso, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la propria *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà. Ma essa proclama innanzitutto il diritto dell'uomo

di godere e di disporre a suo piacimento dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, l'*égalité* e la *sûreté*. L'*égalité* qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della *liberté* sopra descritta, e cioè che ogni uomo viene ugualmente considerato come una tale monade che poggia su se stessa. La Costituzione del 1795 definisce così il concetto di questa uguaglianza, in conformità al suo significato:

Articolo 3. (Costituzione del 1795): "L'uguaglianza consiste nel fatto che la legge è uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca".

E la *sûreté*?

Articolo 8. (Costituzione del 1793): "La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società ad ognuno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà".

La *sicurezza* è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della *polizia*, secondo cui l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: "Lo Stato della necessità e dell'intelletto".

Col concetto di sicurezza la società civile non si leva al di sopra del suo egoismo. La sicurezza è piuttosto la *garanzia* del suo egoismo.

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato, sul suo arbitrio privato e isolato dalla comunità. Poiché in essi l'uomo è ben lungi dall'essere inteso come ente generico, la stessa vita di genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come la limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

È già piuttosto strano che un popolo, che, appunto, inizia appena a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i differenti membri del popolo e a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (Dichiarazione del 1791) il diritto dell'uomo egoista, isolato

dal suo simile e dalla comunità, e ribadisca addirittura questa proclamazione in un momento in cui soltanto il più eroico sacrificio può salvare la nazione, una proclamazione che viene quindi sovranamente richiesta in un momento in cui il sacrificio di tutti gli interessi della società civile dev'essere posto all'ordine del giorno e l'egoismo dev'essere punito come un delitto (Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc. del 1793). Questa circostanza diventa ancora più strana se consideriamo che la qualità del cittadino e la *comunità politica* vengono addirittura degradate dagli emancipatori politici a mero mezzo per preservare questi cosiddetti diritti dell'uomo, e che pertanto il *citoyen* viene considerato al servizio dell'*homme egoista*, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente collettivo viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene considerato l'uomo vero e proprio. [...]

Così, perfino nei momenti di florido entusiasmo giovanile, esaltato dalla furia degli eventi, la vita politica si dimostra essere un puro mezzo, il cui scopo è la vita della società civile. [...]

La *costituzione dello Stato politico* e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti [...] si compie in un *medesimo atto*. L'uomo, in quanto membro della società civile, l'uomo non *politico*, appare perciò necessariamente come l'uomo *naturale*. I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, dacché l'*attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo* e soltanto trovato della società dissolta, oggetto della certezza immediata, dunque oggetto *naturale*. [...] Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero e proprio*, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, perché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, l'uomo come persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo vero solo nella figura del *citoyen astratto*. [...]

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta.

**FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK (1899- 1992)
LEGGI, LEGISLAZIONE E LIBERTÀ (1982)**

La transizione da una concezione negativa della giustizia definita da regole di comportamento individuale, a una concezione "positiva" che impone alla società di provvedere affinché gli individui abbiano determinate cose, è spesso condizionata dall'enfasi posta sui diritti dell'individuo. Sembra che le istituzioni assistenziali abbiano prodotto tra la nuova generazione la sensazione di avere un diritto sulla "società" affinché questa fornisca loro certi beni particolari. Per quanto forte possa essere tale sentimento, la sua esistenza non dimostra che tale rivendicazione abbia qualcosa in comune con la giustizia, o che possa venire soddisfatta in una società libera.

Il termine "diritto" ha senso soltanto se ogni norma di mera condotta individuale crea un corrispondente diritto degli individui. Se tali norme delimitano la sfera individuale, l'individuo ha diritto a questa sfera e ha la comprensione e l'appoggio dei suoi simili quando la difende. Dove gli uomini hanno formato organizzazioni, quali il governo, per far applicare norme di condotta, l'individuo ha il diritto di pretendere giustizia dallo Stato, cioè il diritto di essere protetto e essere condannato per le violazioni.

