

Campi del sapere/Feltrinelli

Isaiah Berlin

Quattro saggi  
sulla libertà

le "il potere corrompe o avvelena", oppure "l'uomo è un animale politico", o "*Der Mensch ist was er isst*".

<sup>25</sup> Non intendo suggerire che altre "scienze" – ad esempio la "scienza politica" o l'antropologia sociale – si siano comportate molto meglio per quanto riguarda l'individuazione di leggi; ma le loro pretese sono molto più modeste.

<sup>26</sup> Come pure i nuovi metodi di controllo della validità delle vecchie conclusioni.

<sup>27</sup> Si veda l'Introduzione, p. 10.

<sup>28</sup> "La storia ci ha preso per la gola", si riferisce che abbia esclamato Mussolini quando seppe che gli Alleati erano sbarcati in Sicilia. Contro gli uomini si poteva combattere, ma una volta che la "Storia" in persona aveva levato le armi contro di lui, ogni resistenza era vana.

<sup>29</sup> "Ciò che è irresistibile," si dice che abbia osservato una volta Justice Brandeis, "è spesso solo ciò a cui non si è resistito."

## Due concetti di libertà<sup>1</sup> 1958

Se gli uomini non si fossero mai trovati in disaccordo sui fini della vita, se i nostri antenati se ne fossero restati indisturbati nel giardino dell'Eden, gli studi ai quali è dedicata la cattedra Chichele di teoria sociale e politica difficilmente avrebbero potuto essere concepiti. Perché questi studi nascono dalla discordia e su di essa prosperano. Si potrebbe mettere in dubbio questa affermazione sostenendo che persino in una società di anarchici che vivessero da santi, nella quale non può aver luogo nessun conflitto circa i fini ultimi, i problemi politici potrebbero comunque darsi, ad esempio in materia costituzionale o legislativa. Ma questa obiezione si basa su un errore. Dove ci sia accordo sui fini, le uniche questioni aperte riguardano i mezzi e non sono quindi politiche, vale a dire che possono essere risolte da parte di esperti o di macchine, come le controversie tra ingegneri o tra medici. Ecco perché coloro che ripongono la propria fede in qualche immenso fenomeno di trasformazione del mondo, come il trionfo finale della ragione o della rivoluzione proletaria, devono per forza credere che tutti i problemi politici e morali siano con ciò stesso trasformati in problemi tecnologici. È questo il significato della famosa frase di Saint-Simon a proposito della "sostituzione del governo delle persone con l'amministrazione delle cose" e delle profezie marxiste sulla scomparsa dello stato e l'inizio della vera e propria storia dell'umanità. Questa visione è definita utopistica da coloro per i quali la speculazione intorno a tale condizione di perfetta armonia sociale è solo il gioco di una fantasia oziosa. Tuttavia, si potrebbe forse per-

donare oggi un marziano che, visitando una qualsiasi università britannica o americana, sostenesse di aver avuto l'impressione che i membri di questa istituzione vivano in qualcosa di molto simile a questo stato innocente ed idilliaco, a giudicare dall'attenzione che viene seriamente dedicata ai problemi fondamentali della politica da parte dei filosofi di professione.

Eppure questa situazione è insieme sorprendente e pericolosa. Sorprendente perché non è esistito forse nessun altro periodo della storia moderna in cui il fanatismo di alcune dottrine politiche e sociali abbia alterato, o addirittura sconvolto violentemente, le idee e persino la vita di un così gran numero di esseri umani, sia in Oriente che in Occidente. Pericoloso perché le idee, quando sono trascurate da coloro che dovrebbero occuparsene e cioè da coloro che sono stati educati a pensare criticamente sulle idee, possono acquistare a volte un impeto incontrollato e un potere irresistibile sulle masse, le quali rischiano di diventare troppo violente perché la critica razionale abbia qualche effetto su di esse. Più di cent'anni fa, il poeta tedesco Heine ammonì i Francesi a non sottovalutare il potere delle idee: i concetti filosofici allevati nella quiete dello studio di un professore possono distruggere una civiltà. Egli parlò della *Critica della ragion pura* di Kant come della spada con cui il deismo europeo era stato decapitato e descrisse le opere di Rousseau come l'arma insanguinata che, nelle mani di Robespierre, aveva distrutto il vecchio regime; e profetizzò che la fede romantica di Fichte e di Schelling un giorno sarebbe stata rivolta, con effetti terribili, contro la cultura liberale dell'Occidente dai loro fanatici seguaci tedeschi. I fatti non hanno smentito del tutto questa predizione; ma se i professori possono davvero brandire questo fatale potere, non potrebbe darsi allora che solo degli altri professori o per lo meno degli altri pensatori (e non i governi o i comitati del Congresso), possano disarmarli da soli?

I nostri filosofi sembrano stranamente inconsapevoli di questi effetti devastanti delle loro attività. Può darsi che, intossicati dai loro straordinari risultati in campi più astratti, i migliori tra essi guardino con sufficienza un campo in cui è meno probabile che si facciano delle scoperte radicali e in cui difficilmente viene premiato il talento per l'analisi minuta. Eppure, nonostante tutti gli sforzi che una cieca pedanteria scolastica ha fatto per separarle, la politica è rimasta indissolubilmente legata a ogni altra forma di indagine filosofica. Trascurare il campo del pensiero politi-

co perché la sua materia instabile, dai contorni imprecisi, non si lascia afferrare con i concetti fissi, i modelli astratti e gli eleganti strumenti adatti alla logica e all'analisi linguistica – pretendere un'unità metodologica in filosofia ed eliminare tutto ciò che il metodo non può adeguatamente dominare – questo significa semplicemente accontentare a rimanere alla mercé di credenze politiche primitive e acritiche. Soltanto un materialismo storico molto volgare nega il potere delle idee e afferma che gli ideali sono i semplici interessi materiali camuffati. Può darsi che senza la pressione delle forze sociali le idee politiche nascano morte: quello che è certo comunque è che queste forze restano cieche e senza una direzione se non si rivestono di idee.

Anche ai nostri giorni questa verità non è sfuggita a tutti i docenti di Oxford. Il primo titolare di questa cattedra ha prodotto un impatto così forte sul mondo in cui è vissuto, proprio perché ha colto l'importanza delle idee politiche nella teoria e nella pratica ed ha dedicato la vita ad analizzarle e diffonderle. Il nome di Douglas Cole è noto ovunque si abbiano a cuore le questioni politiche e sociali. La sua fama si estende ben oltre i confini di questa università o di questo paese. Pensatore politico di assoluta indipendenza, onestà e coraggio, scrittore e oratore di straordinaria lucidità ed eloquenza, poeta e romanziere, eccezionalmente dotato come insegnante e *animateur des idées*, egli è prima di tutto un uomo che ha dedicato la vita all'impavida affermazione di principi non sempre popolari e alla difesa ferma e appassionata della giustizia e della verità, spesso in circostanze assai difficili e scoraggianti. Tali sono le qualità per cui questo socialista inglese, tanto generoso e pieno di immaginazione, è oggi soprattutto conosciuto nel mondo. Il fatto più notevole, e forse il più caratteristico, è che egli ha raggiunto questa posizione pubblica senza sacrificare la sua naturale umanità, la sua spontaneità, l'inesauribile bontà e soprattutto la sua profonda e scrupolosa devozione – una devozione consolidata da una cultura multiforme e da una memoria leggendaria – alla sua vocazione di insegnante per chiunque volesse imparare. È per me motivo di profondo piacere e di orgoglio tentare di registrare i sentimenti che io e molti altri nutriamo verso questo grande personaggio di Oxford, il cui carattere morale e intellettuale è una ricchezza per il suo paese e per la causa della giustizia e dell'eguaglianza tra gli uomini in ogni luogo.

È direttamente da lui, almeno altrettanto che attraverso i suoi scritti, che molti della mia generazione a Oxford han-

no appreso che la teoria politica è un settore della filosofia morale, che ha inizio con la scoperta o l'applicazione di nozioni morali alla sfera delle relazioni politiche. Con ciò non voglio dire, come penso che abbiano creduto alcuni filosofi idealisti, che tutti i movimenti storici e i conflitti tra esseri umani siano riducibili a movimenti o conflitti d'idee o di forze spirituali, e nemmeno che ne siano gli effetti (o gli aspetti). Quello che intendo – e penso che il professor Cole non sarebbe in disaccordo – è che per capire questi movimenti e questi conflitti bisogna soprattutto capire le idee o l'atteggiamento verso la vita a essi sottesi, che soli rendono tali movimenti parte della storia umana e non meri eventi naturali. I termini, le nozioni e gli atti politici non sono intelligibili se non nel contesto delle questioni che dividono le persone che ne fanno uso. Di conseguenza i nostri stessi atteggiamenti e le nostre attività rimarranno oscuri a noi stessi se non capiremo le questioni dominanti del mondo a noi proprio. La più importante di queste è la guerra aperta che si sta combattendo tra due sistemi di idee, che danno risposte diverse e conflittuali a quella che è stata per lungo tempo la questione centrale della politica: la questione dell'ubbidienza e della coercizione. "Perché dovrei io (o chiunque altro) ubbidire ad altri?", "Perché non dovrei vivere come voglio?", "Devo ubbidire?", "Se disubbidisco, posso essere costretto? Da chi e in qual misura e in nome di che cosa e a che scopo?"

Oggi nel mondo si sostengono opinioni discordanti in merito alla questione dei limiti ammissibili della coercizione e ciascuna di esse pretende di avere un enorme numero di seguaci. Perciò credo che ogni singolo aspetto del problema sia degno di essere preso in esame.

## I.

Costringere un uomo vuol dire privarlo della libertà – libertà da che cosa? Quasi tutti i moralisti nella storia umana hanno innalzato lodi alla libertà. Il significato di questo termine, come quello di felicità e di bontà, di natura e di realtà, è così poroso che non c'è praticamente interpretazione che non consenta. Non mi prefiggo di discutere né la storia né i duecento e più sensi di questo termine proteiforme, che sono stati registrati dagli storici delle idee. Mi propongo di esaminare non più di due di questi sensi. Ma si tratta

di quelli centrali, che hanno dietro di sé una grande parte della storia umana passata e, oserei dire, anche di quella futura. Il primo di questi due significati politici di libertà (userò indifferentemente i due termini di *freedom* e *liberty*), che chiamerò, seguendo una lunga tradizione, il senso "negativo", è quello a cui ci si riferisce nel rispondere alla domanda: "Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – di fare o di essere ciò che è capace di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone?" Il secondo, che chiamerò il senso positivo, è quello che interviene nella risposta alla domanda "Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o ad essere, questo invece di quello?" Le due domande sono chiaramente diverse, sebbene le risposte possano sovrapporsi.

### *La nozione di libertà "negativa"*

Normalmente si ritiene che io sia libero nella misura in cui nessun individuo o società di individui interferisce con la mia attività. In questo senso la libertà politica è semplicemente l'area entro cui una persona può agire senza essere ostacolata da altri. Nella misura in cui mi si impedisce di fare qualcosa che altrimenti potrei fare, io non sono libero; se quest'area viene ridotta oltre un certo limite minimo, si può dire che io sia coartato o forse ridotto in schiavitù. Non si può tuttavia usare il termine di coartazione per qualsiasi forma di incapacità. Se affermo di essere incapace di saltare più in alto di dieci piedi o di non saper leggere perché sono cieco o di non riuscire a capire le pagine più oscure di Hegel, sarebbe un'eccezione dire che in questo io sono coartato o schiavizzato. La coartazione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui potrei altrimenti agire. Si può parlare di mancanza di libertà politica soltanto se si è ostacolati da altri nel raggiungimento di un obiettivo.<sup>2</sup> La semplice incapacità di raggiungere un obiettivo non può essere definita mancanza di libertà politica.<sup>3</sup> Questo risulta evidente dall'uso di espressioni moderne come "libertà economica" e il suo opposto, la "schiavitù economica". Si sostiene, ed è molto plausibile, che se un uomo è troppo povero per permettersi qualcosa che non è legalmente proibito – una pagnotta, un viaggio intorno al mondo, un ricorso in tribunale – egli è altrettanto poco libero di averlo che se gli fosse vietato per

legge. Se la mia povertà fosse una sorta di malattia che m'impedisce di comperare il pane o di pagare il viaggio intorno al mondo o di far ascoltare le mie ragioni, così come la claudicanza m'impedisce di correre, non sarebbe naturale descrivere questa incapacità come mancanza di libertà, tanto meno di libertà politica. È solo perché credo che questa mia incapacità di ottenere una certa cosa sia dovuta al fatto che altri esseri umani hanno disposto le cose in maniera tale che mi sia impedito di avere abbastanza denaro per pagarmela, mentre altri non sono in questa condizione, che io penso di essere vittima di coartazione o di una schiavitù. In altre parole, quest'uso del termine dipende da una particolare teoria sociale ed economica circa le cause della mia povertà o debolezza. Se la mia mancanza di mezzi materiali non è dovuta a una mancanza di capacità fisica o mentale, allora comincio a parlare di privazione della libertà (e non semplicemente di povertà) solo se accetto una simile teoria.<sup>4</sup> Se oltretutto credo di essere tenuto nell'indigenza da uno specifico ordinamento che ritengo ingiusto o parziale, parlo di schiavitù o di oppressione economica. "Non ci infuriamo per la natura delle cose, ma solo per la cattiva volontà", diceva Rousseau. Il criterio dell'oppressione è la parte che io credo altri esseri umani abbiano nel frustrare i miei desideri, direttamente o indirettamente, con o senza intenzione. Per libertà, in questo senso, intendo il non subire interferenze da parte di altri. Più ampia è l'area di non-interferenza, più grande è la mia libertà.

È questo che intendevano i filosofi politici classici inglesi quando usavano questo termine.<sup>5</sup> Essi dissentivano tra loro su quanto dovesse essere ampia l'area di non interferenza. Supponevano che, stando così le cose, non potesse essere illimitata, perché altrimenti si produrrebbe una situazione in cui ognuno potrebbe interferire con chiunque altro senza alcun limite e questa sorta di libertà "naturale" porterebbe al caos sociale in cui non sarebbero soddisfatte le necessità fondamentali dell'uomo oppure le libertà dei più deboli sarebbero cancellate dai più forti. Poiché avvertivano che i propositi e le attività umane non si armonizzano automaticamente gli uni con le altre, e poiché (qualunque fossero le loro dottrine ufficiali) attribuivano un grande valore ad altri obiettivi, come la giustizia, la felicità, la cultura, la sicurezza o diversi gradi di uguaglianza, essi erano pronti a ridurre la libertà nell'interesse di altri valori e anzi della libertà stessa. Senza di ciò, sarebbe stato impossibile creare quel tipo di associazione che pensavano

fosse desiderabile. Di conseguenza questi pensatori assumevano che l'area in cui l'azione umana è libera debba essere limitata per legge. Ma ugualmente assumevano, e in particolare lo assumevano i pensatori come Locke e Mill in Inghilterra, Constant e Tocqueville in Francia, che debba esistere una certa area minima di libertà personale da non violarsi per nessuna ragione: se fosse calpestata, l'individuo si troverebbe in uno spazio troppo stretto persino per uno sviluppo minimale delle sue facoltà naturali, che sole rendono possibile perseguire, o anche soltanto concepire, le varie mete che gli uomini ritengono buone, giuste o sacre. Si tratta dunque di segnare un confine tra l'area della vita privata e quella dell'autorità pubblica. Dove esso vada tracciato, è materia di discussione, anzi di trattativa. Gli uomini sono largamente interdipendenti e l'attività di nessuno è così completamente privata da non ostacolare in qualche modo la vita altrui. "La libertà del luccio è la morte per il pesciolino": la libertà di alcuni deve dipendere dalla limitazione di altri. "La libertà per un accademico di Oxford," come qualcun altro notoriamente ha aggiunto, "è qualcosa di molto diverso dalla libertà per un contadino egiziano."

Questa affermazione trae la sua forza da qualcosa di vero e di importante a un tempo, ma in sé resta un esempio di ciarlataneria politica. È vero che offrire diritti politici e salvaguardia contro l'intervento dello stato a persone che si trovano seminude, analfabete, denutrite e malate, è prendersi gioco della loro condizione: esse hanno bisogno di assistenza medica o di istruzione prima di essere in grado di capire, o di usare, una maggiore libertà. Che cosa significa la libertà per coloro che non possono farne uso? Qual è il suo valore, se non vi sono condizioni adeguate per usarne? Prima le cose che vengono per prime: ci sono situazioni, come affermò uno scrittore radicale russo dell'Ottocento, in cui le scarpe valgono di più delle opere di Shakespeare; non per tutti la libertà individuale è la prima necessità. Perché la libertà non è semplicemente assenza di qualsivoglia frustrazione; in questo modo si verrebbe ad estendere il significato del termine fino a fargli significare troppo o troppo poco. Il contadino egiziano ha bisogno di vestiti o di medicine prima e di più che di libertà personale, ma quel minimo di libertà di cui ha bisogno oggi e la maggior libertà di cui può aver bisogno domani, non è una specie di libertà che gli sia peculiare, ma è identica a quella dei professori, degli artisti e dei milionari.

Ciò che turba la coscienza dei liberali dell'Occidente

non è, io credo, la convinzione che la libertà che gli uomini perseguono differisce a seconda della loro condizione sociale o economica, bensì che la minoranza che la possiede l'ha ottenuta sfruttando o per lo meno distogliendo lo sguardo dalla vasta maggioranza che non la possiede. Essi pensano, e hanno ragione, che se la libertà individuale è un fine ultimo per gli esseri umani, nessuno dovrebbe esserne privato da altri; meno che mai alcuni potrebbero goderne a spese di altri. Uguaglianza della libertà; non fare agli altri ciò che non vorrei fosse fatto a me; pagare il mio debito a coloro che soli hanno reso possibile la mia libertà o prosperità o istruzione; giustizia, nel senso più semplice e universale del termine: ecco i fondamenti della moralità liberale. La libertà non è l'unico fine dell'uomo. Posso dire, come il critico russo Belinsky, che se altri devono esserne privi – se i miei fratelli devono rimanere nella povertà, nello squallore e in catene – allora non la voglio per me, la rifiuto senza esitazione e preferisco infinitamente condividere il loro destino. Ma non si ottiene niente confondendo i termini della questione. Per evitare l'evidente disuguaglianza o la miseria diffusa sono pronto a sacrificare parte della mia libertà o addirittura tutta: posso farlo volentieri e liberamente: ma è la libertà a cui sto rinunciando per amore della giustizia o dell'uguaglianza o per amore dei miei simili. Sarei tormentato dalla colpa, e giustamente, se non fossi disposto, in certi casi, a fare questo sacrificio. Ma un sacrificio non incrementa ciò che viene sacrificato, cioè la libertà, per quanto sia grande la sua necessità morale o il compenso per esso. Ogni cosa è quello che è: la libertà è la libertà e non l'uguaglianza, l'imparzialità, la giustizia, la cultura, la felicità umana o una coscienza tranquilla. Se la mia libertà o quella della mia classe o nazione dipende dall'infelicità di molti altri esseri umani, il sistema che promuove questo è ingiusto e immorale. Ma ha luogo una perdita assoluta di libertà se limito o perdo la mia allo scopo di ridurre la vergogna di questa disuguaglianza, senza con ciò aumentare materialmente la libertà individuale degli altri. Ciò potrebbe essere compensato da un guadagno in termini di giustizia, di felicità o di pace, ma la perdita resta ed è solo una confusione di valori dire che, anche se la mia libertà "liberale" e individuale è spazzata via, qualche altro tipo di libertà – "sociale" o "economica" – è invece aumentata. Eppure rimane vero che a volte la libertà di alcuni deve essere limitata per assicurare quella di altri. In base a quale principio lo si può fare? Se la libertà è un valore sacro e intoccabile, un tal

principio non può esistere. L'una o l'altra di queste regole e principi conflittuali deve per forza venir meno, almeno in pratica: non sempre per ragioni che possano essere chiaramente stabilite e tanto meno generalizzate in forma di regole e massime universali. Eppure, un compromesso pratico lo si deve trovare.

I filosofi che hanno una visione ottimistica della natura umana e credono nella possibilità di armonizzare gli interessi umani, come Locke e Adam Smith e, in alcuni momenti, Mill, credono che l'armonia e il progresso sociali siano compatibili col riservare alla vita privata un ampio spazio che né allo stato né ad alcun'altra autorità dev'essere consentito di invadere. Hobbes e coloro che erano d'accordo con lui, specialmente i pensatori conservatori o reazionari, sostenevano che se si vuole impedire agli uomini di distruggersi l'un l'altro, facendo della vita sociale una giungla o un deserto, è necessario istituire maggiori salvaguardie, per tenerli a posto. E corrispondentemente Hobbes voleva allargare l'area del controllo centralizzato e restringere quella dell'individuo. Ma entrambe le parti erano d'accordo che qualche settore dell'esistenza umana dovesse restare indipendente dalla sfera del controllo sociale. Invadere quest'area riservata, per quanto piccola, sarebbe stata un'azione dispotica. Il più eloquente difensore della libertà e del privato, Benjamin Constant, che non aveva dimenticato la dittatura giacobina, proclamò che come minimo devono essere salvaguardate da ogni invadenza arbitraria la libertà di religione, d'opinione, d'espressione e di proprietà. Jefferson, Burke, Paine e Mill compilarono cataloghi diversi delle libertà individuali, ma il loro argomento per tenere a bada l'autorità è sostanzialmente lo stesso. Bisogna conservare uno spazio minimo di libertà personale per non "degradare o negare la nostra natura"; non possiamo rimanere assolutamente liberi e dobbiamo rinunciare a una parte della nostra libertà per conservare il resto. Ma una resa completa è autodistruttiva. Quale dev'essere dunque questo minimo? È quello a cui un uomo non può rinunciare senza violare l'essenza stessa della sua natura umana. Che cos'è quest'essenza, e quali standard comporta? Questo è sempre stato, e forse sarà sempre, materia di infinite discussioni. Ma qualunque sia il principio in base al quale si delimita l'area di non interferenza, sia quello della legge naturale o dei diritti naturali, o quello dell'utilità o i dettami dell'imperativo categorico, o la santità del contratto sociale o qualsiasi altro concetto con cui gli uomini hanno cercato di chiarire e di

giustificare le proprie convinzioni, la libertà in questo senso significa libertà "da": assenza d'interferenza al di là della frontiera, mutevole ma pur sempre riconoscibile. "L'unica libertà degna di questo nome è quella di perseguire il nostro proprio bene a modo nostro", ha detto il più famoso dei suoi difensori. Se è così, la coercizione è mai giustificata? Mill non aveva dubbi che lo fosse. Poiché la giustizia esige che tutti gli individui abbiano diritto a un minimo di libertà, tutti gli individui devono di necessità essere trattenuti, se è necessario con la forza, dal privarne chicchessia. Anzi, tutta la funzione della legge sta nel prevenire proprio queste collisioni: lo stato veniva così ridotto a quelle che Lassalle descriveva con disprezzo come le funzioni di un guardiano notturno o di un vigile urbano.

Perché per Mill la protezione della libertà individuale era così sacra? Nel suo famoso saggio egli afferma che, a meno che non si lasci che gli uomini vivano come vogliono "lungo la via che riguarda unicamente loro stessi", la civiltà non potrà progredire, la verità non verrà alla luce per mancanza di un libero mercato delle idee, non vi sarà spazio per la spontaneità, l'originalità, il genio, l'energia mentale, il coraggio morale. La società sarà frantumata sotto il peso della "mediocrità collettiva". Tutto ciò che è ricco e vario sarà frantumato sotto il peso delle consuetudini, dalla costante tendenza degli uomini al conformismo, che genera soltanto "capacità aride", esseri umani "tormentati e di mente ristretta", "rattrappiti e deformati". "L'affermazione di sé dei pagani è altrettanto valida della negazione di sé dei cristiani." "Tutti gli errori che un uomo può commettere per non voler ascoltare consigli o avvertimenti, sono di gran lunga controbilanciati dal male che deriva dal permettere ad altri di costringerlo a quello che essi pensano sia bene." La difesa della libertà consiste nell'obiettivo "negativo" di respingere l'interferenza. Minacciare di perseguire un uomo a meno che non si pieghi a una vita in cui non può esercitare nessuna scelta dei propri obiettivi; sbarrargli tutte le porte eccetto una, non importa quanto sia nobile la prospettiva su cui si apre e generose le motivazioni di coloro che lo fanno, significa commettere un peccato contro la verità che egli è un uomo, un essere con una propria vita da vivere. Questa è la libertà quale è stata concepita dai liberali dell'epoca moderna dai tempi di Erasmo (qualcuno direbbe dai tempi di Occam) fino ai giorni nostri. Da questa concezione individualistica dell'uomo, molto discussa, scaturiscono tutte le difese delle libertà civili e dei diritti indi-

viduali, tutte le proteste contro lo sfruttamento e l'umiliazione, contro la sopraffazione da parte della autorità pubblica e l'ipnosi di massa delle consuetudini e della propaganda organizzata.