Tali diritti possono tuttavia considerarsi pretese in nome della giustizia, o diritti, soltanto se rivolti a persone od organizzazioni (come il governo) che possono agire e che sono vincolati nelle proprie azioni a norme di mera condotta. Sono compresi i diritti su persone che hanno volontariamente contratto un obbligo, o tra persone collegate da circostanze speciali (come il rapporto tra genitori e figli). In tali circostanze le norme di giusta condotta conferiscono ad alcuni diritti, ad altri obblighi corrispondenti. Tuttavia le norme in quanto tali, in assenza di circostanze particolari a cui possano riferirsi, non possono conferire a nessuno un diritto a qualche cosa. Un bambino ha diritto ad essere nutrito, vestito e alloggiato perché i genitori o i tutori, o forse un'autorità particolare, hanno un dovere corrispondente. Non vi possono essere diritti astratti, determinati da una norma di condotta, senza che siano definite le circostanze particolari che determinano su chi grava l'obbligo corrispondente. Nessuno ha diritto ad un particolare stato di cose se non è dovere di qualcun altro assicurarli. Non si ha il diritto che le nostre case

non brucino o che i nostri prodotti o servizi trovino un acquirente, né che siano forniti particolari beni o servizi. La giustizia non impone ai nostri simili il dovere di prendersi cura di noi; a tale proposito, una rivendicazione può sussistere soltanto se si mantiene un'organizzazione appositamente designata. Non ha senso parlare di diritto ad una certa condizione, se nessuno ha il dovere, o forse persino il potere di cagionarla. Allo stesso modo non ha senso parlare di diritto come pretesa nei confronti di un ordine spontaneo, quale la società, se non si vuole implicare che qualcuno abbia il dovere di trasformare quel *cosmos* in un'organizzazione, e quindi assumersi il potere di controllarne i risultati.

Poiché tutti devono sostenere quell'organizzazione rappresentata dal governo, in virtù dei principi che determinano quest'organizzazione medesima tutti hanno diritti chiamati comunemente diritti politici. L'esistenza di un'organizzazione obbligatoria di governo e delle sue norme crea una pretesa in nome della giustizia a partecipare ai servizi forniti dal governo, e può persino giustificare la pretesa di partecipare su di una base egualitaria alla determinazione di quel che esso dovrebbe fare. Questo non fornisce però la base per rivendicare che il governo si prenda cura materialmente di tutti. In questo senso, non si è membri di un'organizzazione chiamata società perché la società che produce i mezzi per soddisfare la maggior parte dei nostri bisogni non è un'organizzazione diretta da una volontà cosciente, e non potrebbe produrre quello che fa, se lo fosse.

I venerabili diritti civili e politici inclusi nelle *Dichiarazioni* dei diritti costituiscono essenzialmente la richiesta che, per quanto il potere del governo sia esteso, esso sia comunque usato in modo giusto. Come si vedrà, tutti questi diritti sono applicazioni particolari della formula più generale (da cui potrebbero efficacemente essere sostituiti) secondo la quale nessuna coercizione dovrebbe essere usata se non per far osservare una norma generale applicabile ad un numero imprecisato di casi futuri. Sarebbe auspicabile che questi diritti divenissero veramente universali, nel senso che tutti i governi vi si sottomettano. Tuttavia, fino a quando i poteri dei vari governi saranno limitati, questi diritti non potranno imporre ai governi di cagionare un particolare stato di cose. Si può richiedere al governo di agire in modo giusto entro la sua sfera d'azione, ma non si può derivare dai diritti nessun potere positivo da attribuire al governo. Essi lasciano totalmente irrisolto il problema se l'organizzazione per la coercizione, chiamata governo, possa e debba essere usata secondo

giustizia per determinare la particolare posizione materiale dei diversi individui o gruppi.

Ai diritti negativi che sono unicamente un complemento alle norme che proteggono le sfere individuali, resi istituzionali dagli statuti delle organizzazioni di governo, e ai diritti positivi dei cittadini di partecipare alla direzione di questa organizzazione, si sono aggiunti recentemente nuovi diritti umani positivi "economici e sociali", per i quali si reclama una dignità uguale o superiore. Essi rivendicano benefici particolari a cui ogni essere umano si presume abbia diritto, senza indicare chi incorra nell'obbligo di provvedere a tali benefici, o attraverso quale processo questo debba essere fatto. Tuttavia tali diritti positivi richiedono come contropartita che si decida chi (persona o organizzazione) abbia il dovere di fornire ciò che gli altri devono avere. Naturalmente non ha senso descriverli come pretese nei confronti della "società", perché la "società" non può agire, pensare, valutare o "trattare" nessuno in modo particolare. Se bisogna esaudire tali richieste, l'ordine spontaneo chiamato società deve essere sostituito da un'organizzazione diretta razionalmente: il mercato come *cosmos* dovrebbe essere sostituito da una *taxis* in cui i membri dovrebbero fare ciò che è loro ordinato. Questi non potrebbero usare le proprie conoscenze per i propri fini ma dovrebbero seguire i piani designati dai loro governati per soddisfare le necessità prestabilite. Ne consegue che i vecchi diritti civili e i nuovi diritti sociali ed economici non possono essere raggiunti contemporaneamente, anzi sono di fatto incompatibili; i nuovi diritti non possono essere imposti per legge senza distruggere contemporaneamente quell'ordine liberale a cui tendono i vecchi diritti civili.

Il maggiore impulso alla nuova tendenza venne dalla proclamazione delle "quattro libertà" del presidente Franklin Roosevelt, cioè "la libertà dal bisogno", la "libertà dalla paura", oltre alle vecchie "libertà di pensiero" e "libertà di culto". Questa tendenza ha trovato la sua collocazione definitiva soltanto nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948. Questo documento è apertamente un tentativo di fondere i diritti della tradizione liberale occidentale con la concezione completamente diversa derivante dalla rivoluzione marxista russa. Vengono aggiunti alla lista dei diritti civili

¹ Il professor E. H. Carr, presidente del comitato di esperti dell'UNESCO, spiega che "Se la nuova dichiarazione dei diritti dell'uomo deve includere misure per i servizi sociali, per il mantenimento di bambini e anziani, minorati e disoccupati, è

classici, enumerati nei primi ventun articoli, sette ulteriori garanzie intese ad esprimere i nuovi diritti sociali ed economici. In queste clausole addizionali, "ad ognuno, in quanto membro della società", è assicurato il soddisfacimento di richieste positive di benefici particolari, senza imporre contemporaneamente a qualcuno il dovere o l'onere di fornirli. Inoltre il documento non definisce questi diritti in modo che un tribunale possa determinare quale sia il loro contenuto in casi particolari. Qual è ad esempio il significato giuridico dell'affermazione che ognuno "ha diritto di realizzare [...] i diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità e al libero sviluppo della sua personalità (art. 22)? Contro chi "ognuno" ha il diritto a "condizioni di lavoro giuste e favorevoli (art. 23 [3]) e a "un impiego giusto e favorevole" (art. 23 [1])? Quali sono le conseguenze dell'esigenza che ognuno abbia diritto a "partecipare liberamente alla vita culturale della comunità e a condividere i progressi scientifici e i loro vantaggi" (art. 27 [1])? Si dice che "Ognuno ha diritto ad un ordine sociale e internazionale in cui i diritti e le libertà espressi nella presente Dichiarazione siano appieno realizzati"(art. 28) - sull'assunto apparente che non solo sia possibile ma che esista effettivamente un metodo conosciuto con cui soddisfare queste richieste per tutti gli uomini.

È evidente che tutti questi "diritti" si basano sull'interpretazione della società come organizzazione costituita deliberatamente, dalla quale ognuno riceve un'occupazione. Non possono essere universalizzati all'interno del sistema di norme di mera condotta basate sulla concezione della responsabilità individuale, perché richiedono che l'intera società sia convertita in un'unica organizzazione, cioè resa totalitaria nel vero senso del termine. Si è visto come le norme di mera condotta che si applicano a tutti indiscriminatamente ma non subordinano nessuno agli ordini di un superiore non possano mai determinare a chi debbano appartenere beni particolari. Non possono mai avere la forma di "ognuno deve avere questo o quello". In una società libera, ciò che l'individuo ottiene dipende in una certa misura da circostanze particolari che nessuno può prevedere e che nessuno ha il potere di determinare. Quindi le norme di mera condotta non possono mai conferire a nessuna persona in quanto tale (distinta dai membri di una particolare organizzazione) il diritto a cose particolari; possono soltanto cagionare opportunità per acquisire tali diritti.

chiaro che nessuna società potrà garantire il godimento di tali diritti a meno che a sua volta essa non abbia il diritto di usare e di dirigere la capacità degli individui che ne godono!"