Si possono osservare tre cose a proposito di questa posizione. Prima di tutto Mill confonde due idee distinte. La prima è quella per cui qualunque coercizione, in quanto frustra dei desideri umani, è come tale un male, anche se la si può applicare per prevenire altri mali peggiori; mentre la non-interferenza, che è l'opposto della coercizione, è come tale un bene, pur non essendo l'unico bene. Questa è la concezione "negativa" della libertà nella sua forma classica. La seconda idea è che gli uomini dovrebbero cercare di scoprire la verità o di sviluppare un certo tipo di personalità che Mill approva – critica, originale, dotata di fantasia, indipendente, non-conformista fino all'eccentricità e così via – e che la verità si può trovare e una personalità cosiffatta si può produrre soltanto in condizioni di libertà. Sono entrambe posizioni liberali, ma non sono identiche e il nesso tra loro è, nella migliore delle ipotesi, empirico. A nessuno verrebbe in mente di affermare che la verità o la libertà di autoespressione possano fiorire dove il dogma soffoca ogni pensiero. Tuttavia l'evidenza storica tende a mostrare (come in effetti sosteneva James Stephen nel suo formidabile attacco a Mill in *Libertà, uguaglianza, fraternità*) che l'integrità, l'amore della verità e il fiero individualismo fioriscono almeno altrettanto spesso nelle comunità severamente disciplinate, come ad esempio i calvinisti puritani della Scozia o della Nuova Inghilterra, o sotto una disciplina militare, quanto nelle società più tolleranti o indifferenti. Se questo è vero, va in pezzi l'argomento di Mill per la libertà come condizione necessaria per lo sviluppo del genio umano. Se i suoi due obiettivi si dimostrassero incompatibili, Mill si troverebbe di fronte a un crudele dilemma, anche a parte le ulteriori difficoltà causate dall'incompatibilità tra le sue dottrine e uno stretto utilitarismo, persino nella sua umana versione di esso.<sup>6</sup>

In secondo luogo, questa dottrina è relativamente moderna. Nel mondo antico pare che non ci sia praticamente nessuna discussione sulla libertà individuale come ideale politico consapevole (in quanto contrapposto alla sua esistenza attuale). Già Condorcet aveva osservato che l'idea dei diritti individuali era assente dalle concezioni giuridiche dei Romani e dei Greci; questo sembra valere anche per la civiltà ebraica, quella cinese e tutte le altre antiche civil-

tà che da allora hanno visto la luce.<sup>7</sup> Persino nella storia recente dell'Occidente la supremazia di questo ideale rappresenta l'eccezione piuttosto che la regola. La libertà, in questo senso, ha raramente rappresentato un grido di battaglia per le grandi masse dell'umanità. Il desiderio di non subire intromissioni, di essere lasciati a se stessi, è sempre stato un segno di alta civiltà, sia da parte degli individui che delle comunità. Il senso stesso della privacy, dell'area delle relazioni personali come di qualcosa di sacro in sé, deriva da una concezione della libertà che, pur con tutte le sue radici religiose, non risale più in là, nella sua forma sviluppata, del Rinascimento o della Riforma.<sup>8</sup> Eppure il suo declino segnerebbe la morte di una civiltà, di un'intera concezione morale.

Maggiore importanza riveste la terza caratteristica di questo concetto di libertà. E che la libertà in questo senso non è incompatibile con qualche forma di autocrazia, o comunque con l'assenza di autogoverno. In questo senso la libertà riguarda principalmente l'area del controllo, non la sua origine. Proprio come una democrazia può di fatto privare il singolo cittadino di moltissime libertà di cui egli potrebbe godere in altre forme di società, così è perfettamente concepibile che un despota orientato in senso liberale conceda ai suoi sudditi una larga misura di libertà personale. Il despota che concede ai suoi sudditi una vasta area di libertà può essere ingiusto, incoraggiare le più incredibili disuguaglianze, curarsi poco dell'ordine, della virtù o del sapere; ma purché non reprima la loro libertà o almeno la reprima meno di molti altri regimi, egli risponde alla descrizione di Mill.<sup>9</sup> In questo senso la libertà non è connessa, perlomeno a rigor di logica, alla democrazia o all'autogoverno. L'autogoverno può fornire globalmente una miglior garanzia di salvaguardia delle libertà civili rispetto ad altri regimi e come tale è stato difeso dal pensiero libertario. Ma non vi è nessuna connessione necessaria fra libertà individuale e principio democratico. La risposta alla domanda "Chi mi governa?" è logicamente distinta dalla domanda "Fino a che punto il governo interferisce con me?". È in questa differenza che consiste, in ultima analisi, il grande contrasto fra i due concetti di libertà negativa e libertà positiva.<sup>10</sup> Perché il senso "positivo" della libertà emerge se cerchiamo di rispondere non alla domanda: "Che cosa sono libero di fare o di essere?", ma "Da chi sono governato?" o "Chi deve dire che cosa devo e che cosa non devo essere o fare?" Il nesso tra democrazia e libertà individuale è molto

più labile di quanto sia apparso a molti difensori di entrambe. Il desiderio di essere governato da me stesso, o comunque di partecipare al processo con cui la mia vita deve essere controllata, può essere altrettanto profondo di quello di disporre di uno spazio libero di azione e forse è storicamente anteriore. Ma l'oggetto dei due desideri non è lo stesso. Anzi, la differenza è tale che ha portato in ultima analisi al grande conflitto di ideologie che domina il nostro tempo. Perché è questo – la concezione "positiva" della libertà: non libertà "da" ma libertà "di", di vivere un'unica forma prescritta di vita – che i seguaci della concezione "negativa" dipingono a volte come niente di più di uno specioso travestimento della brutale tirannide.

## II.

### *La nozione di libertà positiva*

Il senso "positivo" della parola "libertà" deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne di qualsiasi tipo. Voglio essere strumento dei miei stessi atti di volontà e non di quelli di altri. Voglio essere un soggetto, non un oggetto; voglio essere mosso da ragioni, da propositi consapevoli che siano proprio i miei e non da cause che mi riguardano, per così dire, solo dall'esterno. Voglio essere qualcuno, non nessuno; voglio essere un agente – uno che decide, non uno per cui si decide; che è autodiretto e non uno su cui agiscono la natura esterna e altri uomini, come se fossi una cosa, un animale o uno schiavo incapace di impersonare un ruolo umano e cioè di concepire degli obiettivi e una propria linea di condotta e di portarli a termine. Questo costituisce almeno una parte di ciò che intendo dicendo che sono razionale e che è la mia ragione a contraddistinguermi come essere umano dal resto del mondo. Soprattutto voglio essere consapevole di me stesso come essere che pensa, che vuole ed agisce ed è responsabile delle proprie scelte e capace di spiegarle facendo riferimento alle proprie idee e propositi. Mi sento libero nella misura in cui credo che questo sia vero e schiavo nella misura in cui sono costretto ad ammettere che non lo è.

La libertà che consiste nell'essere padroni di se stessi e quella che consiste nel non essere ostacolati nelle proprie scelte da altri possono sembrare superficialmente due concetti logicamente abbastanza vicini – nient'altro che due modi, uno positivo e l'altro negativo, di dire sostanzialmente la stessa cosa. Invece la nozione "positiva" e quella "negativa" di libertà si sono sviluppate storicamente in direzioni divergenti, non sempre per passaggi logicamente ineccepibili, finché alla fine sono entrate in conflitto diretto tra loro.

Un modo di chiarire questo punto è quello di considerare l'impeto autonomo che ha acquisito la metafora dell'essere padroni di se stessi, che inizialmente era forse abbastanza inoffensiva. "Io sono padrone di me stesso", "non sono schiavo di nessuno"; ma non potrei essere (come tendono a dire i platonici e gli hegeliani) schiavo della natura? O delle mie passioni "sfrenate"? Non sono forse queste specie diverse di uno stesso genere "schiavo" – alcune politiche o giuridiche, altre morali o spirituali? E gli uomini non hanno forse provato l'esperienza di liberarsi dalla schiavitù spirituale o dalla schiavitù della natura e non hanno forse colto, nel corso di questa esperienza, l'esistenza da un lato di un io che domina e dall'altro di qualcosa in loro che è portato a sottomettersi? Questo io che domina viene di volta in volta identificato con la ragione, con la propria "natura più alta", con quell'io che calcola e mira a ciò che a lungo andare lo soddisferà, col proprio io "reale", "ideale" o "autonomo", con la "parte migliore" di se stessi. Si contrappone poi a tutto ciò l'impulso irrazionale, il desiderio incontrollato, la natura "più bassa", la ricerca dei piaceri immediati, l'io "empirico" o "eteronomo" in balia di qualunque ventata di desiderio e di passione, che ha bisogno di essere disciplinato con rigore, se mai vuole erigersi in tutta la statura della sua "reale" natura. Al giorno d'oggi si possono rappresentare i due io come divisi da uno iato ancor più profondo; si può concepire l'io reale come qualcosa di più grande dell'individuo (nel senso corrente in cui si intende il termine), come il "tutto" sociale di cui l'individuo è un elemento o un aspetto: una tribù, una razza, una chiesa, uno stato, la grande società dei vivi dei morti e dei non ancora nati. Si identifica poi questa entità con il "vero" io che con l'imporre la sua singola volontà collettiva, "organica", ai propri "membri" recalcitranti, consegue la propria, e quindi la loro, "più alta" libertà. Spesso sono stati messi in luce i pericoli di impiegare metafore organiche per giustificare

la coartazione di alcuni da parte di altri, allo scopo di elevarli a un livello "più alto" di libertà. Ma quello che rende plausibile, se è plausibile, questo tipo di linguaggio è il fatto che riconosciamo che è possibile e a volte giustificabile coartare le persone in nome di qualche obiettivo (la giustizia o la salute pubblica, diciamo) che esse stesse perseguirebbero se fossero più illuminati, ma che di fatto non perseguono per cecità, ignoranza o corruzione. E questo mi rende facile concepire che io stesso costringo gli altri per il loro bene, per il loro interesse, non il mio. In questo caso sostengo di sapere meglio di quanto lo sappiano loro stessi ciò di cui hanno veramente bisogno. Ciò che questo comporta, tutt'al più, è che essi non dovrebbero oppormi resistenza, se fossero ragionevoli e saggi come me e se capissero, come li capisco io, quali sono i loro interessi. In realtà posso non fermarmi qui e pretendere molto di più. Posso dichiarare che essi in realtà mirano a qualcosa a cui coscientemente oppongono resistenza, nello stato di ottenebramento in cui si trovano, perché esiste dentro di loro un'entità occulta – la loro volontà razionale latente o la loro "vera" finalità – e questa entità, quantunque sia smentita da tutto ciò che essi manifestamente provano, fanno e dicono, è il loro io "reale", di cui il povero io empirico nello spazio e nel tempo può sapere ben poco, se non niente del tutto. Questo spirito più intimo sarebbe l'unico io le cui aspirazioni meritino di essere prese in considerazione.<sup>11</sup> Una volta che ho assunto questa posizione, sono in grado di ignorare i desideri attuali delle persone e delle società e di tiranneggiarli, opprimerli, torturarli in nome e per conto del loro io "reale", nella certezza che tutto ciò che rappresenta la vera finalità dell'uomo (la felicità, l'adempimento del dovere, la saggezza, una società giusta, la realizzazione di sé) deve essere la stessa identica cosa della sua libertà – la libera scelta dal suo "vero" io, ancorché sia spesso sommerso e inesperto.

Si è denunciato spesso questo paradosso. Una cosa è dire che so che cosa è bene per X, mentre lui stesso non lo sa, e che non tengo nemmeno conto dei suoi desideri nel suo stesso interesse; un'altra e molto diversa è dire che egli *eo ipso* l'ha scelto, certo non consapevolmente, non come egli appare nella sua vita di tutti i giorni, ma nel suo ruolo di io razionale – l'io "reale" che percepisce il bene e non può fare a meno di sceglierlo una volta che gli sia rivelato – di cui il suo io empirico può non saper nulla. Questa mostruosa personificazione, che consiste nell'identificare quello che X sceglie se egli fosse qualcosa che di fatto non è, o per-

lomeno non è ancora, e quello che in realtà X desidera e sceglie, è il nucleo di tutte le teorie politiche dell'autorealizzazione. Un conto è dire che mi si potrebbe costringere per il mio bene, che io sono troppo cieco per vedere: in certi casi questo potrebbe essere a mio vantaggio e in effetti potrebbe ampliare la portata della mia libertà. Tutt'altra cosa è dire che se è quello il mio bene, allora non sono costretto, perché l'ho voluto, che lo sappia o no e dunque sono libero (o "veramente" libero) anche se il mio povero corpo terreno e il mio spirito stolto lo rifiutano con forza e lottano disperatamente contro coloro che, sia pur animati da benevolenza nei miei confronti, cercano di impormelo.

Questa magica trasformazione, o piuttosto questo gioco di prestigio (per cui con tanta ragione William James derideva gli hegeliani) può indubbiamente venir eseguito altrettanto facilmente col concetto "negativo" di libertà e in questo caso l'io con cui non si dovrebbe interferire non è più l'individuo con le sue aspirazioni e necessità attuali, quali esse sono normalmente concepite, bensì l'uomo "reale" interiore, che si identifica col perseguimento di qualche meta ideale di cui l'io empirico non si sogna neppure. E come nel caso dell'io "positivamente" libero, si può gonfiare questa entità fino a farne un'entità sovrapersonale: uno stato, una classe, una nazione o lo stesso progresso della storia, considerata come un soggetto di attributi più "reale" dell'io empirico. Ma la concezione "positiva" della libertà come padronanza di sé, con la sua immagine di un uomo diviso, in lotta con se stesso, si è prestata più facilmente – è un dato di fatto storico e anche di dottrina e di pratica – a questa scissione in due della personalità: un controllore trascendente in posizione di dominio e una matassa empirica di desideri e passioni che dev'essere disciplinata e portata alla sottomissione. È questo fatto storico che ha avuto tanto peso. Questo dimostra – se fosse necessario dimostrare una verità così ovvia – che le concezioni della libertà derivano direttamente da altrettante posizioni su ciò che costituisce un io, una persona, un uomo. Basta manipolare a sufficienza la definizione di uomo per far assumere alla libertà il significato che vuole il manipolatore. La storia recente ha messo fin troppo in chiaro che non si tratta di una questione meramente accademica.

Le conseguenze che derivano dalla distinzione tra due io risulteranno ancora più evidenti se si considerano le due forme principali che ha assunto storicamente il desiderio di auto-dirigersi, di essere diretti cioè dal proprio io "vero": la

prima è quella dell'abnegazione di sé, allo scopo di conseguire l'indipendenza; la seconda è l'autorealizzazione o la totale identificazione di sé con un principio o un ideale specifico, per conseguire esattamente lo stesso scopo.

### III.

#### *La ritirata nella cittadella interiore*

Io sono in possesso della ragione e della volontà, concepisco i miei obiettivi e desidero perseguirli; se mi si impedisce di raggiungerli, non mi sento più padrone della situazione. Posso esserne impedito dalle leggi di natura, da accidenti, da attività umane o dalle conseguenze, spesso involontarie, delle istituzioni umane. Tali forze possono essere eccessive per me. Cosa devo fare per evitare di esserne schiacciato? Devo liberarmi dei desideri che so di non poter soddisfare. Voglio essere signore del mio regno, ma poiché la frontiera di questo è lunga e insicura, devo restringerlo per ridurre o eliminare l'area di vulnerabilità. Comincio desiderando la felicità, il potere, la conoscenza o il conseguimento di qualche oggetto specifico. Ma non riesco a esercitare un controllo. Scelgo di evitare la sconfitta e la frustrazione e decido quindi di non lottare per nulla che non possa essere sicuro di riuscire a ottenere. Mi decido a non desiderare quello che è irraggiungibile. Il tiranno minaccia di distruggere la mia proprietà, di imprigionarmi, di esiliare o mandare a morte coloro che amo. Ma io non mi sento più attaccato alla proprietà, non mi curo più se mi trovo in prigione o no e se ho ucciso dentro di me gli affetti naturali allora egli non può piegarmi al suo volere, poiché tutto ciò che rimane di me non è più soggetto a paure o desideri empirici. È come se avessi compiuto una ritirata strategica in una cittadella interiore – la mia ragione, la mia anima, il mio io "noumenico" – che né una cieca forza esterna né la malvagità umana, per quanto facciano, possono toccare. Mi sono ritirato in me stesso; qui, e soltanto qui, sono sicuro. È come se dovessi dire: "Sono ferito a una gamba. Ci sono due metodi per liberarmi del dolore. Uno è quello di guarire la ferita. Ma se la cura è troppo difficile o incerta, c'è un altro metodo: posso liberarmi della ferita amputandomi la gamba. Se mi esercito a non desiderare niente per cui sia indi-

spensabile il possesso della gamba, non ne sentirò la mancanza." Questa è l'autoemancipazione tradizionale degli asceti e dei quietisti, degli stoici e dei saggi buddisti, di uomini di diverse religioni o di nessuna, che hanno fuggito il mondo e hanno evitato il giogo della società o dell'opinione pubblica mediante qualche processo di deliberata metamorfosi che li ha resi capaci di non curarsi più di nessuno dei suoi valori e di rimanere, isolati e indipendenti, ai suoi margini, ormai invulnerabili alle sue armi.<sup>12</sup> Ogni isolazionismo politico, ogni autarchia economica, ogni forma di autonomia ha in sé qualche elemento di un tale atteggiamento. Posso eliminare gli ostacoli sul mio cammino abbandonando il cammino; mi ritiro entro la mia setta, la mia propria economia pianificata, il mio territorio deliberatamente isolato, dove non è necessario ascoltare le voci di fuori e nessuna forza esterna può avere effetto. Questa è una forma della ricerca della sicurezza, ma è stata anche chiamata ricerca della libertà o dell'indipendenza personale o nazionale.

Non c'è una grandissima distanza tra questa dottrina, in quanto si applichi agli individui, e le concezioni di coloro che come Kant identificano la libertà non certo con l'eliminazione dei desideri, bensì con l'opporre ad essi resistenza e controllarli. Identifico me stesso con il controllore e sfuggo così alla schiavitù di colui che è controllato. Sono libero perché, e nella misura in cui, sono autonomo. Obbedisco alle leggi, ma sono io che le ho imposte o le ho ritrovate nel mio proprio io non costretto. La libertà è obbedienza, ma "obbedienza ad una legge che prescriviamo a noi stessi" e nessuno può rendere se stesso schiavo. L'eteronomia è la dipendenza da fattori esterni, la possibilità di essere un giocattolo nelle mani del mondo esterno che non riesco a controllare pienamente e che *pro tanto* mi controlla e "mi rende schiavo". Sono libero solo nella misura in cui la mia persona non è ostacolata da nulla che obbedisca a forze sulle quali non ho controllo; e dunque, dato che non posso controllare le leggi della natura, la mia libera attività deve elevarsi *ex hypothesi* al di sopra del mondo empirico della causalità. Non è questo il luogo per discutere la validità di questa dottrina antica e famosa: vorrei solo osservare che le nozioni correlate di libertà come resistenza a (o fuga da) desideri irrealizzabili, e libertà come indipendenza dalla sfera della causalità, hanno avuto un ruolo centrale nella politica non meno che nell'etica.

Infatti, se l'essenza dell'uomo è quella di essere un'enti-

tà autonoma – autore di valori e di fini in sé, la cui autorità ultima consiste precisamente nel fatto che sono volati liberamente – allora non c'è nulla di peggio che trattarlo come se non fosse autonomo e fosse invece un oggetto naturale su cui agiscono influenze causali, una creatura alla mercé di stimoli esterni, le cui scelte possono essere manipolate da chi la domina, vuoi con la minaccia della forza, vuoi con l'offerta di ricompense. Trattare in questo modo gli uomini vuol dire trattarli come se non potessero determinare se stessi. "Nessuno può obbligarmi a essere felice a modo suo" diceva Kant. "Il paternalismo è il più grande dispotismo che si possa immaginare." E questo perché vuol dire trattarli come se non fossero liberi, come se invece fossero per me, benevolo riformatore, materiale umano da plasmare in conformità allo scopo da me, e non da loro, liberamente scelto. Ovviamente è proprio questa la condotta che raccomandavano i primi utilitaristi. Helvétius (come Bentham) credeva non che si dovesse opporre resistenza alla tendenza dell'uomo ad essere schiavo delle proprie passioni, ma che la si dovesse usare. Essi avrebbero voluto far balenare davanti agli uomini ricompense e punizioni – la più acuta forma possibile di eteronomia – se fosse stato possibile con tali mezzi rendere più felici gli "schiavi".<sup>13</sup> Manipolare gli uomini, tuttavia, e spingerli verso dei traguardi che tu, il riformatore sociale, riesci a vedere, a differenza di loro, significa negare la loro essenza umana, trattarli come oggetti senza una propria volontà e dunque degradarli. Ecco perché mentir loro o ingannarli, cioè usarli come strumenti per i fini che io, e non loro, mi sono prefisso autonomamente, vuol dire in realtà considerarli subumani, comportarsi come se i loro fini fossero meno fondamentali e meno sacri dei miei, anche se lo faccio nel loro interesse. In nome di che cosa potrei mai essere assolto se li costringo a fare qualcosa che non hanno voluto o a cui non hanno acconsentito? Soltanto in nome di un valore più alto di loro. Ma se, come sosteneva Kant, tutti i valori sono resi tali soltanto dalla libera azione dell'uomo, e possono essere detti valori solo nella misura in cui lo sono, non può esistere valore più alto dell'individuo. Perciò far questo significa coartarli in nome di qualcosa di meno fondamentale di loro stessi, cioè piegarli al mio volere o alle particolari brame di felicità, di vantaggi, di sicurezza o di convenienza di qualcun altro. Io miro a qualcosa che è voluto (per qualsiasi motivo, non ha importanza quanto sia nobile) da me o dal mio gruppo e per questo uso altri uomini come strumenti. Ma

questo contraddice ciò che so essere gli uomini, e cioè fini in se stessi. Ogni forma di prevaricazione sugli esseri umani, di corruzione e di adattamento al nostro modello contro la loro volontà, ogni forma di controllo e di condizionamento del pensiero<sup>14</sup> è quindi una negazione di quello che c'è nell'uomo che lo rende uomo e che fa sì che i suoi siano i valori ultimi.

L'individuo libero di Kant è un essere trascendente, al di là dei confini della causalità naturale. Ma nella sua forma empirica, in cui la nozione di uomo è la stessa che abbiamo nella vita comune, questa dottrina costituisce l'essenza dell'umanesimo liberale, sia morale sia politico, che nel diciottesimo secolo fu profondamente influenzato da Kant e da Rousseau. Nella sua versione *a priori* si tratta di una forma dell'individualismo protestante secolarizzato, in cui la concezione della vita razionale prende il posto di Dio mentre al posto dell'anima individuale che aspira all'unione con Lui si trova la concezione dell'individuo dotato di ragione che aspira ad essere governato dalla ragione e solo da essa e a non dipendere da nulla che lo possa far deflettere o illudere esercitando un'attrazione sulla sua natura irrazionale. Autonomia, non eteronomia: agire e non subire. Il concetto di essere schiavo della passioni, per chi ragiona in questi termini, è più di una metafora. Liberarmi della paura, dell'amore o della tendenza a conformarmi agli altri vuol dire liberarmi dal dominio di qualcosa che non sono in grado di controllare. Sofocle, quando afferma, come riferisce Platone, che solo la vecchiaia l'aveva liberato dalla passione dell'amore – il giogo di un padrone crudele – riferisce di un'esperienza altrettanto reale quanto quella della liberazione da un tiranno reale o da un padrone di schiavi. L'esperienza psicologica che consiste nell'osservare me stesso mentre cedo a qualche impulso "più basso" e agisco per un motivo che non mi piace o faccio qualcosa che nel momento stesso in cui lo faccio posso detestare e più tardi rifletto che "non ero me stesso" o "non mi controllavo" mentre lo facevo, questa esperienza appartiene a questo modo di pensare e di esprimersi. Io identifico me stesso con i momenti in cui sono critico e razionale. Le conseguenze delle mie azioni non possono avere importanza, perché non cadono sotto il mio controllo: solo le mie motivazioni lo sono. Questo è il credo del pensatore solitario che ha sfidato il mondo e si è emancipato dalle catene degli uomini e delle cose. In questa forma, tale dottrina può apparire principalmente come un credo etico e nient'affatto politico; nondimeno, le sue impli-

cazioni politiche sono evidenti ed esso s'inserisce altrettanto in profondità nella tradizione dell'individualismo liberale della concezione "negativa" della libertà.