Apparentemente sembra che gli autori di tale Dichiarazione non presero nemmeno in considerazione il fatto che non tutti sono membri di un'organizzazione a cui può essere garantito il diritto a "una remunerazione giusta e favorevole che includa limitazioni ragionevoli di orario e vacanze periodiche pagate" (art. 24). Il concetto di "diritto universale" che assicura al contadino, all'eschimese e forse anche all'abominevole uomo delle nevi "vacanze periodiche pagate" mostra l'assurdità del tutto. Persino un briciolo di buon senso avrebbe potuto suggerire agli autori di questo documento che ciò che decretavano come diritti universali era, al momento presente e per ogni prevedibile futuro, assolutamente impossibile da raggiungere. Proclamarli solennemente diritti significava giocare in modo irresponsabile con il concetto di "diritto", fatto che può comportare soltanto il venir meno del rispetto per esso.

L'intero documento è redatto in quell'idioma da organizzazione tipico delle dichiarazioni dei leaders sindacali o dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, che riflette un atteggiamento condiviso da impiegati, funzionari pubblici, e uomini dell'organizzazione delle grandi società, ma che non è assolutamente coerente con i principi su cui si basa l'ordine della Grande società. Se il documento fosse unicamente il prodotto di un gruppo internazionale di filosofi sociali (come era in origine) costituirebbe soltanto una prova, alquanto irritante, della profonda influenza del modo di pensare dell'organizzazione sul pensiero di questi filosofi sociali e di quanto essi siano divenuti totalmente estranei agli ideali fondamentali di una società libera. Ma l'esser accettato da parte di un insieme di statisti presumibilmente responsabili, seriamente preoccupati della creazione di un ordine pacifico internazionale, dà adito ad una apprensione ben maggiore.

Il modo di pensare dell'organizzazione, che è in larga misura risultato dell'influenza del costruttivismo razionalistico di Platone e dei suoi seguaci, è stato a lungo il vizio assillante dei filosofi sociali. Forse non dovrebbe sorprendere che i filosofi accademici, nelle loro vite tranquille come membri di un'organizzazione, abbiano perduto la comprensione delle forze che tengono unita la Grande società e immaginando di essere filosofi-re platonici propongano una riorganizzazione della società lungo linee totalitarie. Se fosse vero, come ci viene detto, che i diritti sociali ed economici della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, sono oggi "accettati dalla maggioranza dei moralisti americani e britannici", questo indicherebbe unicamente la mancanza di acume critico da parte di questi

pensatori. Tuttavia, lo spettacolo dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite che proclama solennemente che *ogni* individuo (!) "tenendo costantemente presente questa Dichiarazione"(!) debba lottare per assicurare l'osservanza universale di quei diritti umani, sarebbe soltanto comico, se le illusioni create non fossero profondamente tragiche. Vedere l'autorità più vasta che l'uomo abbia fino ad ora creato minare il rispetto che dovrebbe spettarle, favorendo il pregiudizio ingenuo che si possa creare qualsiasi stato di cose ritenuto auspicabile semplicemente decretando la sua esistenza, indulgendo nell'autoillusione di poter beneficiare dell'ordine spontaneo della società e al tempo stesso modellarlo a nostro piacimento, è più che semplicemente tragico.

Il fatto fondamentale non considerato da queste illusioni è che la disponibilità di tutti quei benefici di cui vogliamo che goda quanta più gente possibile dipende da questa medesima gente che utilizza le migliori conoscenze per produrli. Stabilire diritti legalmente sanzionabili legati ai benefici è ben diverso dal produrli. Se si desidera che tutti stiano meglio, ci si avvicinerà allo scopo non con l'ordinarlo per legge o dando ad ognuno un titolo giuridico su ciò che si ritiene egli debba avere, ma incentivando tutti a fare tutto quel che è loro possibile, e che andrà a beneficio di altri. Parlare di diritti quando sono in gioco esclusivamente aspirazioni che soltanto un sistema consciamente diretto può soddisfare, non soltanto svia l'attenzione dalle determinanti effettive di quella ricchezza che si vorrebbe per tutti, ma anche svilisce il termine "diritto", il cui vero significato è molto importante preservare se si vuole mantenere una società libera.