Vale forse la pena di osservare che nella sua forma individualistica il concetto del saggio razionale che si è rifugiato nella fortezza interiore del suo vero io, sembra venire alla ribalta quando il mondo esterno si è dimostrato particolarmente arido, crudele o ingiusto. Rousseau diceva: "Chi è veramente libero è colui che desidera solo ciò che può fare e fa ciò che desidera." In un mondo in cui un uomo che cerchi la felicità o la giustizia o la libertà (in qualsiasi senso) può fare ben poco, perché trova che troppe strade sono vietate alla sua azione, la tentazione a ritirarsi in se stessi può diventare irresistibile. È probabile che ciò sia quanto accadde in Grecia dove non è possibile che l'ideale stoico sia stato del tutto privo di rapporti con la caduta delle democrazie indipendenti sotto l'autocrazia centralizzata dei Macedoni. Lo stesso accadde a Roma, per ragioni analoghe, dopo la fine della Repubblica.<sup>15</sup> E di nuovo si verificò in Germania nel diciassettesimo secolo, durante il periodo della più profonda degradazione nazionale degli stati tedeschi seguito alla Guerra dei Trent'Anni, quando il carattere della vita pubblica, specie nei piccoli principati, costrinse coloro che tenevano alla dignità della vita umana, e non era né la prima né l'ultima volta, a una sorta di emigrazione interiore. La dottrina che afferma che devo imparare a non desiderare ciò che non posso avere, e che un desiderio soppresso o al quale si riesce a resistere vale tanto quanto un desiderio soddisfatto, è una forma sublime, ma inequivocabile, a me pare, della teoria dell'uva acerba: non posso volere veramente quello che non posso essere sicuro di ottenere.

Questo chiarisce perché la definizione di libertà negativa come capacità di fare ciò che si desidera – che è quella effettivamente adottata da Mill – non va bene. Se mi rendo conto di poter fare poco o niente di ciò che voglio, basta che limiti o soffochi i miei desideri e divento libero. Se il tiranno (o "il persuasore occulto") riesce a condizionare i suoi sudditi (o i suoi clienti) ad abbandonare i loro desideri originali e ad abbracciare ("interiorizzare") la forma di vita che egli ha creato per loro, in base a questa definizione egli sarà riuscito a liberarli. Indubbiamente, egli li avrà fatti sentire liberi, allo stesso modo in cui Epitteto si sente più libero del suo padrone (e il proverbio dice che l'uomo buono si sente felice anche sulla ruota della tortura). Ma ciò che egli ha creato è proprio l'antitesi della libertà politica.

La rinuncia ascetica a se stessi può essere fonte d'integrità o di serenità e forza spirituale, ma risulta difficile capire come la si possa considerare un'estensione della libertà. Se io riesco a salvarmi da un avversario ritirandomi in casa e sprangando ogni entrata e ogni uscita, può darsi che rimanga più libero che non se mi avesse catturato, ma sono forse più libero che se avessi sconfitto e catturato lui? Se esagero in questa direzione, se mi costringo in uno spazio troppo ristretto, soffoco e muoio. Il culmine logico del processo di distruzione di tutto quello con cui potrei eventualmente venir ferito è il suicidio. Finché vivo nel mondo naturale, non posso mai considerarmi totalmente sicuro. Una liberazione totale in questo senso, come ha colto esattamente Schopenhauer, può essere data soltanto dalla morte.<sup>16</sup>

Mi trovo in un mondo in cui incontro degli ostacoli alla mia volontà. Si possono forse perdonare coloro che sposano la concezione "negativa" della libertà se pensano che l'abnegazione non sia l'unico modo di superare gli ostacoli e che è possibile farlo anche rimuovendoli: con l'azione fisica nel caso di oggetti non umani, con la forza o con la persuasione nel caso di resistenza da parte degli uomini, come quando induco qualcuno a farmi posto nella sua vettura, o conquisto un paese che minaccia gli interessi del mio. Simili azioni possono essere ingiuste, possono comportare violenze, crudeltà, la riduzione in schiavitù di altre persone, ma sarebbe difficile negare che in questo modo l'agente si mette in grado di aumentare la sua propria libertà nel senso più letterale possibile. È un'ironia della storia che questa verità sia rifiutata da alcuni di coloro che la praticano con maggior decisione, uomini che nel momento stesso in cui conquistano potere e libertà d'azione rifiutano la concezione "negativa" della libertà a favore della versione "positiva". La loro posizione è quella che domina su una metà del nostro mondo; vediamo su quali fondamenti metafisici riposa.

#### IV.

##### – Autorealizzazione

L'unica vera via per ottenere la libertà, ci viene detto, è l'uso della ragione critica, la comprensione di che cosa sia

necessario e che cosa contingente. Se sono uno scolaro, tutte le verità della matematica, eccetto le più semplici, si frappongono come ostacoli al libero funzionamento della mia mente, come teoremi di cui non afferro la necessità: un'autorità esterna li dichiara veri ed essi mi si presentano come corpi estranei che ci si aspetta che io assorba meccanicamente nel mio sistema. Ma quando capisco la funzione dei simboli, gli assiomi, le regole di formazione e di trasformazione – la logica mediante cui si ottengono le conclusioni – e afferro che tutto ciò non potrebbe essere diversamente, perché è chiaro che segue dalle leggi che governano i processi della mia stessa ragione,<sup>17</sup> allora le verità matematiche non mi si oppongono più come entità esterne a me imposte, che devo ricevere volente o nolente, bensì come qualcosa che ora liberamente voglio nel corso del naturale funzionamento della mia stessa attività razionale. Per il matematico la dimostrazione di questi teoremi è parte del libero esercizio della sua naturale capacità di ragionamento. Per il musicista, una volta assimilato il disegno della partitura del compositore e fatti propri i fini di quest'ultimo, suonare la musica non significa ubbidire a leggi esterne, né una costrizione o un ostacolo alla libertà, bensì un esercizio libero e senza impedimenti. Il musicista non è vincolato alla partitura come un bue all'aratro o un operaio alla macchina: ha assorbito la partitura nel suo sistema e comprendendola l'ha identificata con se stesso e l'ha trasformata da un impedimento alla sua libera attività in un elemento di quella stessa attività. Quello che vale per la musica e la matematica deve valere in linea di principio, si dice, anche per tutti gli altri ostacoli che si presentano come altrettanti grumi di materia estranea che bloccano il libero sviluppo di sé. Questo è il programma del razionalismo illuminato a partire da Spinoza fino ai più tardi e a volte inconsapevoli discepoli di Hegel. Sapere aude. Ciò che sai, ciò di cui comprendi la necessità – la necessità razionale – non puoi, se conservi la tua razionalità, volere che sia altrimenti. Poiché volere che qualcosa sia diversa da come dev'essere significa, date le premesse – le necessità che reggono il mondo – essere *pro tanto* ignoranti o irrazionali. Le passioni, i pregiudizi, le paure, le nevrosi scaturiscono dall'ignoranza e prendono la forma di miti e illusioni. Essere governati dai miti, sia che abbiano origine nella vivida immaginazione di ciarlatani senza scrupoli che c'ingannano per sfruttarci, sia che derivino da cause psicologiche o sociologiche, è una forma di eteronomia, di dominio da parte di fattori esterni in una di-

reazione che non necessariamente è voluta dall'agente. I deterministi scientifici del diciottesimo secolo pensavano che lo studio delle scienze naturali e la creazione delle scienze sociali, seguendo lo stesso modello, avrebbero reso l'opera di tali cause assolutamente trasparente e avrebbero così consentito agli individui di riconoscere la parte che essi stessi svolgono nel funzionamento di un mondo razionale, che può deludere soltanto nella misura in cui viene frainteso. La conoscenza, come insegnava Epicuro molto tempo addietro, libera l'uomo eliminando automaticamente le paure e i desideri irrazionali.

Herder, Hegel e Marx hanno sostituito i loro modelli vitalistici della vita sociale a quelli più antichi e meccanicistici, ma essi credevano non meno dei loro oppositori che capire il mondo vuol dire liberarsene. Differivano dai loro oppositori unicamente per la maggiore importanza che assegnavano al mutamento e alla crescita in ciò che rende umani gli esseri umani. Non si sarebbe potuta comprendere la vita sociale mediante analogie tratte dalla matematica o dalla fisica. Bisognava capire anche la storia e cioè le particolari leggi di crescita continua, per conflitto "dialettico" o altrimenti, che governano gli individui e i gruppi nelle loro interazioni tra loro e con la natura. Non capire questo significa, secondo questi pensatori, cadere in un particolare tipo di errore: credere che la natura umana sia statica, che le sue proprietà essenziali siano le medesime dovunque e in ogni tempo, che sia governata da leggi naturali invariabili, concepite vuoi in termini teologici, vuoi materialistici. Questo implica come fallace corollario che un saggio legislatore possa in linea di principio creare una società perfettamente armoniosa in qualsiasi momento per mezzo di un'istruzione e di una legislazione opportuna, perché gli uomini razionali in ogni epoca e in ogni paese devono esigere sempre il medesimo invariabile appagamento delle stesse invariabili esigenze fondamentali. Hegel credeva che i suoi contemporanei, ma in effetti anche tutti i suoi predecessori, avessero frainteso la natura delle istituzioni perché non avevano compreso le leggi – leggi razionalmente intelligibili, poiché scaturiscono dall'attività della ragione – che creano e modificano le istituzioni e trasformano il carattere e l'azione umana. Marx e i suoi discepoli sostenevano che i percorsi degli esseri umani sono irti di ostacoli non solo per le forze naturali o le imperfezioni del loro stesso carattere, ma ancor più per via del funzionamento delle loro stesse istituzioni sociali, che essi hanno

originariamente creato (non sempre consapevolmente) per certi scopi, ma di cui hanno sistematicamente finito per fraintendere il funzionamento.<sup>18</sup> Tali istituzioni sono così divenute altrettanti ostacoli al progresso dei loro creatori. Marx ha proposto delle ipotesi sociali ed economiche per render conto dell'inevitabilità di tale fraintendimento, in particolare dell'illusione che simili ordinamenti creati dall'uomo siano forze autonome, inevitabili come le leggi di natura. Come esempi di tali forze falsamente oggettive, indicava le leggi della domanda e dell'offerta o l'istituzione della proprietà o l'eterna divisione della società in ricchi e poveri, o proprietari e lavoratori, come altrettante categorie umane non modificabili. Finché non si sia raggiunto uno stadio in cui si possa infrangere l'incantesimo di queste illusioni, cioè finché un numero sufficiente di uomini non abbiano raggiunto un livello sociale che solo permette loro di capire che queste leggi e queste istituzioni sono esse stesse opera della mente e delle mani dell'uomo, storicamente necessarie nella loro epoca e più tardi prese per poteri oggettivi e inesorabili, fino ad allora il vecchio mondo non potrà venir distrutto e sostituito con un apparato sociale più adeguato e liberatorio.

Siamo ridotti in schiavitù da dei despotti – istituzioni, credenze o nevrosi – che possono essere rimossi solo analizzandoli e comprendendoli. Siamo prigionieri di spiriti maligni che abbiamo noi stessi creati – anche se non consapevolmente – e possiamo esorcizzarli soltanto diventandone consapevoli e agendo in maniera adeguata: in effetti per Marx capire è agire adeguatamente. Sono libero se e soltanto se progetto la mia vita in conformità con la mia volontà; i progetti comportano regole; una regola non mi opprime né mi rende schiavo se io la impongo consapevolmente a me stesso o l'accetto liberamente dopo averla capita, sia che l'abbia inventata io o altri, purché sia razionale e cioè conforme alla necessità delle cose. Capire perché le cose debbano essere come devono essere significa volere che lo siano. La conoscenza ci libera non offrendoci maggiori possibilità tra cui poter fare la nostra scelta, ma evitandoci la frustrazione di tentare l'impossibile. Volere che delle leggi necessarie siano diverse da ciò che sono significa essere preda di un desiderio irrazionale – il desiderio che ciò che deve essere  $x$  sia anche non- $x$ . Andare oltre e credere che queste leggi siano diverse da come sono necessariamente è follia. Questa è l'essenza metafisica del razionalismo. La nozione di libertà in esso contenuta non è quella "negativa"

di un campo (idealmente) senza ostacoli, un vuoto in cui nulla mi è d'ostacolo, bensì la nozione di direzione di sé o di autocontrollo. Posso fare ciò che voglio con ciò che è mio. Sono un essere razionale; tutto ciò che posso dimostrare a me stesso che è razionale, che non potrebbe essere altrimenti in una società razionale – vale a dire, in una società guidata da menti razionali verso mete che convengono a un essere razionale – tutto ciò non posso, se sono razionale, volerlo spazzare via dal mio cammino. Lo assimilo alla mia sostanza come le leggi della logica, della matematica, della fisica, le regole dell'arte, i principi che governano tutto ciò di cui capisco e dunque voglio lo scopo razionale, da cui non potrò mai essere ostacolato, in quanto non posso volere che sia diverso da quello che è.

Questa è la dottrina positiva della liberazione per mezzo della ragione. Le sue forme socializzate, per quanto estremamente diverse tra loro e anzi contrapposte, costituiscono l'essenza di molti credo nazionalisti, comunisti, autoritari e totalitari dei giorni nostri. Può darsi che nel corso della sua evoluzione questa dottrina si sia allontanata di molto dal suo ormeggio razionalistico. Ciononostante, è di questa libertà che si discute nelle democrazie e nelle dittature e per questa libertà si combatte oggi in molte regioni della terra. Senza cercare di seguire l'evoluzione storica di quest'idea, vorrei commentare alcune delle sue vicissitudini.

## V.

### *Il tempio di Sarastro*

Coloro che credevano nella libertà come autodirezione razionale prima o poi erano tenuti a considerare come si possa applicare questo principio non solo alla vita interiore dell'uomo, ma anche alle sue relazioni con gli altri membri della società. Persino i più individualisti tra di loro – e di sicuro Rousseau, Kant, Fichte furono all'inizio degli individualisti – a un certo punto arrivarono a chiedersi se fosse possibile una vita razionale non solo per l'individuo, ma anche per la società e come la si potesse conseguire. Voglio essere libero di vivere come mi ordina la mia volontà razionale (il mio "vero io"), ma lo stesso vale per gli altri. Come posso evitare collisioni con le loro volontà? Dov'è il confine

che divide i miei diritti (razionalmente determinati) dagli identici diritti degli altri? Perché se sono razionale, non posso negare che ciò che è giusto per me dev'essere, per le stesse ragioni, giusto per gli altri che sono razionali come me. Uno stato razionale (o libero) sarebbe quello stato che fosse governato da leggi quali tutti gli uomini razionali liberamente accetterebbero; cioè da leggi che essi stessi avrebbero emanato se fosse stato loro chiesto che cosa volessero come esseri razionali. I confini sarebbero dunque quelli che ogni uomo razionale considererebbe giusti per esseri razionali. Ma, di fatto, chi dovrebbe stabilire quali sono questi confini? I pensatori di questo tipo sostenevano che se i problemi morali e politici sono reali – come sicuramente sono – essi devono in linea di principio essere risolvibili: deve esistere cioè una e una sola vera soluzione per ciascun problema. In linea di principio ciascuna verità può venir scoperta da qualunque pensatore razionale e dimostrata con tanta chiarezza che tutti gli altri uomini razionali non possano fare a meno di accettarla; e in effetti questo era quanto già si verificava in larga misura – come le nuove scienze naturali. Sulla base di questa assunzione, il problema della libertà politica è risolvibile istituendo un giusto ordinamento che dia a ogni uomo tutta la libertà a cui un essere razionale ha diritto. Il mio titolo a una libertà senza vincoli può a volte non conciliarsi *prima facie* col tuo titolo ugualmente illimitato; ma la soluzione razionale di un problema non può collidere con la soluzione altrettanto vera di un altro, poiché due verità non possono essere incompatibili logicamente; quindi si deve poter trovare un giusto ordinamento, in linea di principio, un ordinamento le cui regole rendano possibile risolvere correttamente tutti i possibili problemi che in esso possono presentarsi. A volte questo stato di cose ideale e armonioso era immaginato come un giardino dell'Eden prima della caduta dell'uomo, un giardino dal quale fummo scacciati ma per il quale siamo ancora pieni di rimpianto; o come un'età dell'oro ancora da venire, in cui gli uomini, divenuti razionali, non siano più "eterodiretti", né "alienati", né creino frustrazioni gli uni agli altri. Nelle società esistenti la giustizia e l'uguaglianza sono ideali che richiedono ancora una certa coercizione, perché togliere prematuramente i controlli sociali potrebbe risultare nell'oppressione dei più deboli e dei più sciocchi da parte dei più forti o dei più capaci, dei più energici o dei più spregiudicati. Ma secondo questa dottrina è solo l'irrazionalità degli uomini che li induce a volersi opprimere, sfruttare o

umiliare l'un l'altro. Le persone razionali rispetteranno il principio di ragione in ciascun altro e non proveranno nessun desiderio di combattersi e dominarsi l'un l'altro. La volontà di dominio è essa stessa sintomo di irrazionalità e si può spiegare e curare con metodi razionali. Spinoza fornisce un tipo di spiegazione e di rimedio, Hegel un altro e Marx un terzo. Alcune di queste tre teorie possono forse, entro certi limiti, integrarsi a vicenda, mentre altre non sono compatibili. Ma tutte assumono che in una società formata da esseri perfettamente razionali la brama di dominare altri uomini sarà assente o inoperante. La presenza o la sola bramosia dell'oppressione sarà il primo sintomo che non si è raggiunta la vera soluzione ai problemi della vita sociale.

La questione può essere posta in maniera diversa. La libertà è la padronanza di sé, è l'eliminazione degli ostacoli, qualunque siano, all'attuazione della mia volontà: la resistenza della natura, delle mie passioni incontrollate, delle istituzioni irrazionali, della volontà e del comportamento di altri che si oppongono a me. Posso sempre, almeno in linea di principio, assoggettare la natura con mezzi tecnici, adattandola alla mia volontà. Ma come devo trattare gli esseri umani recalcitranti? Se posso, devo imporre la mia volontà anche a loro, "foggiarli" secondo il mio modello, assegnare loro delle parti nel mio dramma. Ma non significa questo che io solo sono libero, mentre essi sono schiavi? Così sarebbe se il progetto non avesse niente a che fare con i loro desideri o con i loro valori, ma solo coi miei. Ma se il mio progetto è del tutto razionale, esso renderà possibile il pieno sviluppo della loro "vera" natura, la realizzazione delle loro capacità di decidere razionalmente "per ottenere il meglio da se stessi" – come parte della realizzazione del mio stesso "vero" io. Tutte le soluzioni corrette a problemi reali devono essere compatibili l'una con l'altra. Molto di più, esse devono trovar posto entro un'unica totalità: perché è questo che s'intende quando le diciamo tutte razionali e diciamo che l'universo è armonioso. Ogni uomo ha un carattere, capacità, aspirazioni, mete sue proprie. Se io comprendo quali sono queste mete e la loro natura e quali relazioni intercorrano tra loro, io posso, almeno in linea di principio e se possiedo conoscenze e forze sufficienti, soddisfarle tutte, sempre che tale natura e tali mete siano razionali. Razionalità vuol dire riconoscere le cose e le persone per quello che sono: non devo usare pietre per costruire violini né cercar di costringere un violinista nato a suonare il flauto. Se l'universo è regolato dalla ragione, non ci sarà al-

cun bisogno della coercizione; una vita correttamente progettata per tutti coinciderà con una piena libertà per tutti – la libertà dell'autogoverno razionale. Questo accadrà se e soltanto se il progetto è il vero progetto – quell'unico disegno che solo può soddisfare le esigenze della ragione. Le sue leggi saranno le regole prescritte dalla ragione: esse appariranno fastidiose solo a coloro la cui ragione è assopita, coloro che non capiscono le reali "necessità" del loro "autentico" io. Non vi può essere conflitto fino a che ogni attore riconosce e rappresenta la parte a lui assegnata dalla ragione – la facoltà che comprende la sua vera natura e discerne i suoi reali fini. Ogni uomo sarà un attore liberato e regista di se stesso nel dramma cosmico. Così Spinoza ci dice che "i bambini, sebbene siano costretti, non sono schiavi", perché "ubbidiscono ad ordini che sono dati nel loro stesso interesse" e "il suddito di una vera comunità non è affatto uno schiavo, perché gli interessi comuni devono per forza includere il suo". Analogamente, Locke dice "dove non ci sono leggi non c'è libertà", perché le leggi razionali non sono che indicazioni dei "veri interessi" dell'uomo, del "bene generale" e aggiunge che, poiché tali leggi sono ciò che "ci ripara dai pantani e dai precipizi", esse "non meritano il nome di limitazioni" e parla del desiderio di sfuggire a tali leggi come di qualcosa di irrazionale, una forma di "licenza", degna dei "bruti" e così via. Montesquieu, dimenticando i suoi momenti liberali, parla della libertà politica non come di una licenza di fare ciò che si vuole o persino ciò che è consentito dalla legge, bensì solo come del "potere di fare ciò che dovremmo volere", cosa che praticamente Kant non fa che ripetere. Burke proclama il "diritto" dell'individuo ad essere frenato nel suo stesso interesse, perché il "consenso presumibile di ogni creatura razionale è all'unisono con l'ordine predisposto delle cose". L'assunzione comune di questi pensatori (e anche di molti scolastici prima di loro e di comunisti e giacobini in seguito) è che i fini razionali della nostra "vera" natura devono coincidere, o devono essere fatti coincidere, per quanta violenza possa metterci il nostro povero io empirico, ignorante, soggiogato dagli impulsi e dalle passioni nel protestare contro questo processo. La libertà non è libertà di fare ciò che è irrazionale, stupido o sbagliato. Costringere l'io empirico a un giusto disegno non è tirannia, ma liberazione.<sup>19</sup> Rousseau ci dice che se consegnamo liberamente tutte le parti della nostra vita alla società, diamo vita ad un'entità la quale, dal momento che è stata edificata dal comune sacrificio di tutti i

suoi membri, non può voler danneggiare nessuno di loro; in una società simile, ci informa, non sarà nell'interesse di nessuno nuocere ad alcun altro. "Nel dare me stesso a tutti, non mi do a nessuno" e ricevo in cambio tanto quanto ho perso, insieme con una nuova forza sufficiente a conservare i miei nuovi profitti. Kant ci dice che quando "l'individuo ha abbandonato completamente la sua selvaggia libertà priva di leggi per ritrovarla intatta in una condizione di dipendenza in conformità alla legge" quella sola è la vera libertà, "poiché questa dipendenza è opera della mia stessa volontà che agisce come legislatrice". La libertà, ben lungi dall'essere incompatibile con l'autorità, diventa così virtualmente identica ad essa. Tali sono le riflessioni e il linguaggio di tutte le dichiarazioni dei diritti dell'uomo del diciottesimo secolo e di tutti coloro che considerano la società come un progetto costruito in conformità alle leggi razionali del saggio legislatore o della natura, della storia o dell'Essere Supremo. Bentham fu quasi il solo a continuare a ripetere ostinatamente che la funzione delle leggi non è quella di liberare ma di reprimere: "Ogni legge è un'infrazione alla libertà" - anche se tale "infrazione" porta a un incremento del totale della libertà.

Se le assunzioni soggiacenti fossero state esatte - se il metodo per risolvere i problemi sociali assomigliasse al modo in cui si trovano le soluzioni dei problemi delle scienze naturali e se la ragione fosse quella che i razionalisti dicono che sia, forse tutto ciò seguirebbe. Nel caso ideale, la libertà coincide con la legge: l'autonomia con l'autorità. Una legge che mi proibisce di fare ciò che non si può concepire che io voglia fare, se sono sano di mente, non è una limitazione della mia libertà. Nella società ideale, costituita da esseri pienamente responsabili, le regole scomparirebbero lentamente, perché sarei a malapena consapevole della loro esistenza. Un solo movimento sociale fu abbastanza audace da rendere del tutto esplicita questa assunzione e da accettarne le conseguenze, quello degli anarchici. Ma tutte le forme di liberalismo fondate su una metafisica razionalistica sono versioni più o meno annacquate di questo articolo di fede.

A tempo debito, i pensatori che profusero le loro energie per risolvere il problema lungo queste linee, si trovarono a dover affrontare la questione di come si potessero in pratica rendere razionali gli uomini in questo modo. Chiaramente essi devono essere educati. Perché quelli non educati sono irrazionali, eteronomi e devono venir costretti se non

altro per rendere la vita sopportabile a quelli razionali, se si vuole che essi vivano nella stessa società e non siano costretti a ritirarsi in un deserto o su qualche altura dell'Olimpo. Ma non ci si può aspettare che quelli non educati capiscano gli scopi dei loro educatori o cooperino con questi. È inevitabile che l'educazione, come dice Fichte, operi in maniera tale che "ti renderai conto più tardi delle ragioni di ciò che faccio adesso". Come non ci si può aspettare che i bambini capiscano perché sono obbligati ad andare a scuola, non è possibile che quelli non educati e cioè, per il momento, la maggioranza dell'umanità, capiscano perché devono ubbidire alle leggi che li renderanno quanto prima razionali. "La costrizione è anch'essa una forma di educazione." Impara la grande virtù dell'ubbidienza verso le persone superiori. Se non riesci a capire i tuoi stessi interessi come essere razionale, non puoi aspettarti che io ti consulti o mi attenga ai tuoi desideri, nel corso del processo con cui ti rendo razionale. Devo obbligarti, alla fin fine, a proteggerti dal vaiolo anche se puoi non volerlo. Persino Mill è pronto ad ammettere che posso impedire con la forza a un uomo di attraversare un ponte, se non c'è tempo di avvertirlo che il ponte sta per crollare, perché io so o almeno posso assumere giustificatamente che egli non può desiderare di cadere in acqua. Fichte sa che cosa vuole essere o fare l'ineducato Tedesco del suo tempo, meglio di quanto egli stesso non possa saperlo. Il saggio ti conosce meglio di quanto tu conosca te stesso, perché tu sei vittima delle tue passioni, uno schiavo che vive una vita eteronoma, ottuso e incapace di capire quali siano i tuoi veri obiettivi. Vuoi essere un essere umano. È lo scopo dello stato quello di soddisfare il tuo desiderio. "La costrizione è giustificata dall'educazione a una futura comprensione." La ragione che è in me, se vuole trionfare, deve eliminare e sopprimere i miei istinti "più bassi", le mie passioni e i miei desideri che mi rendono schiavo; analogamente (la transizione fatale dall'individuale al sociale è quasi impercettibile) gli elementi superiori della società, i più istruiti, i più razionali, coloro che "posseggono una più alta intuizione del proprio tempo e del proprio popolo" possono esercitare una coercizione per rendere razionale la parte irrazionale della società. E questo perché, come tante volte ci hanno assicurato Hegel, Bradley e Bosanquet, con l'ubbidire all'uomo razionale noi ubbidiamo a noi stessi: non già così come siamo, immersi nell'ignoranza e nelle passioni, deboli creature afflitte da mali che esigono un guaritore, minori cui occorre un tutore, ma

come potremmo essere se fossimo razionali; come potremmo essere fin d'ora, se soltanto volessimo prestare ascolto all'elemento razionale che *ex hypothesi* è presente in ogni essere umano degno di questo nome.

I filosofi della "ragione oggettiva", dal forte stato "organico", rigidamente centralizzato, di Fichte, al liberalismo mite e umano di T.H. Green, credevano certamente di adempiere e non di ostacolare le esigenze razionali che si trovano, pur in forma rudimentale, nel cuore di ogni essere senziente. Posso tuttavia rifiutare un tale ottimismo democratico e, abbandonato il determinismo teleologico degli hegeliani per rivolgermi a qualche filosofia più volontaristica, concepire l'idea di imporre alla società – per il suo stesso perfezionamento – un piano mio, che ho escogitato nella mia saggezza razionale e che potrebbe non giungere mai a compimento, a meno che non agisca di mia iniziativa, forse contro i desideri permanenti della grande maggioranza dei miei concittadini. Oppure, abbandonato del tutto il concetto di ragione, potrei considerarmi un artista ispirato, che foggia gli uomini secondo diversi modelli alla luce della sua visione eccezionale, così come i pittori combinano i colori e i compositori i suoni; l'umanità sarebbe la materia grezza alla quale impongo la mia volontà creatrice; e anche se gli uomini possono soffrire e morire in questo processo, sono sollevati nel suo corso a un'altezza cui non avrebbero mai potuto aspirare senza la mia violazione coercitiva – ma creativa – della loro vita. Questo è l'argomento usato da ogni dittatore, inquisitore o prepotente che ricerca qualche giustificazione morale, o anche estetica, alla sua condotta. Devo fare per gli uomini (o con gli uomini) ciò che essi non possono fare per se stessi e non posso chiedere il loro permesso o consenso, perché essi non sono in grado di sapere ciò che è meglio per loro; in realtà ciò che essi accettano e permettono può comportare una vita di spregevole mediocrità o fors'anche la loro rovina e il loro suicidio. Vorrei citare il vero progenitore di questa dottrina eroica, Fichte, di nuovo: "Nessuno ha [...] diritti contro la ragione." "L'uomo teme di subordinare la sua soggettività alle leggi della ragione. Preferisce la tradizione o l'arbitrio." Cionondimeno, deve pur essere subordinato.<sup>20</sup> Fichte avanza pretese per ciò che definisce ragione; Napoleone, o Carlyle, o gli assolutisti romantici possono venerare altri valori e vedere nella loro costituzione mediante la forza l'unica via alla "vera" libertà.

Lo stesso atteggiamento fu apertamente espresso da Au-

guste Comte che si chiese: "Se non ammettiamo la libertà di pensiero in chimica o in biologia, perché dovremmo permetterla nella morale o in politica?" Certo, perché? Se ha senso parlare di verità politiche – rivendicazioni di fini sociali che tutti gli uomini, poiché sono uomini, devono ammettere come tali, una volta che siano stati scoperti; e se, come Comte credeva, il metodo scientifico li rivelerà prima o poi, allora, come si può difendere la libertà d'opinione e d'azione – almeno come un fine in sé e non semplicemente per creare un clima intellettualmente stimolante, sia per gli individui sia per i gruppi? Perché dovrebbe essere tollerata una condotta che non sia autorizzata dagli esperti appropriati? Comte espone senza mezzi termini quello che era implicito nella teoria politica razionalista fin dai suoi antichi inizi in Grecia. Può esistere in linea di principio un solo modo di vita corretto; i saggi lo seguono spontaneamente e per questo sono detti saggi. Coloro che saggi non sono devono esservi trascinati con tutti i mezzi sociali che sono a disposizione dei saggi; infatti perché si dovrebbe permettere che quello che è dimostrabilmente un errore sopravviva e prosperi? Si deve fare in modo che chi è immaturo o ineducato dica a se stesso: "Soltanto la verità può liberare e l'unico modo in cui io posso impararla è quello di fare oggi ciecamente ciò che tu, che la conosci, mi ordini o mi costringi a fare, nella certezza che solo così potrò giungere alla tua chiara visione, ed essere libero come te."

Siamo veramente lontani dai nostri esordi liberali. Questo argomento impiegato da Fichte nella sua fase più tarda e dopo di lui da altri difensori dell'autorità, dai maestri di scuola vittoriani e dagli amministratori delle colonie fino agli ultimi dittatori nazionalisti o comunisti, è proprio ciò contro cui si scaglia con maggiore asprezza la moralità stoica e kantiana, in nome della ragione dell'individuo libero che segue la sua luce interiore. In questo modo l'argomento razionalista, con la sua assunzione dell'unicità della soluzione vera, mediante passaggi che, anche se non sono logicamente validi, sono però storicamente e psicologicamente comprensibili, ha portato da una dottrina etica della responsabilità individuale e dell'autoperfezionamento individuale a uno stato autoritario sottomesso alle direttive di un'élite di guardiani platonici.

Che cosa può aver prodotto un rovesciamento tanto strano – la trasformazione del severo individualismo kantiano in qualcosa di molto prossimo a una pura dottrina totalitaria da parte di pensatori di cui alcuni sostenevano di

essere suoi discepoli? La questione non è di interesse puramente storico, poiché non pochi liberali contemporanei sono passati attraverso la stessa singolare evoluzione. È vero che Kant insisteva, sulle tracce di Rousseau, che ogni uomo è dotato della capacità di autogoverno razionale; che non possono esistere esperti in questioni morali, dal momento che la morale non è argomento di conoscenza specialistica (come avevano sostenuto gli utilitaristi e i *philosophes*) ma di uso corretto di una facoltà umana universale e che di conseguenza ciò che rende gli uomini liberi non è l'agire in certi modi diretti al perfezionamento di sé, che si possono imporre, bensì la consapevolezza delle ragioni per cui devono agire in questo modo e questo nessuno può farlo per un altro, né per conto di un altro. Ma persino Kant, quando venne a discutere di questioni politiche, dovette ammettere che nessuna legge potrebbe mai privarmi di una qualche porzione della mia libertà razionale, purché essa sia tale che io debba, se me lo si richiede, approvarla come essere razionale. Con ciò si spalanca la porta all'autorità degli esperti. Non posso consultare tutti ogni volta che bisogna promulgare una legge. Il governo non può essere un continuo plebiscito. Inoltre, certuni non sono in sintonia con la voce della loro stessa ragione quanto altri; certuni appaiono singolarmente sordi. Se sono un legislatore o un governante, devo assumere che, se la legge che impongo è razionale (e posso consultare soltanto la mia ragione), essa sarà automaticamente approvata da tutti i membri della società nella misura in cui questi sono esseri razionali. Perché se essi la disapprovano, pro tanto devono essere irrazionali e allora si renderà necessario reprimerli con la ragione; che sia la mia o la loro non ha alcuna importanza, perché le affermazioni della ragione devono essere le stesse in tutte le menti. Io emetto i miei ordini e se tu resisti, io assumo su di me il compito di reprimere l'elemento irrazionale in te che si oppone alla ragione. Il mio compito sarebbe più facile se tu lo reprimessi da solo; cerco dunque di educarti a farlo. Ma sono responsabile del benessere pubblico e non posso aspettare che tutti gli uomini diventino completamente razionali. Kant potrebbe obiettare che l'essenza della libertà del soggetto è che questi, e solo questi, abbia impartito a se stesso l'ordine di obbedire. Ma questo è un consiglio difficile da seguire. Se tu non sei in grado di disciplinarti da solo, devo farlo io per te; e non puoi lamentarti della mancanza di libertà, perché se il giudice razionale di Kant ti ha spedito in carcere è evidente che non hai prestato ascolto alla ra-

gione che è in te e che, come un bambino, un selvaggio, un idiota, non sei maturo per governarti da solo o sei permanentemente incapace di farlo.<sup>21</sup>

Se questo porta al dispotismo, sia pure da parte dei migliori o dei più saggi – al tempio di Sarastro nel *Flauto magico* – ma pur sempre dispotismo, che risulta essere identico alla libertà, non può darsi forse che ci sia qualcosa di sbagliato nelle premesse dell'argomento? che le assunzioni di fondo siano esse stesse in qualche punto in difetto? Permettetemi di formularle ancora una volta: in primo luogo, tutti gli uomini hanno un unico vero obiettivo, quello dell'autogoverno razionale; in secondo luogo, i fini di tutti gli esseri razionali devono necessariamente inserirsi in un unico disegno universale e armonioso, che alcuni sono in grado di discernere più chiaramente di altri; in terzo luogo, ogni conflitto e di conseguenza ogni tragedia, sono dovuti solamente allo scontro fra la ragione e l'irrazionale o ciò che non è sufficientemente razionale – gli elementi immaturi e non sviluppati della vita – sia nell'individuo sia nella comunità e tali conflitti sono in linea di principio evitabili e addirittura impossibili per esseri completamente razionali; infine, quando tutti gli uomini siano stati resi razionali, essi obbediranno alle leggi razionali della loro stessa natura, che sono esattamente le stesse in tutti loro, e saranno così al tempo stesso del tutto rispettosi della legge e del tutto liberi. È possibile che Socrate e i creatori della principale tradizione occidentale in etica e in politica, che l'hanno seguito, abbiano avuto torto per più di due millenni, che la virtù non sia conoscenza e che la libertà non s'identifichi con nessuna delle due? E che, nonostante il fatto che essa regoli ora la vita di un maggior numero di uomini di quanto sia mai avvenuto nella sua lunga storia, neppure una delle assunzioni di base di questa famosa posizione sia dimostrabile e forse non sia nemmeno vera?

## VI.

### *La ricerca dello status*

C'è ancora un altro modo, storicamente importante, di accostarsi a questo tema, il quale confondendo la libertà con le sue sorelle, l'uguaglianza e la fraternità, porta a con-

clusioni altrettanto illiberali. Fin dal momento in cui la questione fu sollevata, alla fine del Settecento, è stata posta continuamente e con sempre maggior forza la domanda di che cosa si intenda per "un individuo". Per il fatto che vivo in una società, tutto ciò che faccio influisce inevitabilmente su ciò che fanno gli altri e ne è a sua volta influenzato. Persino lo strenuo sforzo di Mill di tracciare un confine tra la sfera del privato e quella del sociale non regge a un esame accurato. Praticamente tutti i critici di Mill hanno sottolineato che tutto ciò che faccio può avere delle conseguenze che danneggiano altri esseri umani. Per di più, io sono un essere sociale in senso più profondo di quello che riguarda l'interazione con gli altri. Perché non sono forse ciò che sono, in qualche misura, in virtù di ciò che gli altri pensano e sentono che io sono? Quando mi chiedo chi sono e rispondo: un inglese, un cinese, un mercante, un uomo di nessuna importanza, un milionario, un galeotto – scopro nel corso dell'analisi che possedere questi attributi comporta che si sia riconosciuti come appartenenti a un particolare gruppo o classe da parte di altre persone nella mia società e questo riconoscimento è parte del significato della maggior parte dei termini che denotano alcune delle caratteristiche più personali e costanti della mia persona. Non sono la ragione disincarnata; né Robinson Crusoe, solo nella sua isola. Non solo la mia vita materiale dipende dall'interazione con gli altri uomini, non solo sono ciò che sono come prodotto delle forze sociali, ma alcune delle idee che ho di me stesso, o forse tutte, e in particolare il senso della mia identità morale e sociale, sono intelligibili soltanto facendo riferimento al reticolo sociale del quale sono (non si deve spingere la metafora troppo in là) un elemento. La mancanza di libertà lamentata da alcuni individui o gruppi equivale il più delle volte alla mancanza di un giusto riconoscimento. Io potrei non aspirare a ciò cui Mill vorrebbe farni aspirare, e cioè alla protezione contro la coercizione, l'arresto arbitrario, la tirannide, la privazione di certe possibilità d'azione, o a uno spazio all'interno del quale non dover rendere conto legalmente a nessuno dei miei movimenti. Nello stesso modo, potrei non aspirare a un progetto razionale di vita sociale o all'autoperfezionamento del saggio senza passioni. Può darsi che io voglia semplicemente evitare di essere ignorato, trattato con condiscendenza, disprezzato o sottovalutato – in breve, che non mi si consideri un individuo, che non si riconosca a sufficienza la mia unicità, che io venga classificato come membro di un

amalgama indistinto, un'unità statistica senza caratteristiche identificabili e specificamente umane e scopi miei propri. È contro questa degradazione che combatto: non per l'uguaglianza di diritti giuridici né per la libertà di fare ciò che voglio (per quanto possa desiderare anche questo), ma per una condizione in cui possa sentire di essere, perché così sono considerato, un agente responsabile la cui volontà è presa in considerazione perché ho titoli per esserlo, anche se sono attaccato e perseguitato per essere ciò che sono o perché scelgo come scelgo. Questo è aspirare allo status e al riconoscimento: "Anche l'individuo più povero che esista in Inghilterra ha una vita da vivere esattamente come il più grande." Io voglio essere capito e riconosciuto, a costo di essere impopolare e antipatico. Le uniche persone che possono riconoscermi in questo senso e darmi con ciò il senso di essere qualcuno, sono i membri della società cui sento di appartenere storicamente, moralmente, economicamente e forse etnicamente.<sup>22</sup> Il mio io individuale non è qualcosa che si possa distinguere dal mio rapporto con gli altri né da quei miei attributi che consistono nel loro atteggiamento nei miei confronti. Di conseguenza, quando chiedo di essere liberato dallo stato di dipendenza, ad esempio, politica o sociale, quello che chiedo è un cambiamento nell'atteggiamento verso di me da parte di coloro le cui opinioni e il cui comportamento contribuiscono a determinare l'immagine che io ho di me stesso. E ciò che vale per l'individuo vale anche per i gruppi sociali, politici, economici, religiosi e cioè per gli uomini consapevoli delle necessità e dei fini che essi hanno in quanto membri di tali gruppi. Ciò che di regola pretendono le classi o le nazionalità oppresse non è semplicemente né un'illimitata libertà d'azione per i propri membri, né soprattutto un'uguaglianza di opportunità sociali o economiche, né tanto meno l'assegnazione di un posto in uno stato organico senza antagonismi, progettato dal saggio legislatore. Ciò che essi vogliono il più delle volte è semplicemente il riconoscimento (della loro classe o nazione, del loro colore o della loro razza) come fonte autonoma di attività umana, come entità con una propria volontà che intende agire in conformità con essa (che sia buona e legittima, non ha importanza) e non essere governata, educata, guidata, per quanto con mano leggera, come se non fosse pienamente umana e dunque pienamente libera. Con ciò l'affermazione di Kant, "il paternalismo è il più grande dispotismo che si possa immaginare", acquista un senso molto più ampio di quello puramente razionalistico.

Il paternalismo è dispotico non perché sia più oppressivo della pura tirannide, brutale e non illuminata, né semplicemente perché ignori la ragione trascendentale che si materializza in me, ma perché è un insulto alla concezione che ho di me stesso come essere umano, deciso a formare la mia vita seguendo i miei propri fini (non necessariamente razionali né benevoli) e soprattutto con un titolo ad essere riconosciuto come tale dagli altri. Infatti, se non mi si riconosce come tale, posso io stesso mancare di riconoscere o dubitare del mio stesso diritto ad essere un individuo umano del tutto autonomo. Perché ciò che sono è in gran parte determinato da ciò che sento e ciò che penso; e questo è a sua volta determinato dai sentimenti e dal pensiero prevalenti nella società alla quale appartengo e della quale io costituisco non un atomo isolabile, nel senso di Burke, ma un ingrediente (per usare una metafora pericolosa, ma indispensabile) in una configurazione sociale. Posso sentirmi non libero nel senso di non essere riconosciuto come un essere umano individuale che si autogoverna; ma posso sentirmi tale anche come membro di un gruppo non riconosciuto o non sufficientemente rispettato, e allora desidero l'emancipazione di tutta la mia classe o comunità, nazione, razza o professione. E posso volerlo tanto da preferire, nel mio amaro aspirare a uno status, di essere tiranneggiato e mal governato da qualche membro della mia stessa razza o classe sociale, dal quale sono perlomeno riconosciuto come un uomo e un rivale - vale a dire come un eguale - piuttosto che essere trattato bene e con tolleranza da un appartenente a un gruppo più in alto e più lontano, il quale non mi riconosce per quello che desidero sentire io stesso di essere. Questa è l'essenza della grande invocazione di un riconoscimento da parte sia degli individui sia dei gruppi e ai nostri giorni dalle professioni e dalle classi, dalle nazioni e dalle razze. Sebbene io possa non ottenere la libertà "negativa" dalle mani dei membri della mia società, tuttavia essi sono membri del mio stesso gruppo; mi capiscono, come io capisco loro, e questa comprensione crea dentro di me la sensazione di essere qualcuno nel mondo. È questo desiderio di reciproco riconoscimento che porta le democrazie più autoritarie a venire a volte consapevolmente preferite dai loro membri alle oligarchie più illuminate e che a volte fa sì che un membro di qualche stato asiatico o africano liberato di recente si lamenti di meno, oggi, pur essendo trattato più duramente da membri della sua stessa razza o nazione, rispetto a quando era governato da qualche amministratore

esterno prudente, giusto, moderato e bene intenzionato. Se non si coglie questo fenomeno, gli ideali e il comportamento di interi popoli che, nel significato dato da Mill al termine, soffrono della privazione dei diritti umani elementari e che affermano, con ogni apparenza di sincerità, di godere di maggior libertà che non quando possedevano in misura maggiore questi diritti, diventano un paradosso incomprendibile.

Eppure non è con la libertà individuale, né nel senso "negativo" né in quello "positivo" del termine, che si può facilmente identificare il desiderio di status e di riconoscimento. È qualcosa di cui gli esseri umani hanno una necessità non meno profonda e per cui combattono con altrettanta passione - è qualcosa di simile alla libertà, ma non è proprio la libertà. Anche se implica la libertà negativa per l'intero gruppo, è più vicina alla solidarietà, alla fraternità, alla comprensione reciproca e all'esigenza di associazione in condizioni di parità: tutte cose che a volte - ma erroneamente - sono chiamate libertà sociale. I termini sociali e politici sono necessariamente vaghi e tentare di rendere troppo preciso il vocabolario della politica può renderlo inutile. Ma non si rende un servizio alla verità permettendo un uso più disinvolto del necessario. L'essenza della nozione di libertà, nel suo senso "positivo" e in quello "negativo", sta nel tenere a debita distanza qualcosa o qualcuno - gli altri che invadono il mio spazio o rivendicano un'autorità su di me, oppure le ossessioni, le paure, le nevrosi, le forze irrazionali - intrusi e despotti di un tipo o di un altro. Il desiderio di riconoscimento è un desiderio di qualcosa di diverso: di unità, di più intima comprensione, d'integrazione degli interessi, di una vita di reciproca dipendenza e di sacrificio comune. È solo la confusione del desiderio di libertà con questa aspirazione profonda e universale allo status e alla comprensione, ulteriormente aggravata dall'identificazione con la nozione di autogoverno sociale, dove l'io da liberare non è più quello individuale ma "il tutto sociale", che rende possibile che gli uomini, mentre si sottomettono all'autorità di oligarchi e dittatori, affermino che questo, in un certo senso, li rende liberi.

Si è scritto molto sulla fallacia di considerare i gruppi sociali come se fossero letteralmente delle persone o degli individui, il controllo e la disciplina dei cui membri non è altro che autodisciplina, autocontrollo volontario che lascia libero l'agente individuale. Ma persino dal punto di vista "organico", è forse naturale o desiderabile definire la richie-

sta di riconoscimento e di status una richiesta di libertà, in un terzo senso del termine? È vero che il gruppo dal quale si aspira a essere riconosciuti deve esso stesso avere in misura sufficiente una libertà "negativa" – libertà dal controllo di qualsiasi autorità esterna – o altrimenti il riconoscimento da parte sua non potrebbe conferire lo status a cui si aspira. Ma è giusto chiamare una lotta per la libertà la lotta per uno status più elevato, il desiderio di evadere da una condizione di inferiorità? È mera pedanteria limitare questo termine ai suoi sensi principali sopra discussi o non si corre il pericolo, come sospetto, di chiamare aumento di libertà qualunque miglioramento di una situazione sociale voluta da un essere umano e questo non renderà forse il termine tanto vago e sfuocato da essere praticamente inutile? Eppure non possiamo liquidare la questione come una semplice confusione della nozione di libertà con quella di status o di solidarietà, di fraternità, di uguaglianza o una combinazione di queste cose, perché l'aspirazione allo status è, sotto certi aspetti, molto vicina al desiderio di essere un agente autonomo.

Potremmo rifiutare a questo obiettivo il titolo di libertà; tuttavia sarebbe un giudizio superficiale quello che sostenesse che le analogie tra gli individui e i gruppi o le metafore organiche o i molteplici significati della parola libertà, siano semplici errori, dovuti o all'affermazione che esiste una somiglianza tra diverse entità, sotto aspetti per cui invece differiscono, oppure dovuti a una semplice confusione semantica. Ciò che vogliono coloro che sono pronti a barattare la propria libertà d'azione individuale e anche quella di altri con lo status del loro gruppo e il loro stesso status all'interno del gruppo, non è semplicemente una rinuncia alla propria libertà a beneficio della sicurezza, di un posto sicuro in una gerarchia armoniosa in cui tutti gli uomini e tutte le classi sanno qual è il loro posto e sono pronti a scambiare il gravoso privilegio di poter scegliere – "il fardello della libertà" – con la pace, la comodità e la relativa tranquillità di una struttura autoritaria o totalitaria. Senza dubbio esistono uomini di questo tipo e desideri cosiffatti e senza dubbio simili rinunce alla libertà individuale possono aver luogo e in effetti spesso hanno avuto luogo. Ma è una profonda incomprendenza del carattere del nostro tempo affermare che è questo a rendere attraenti il nazionalismo e il marxismo agli occhi di nazioni che sono state sotto il dominio straniero o di classi la cui vita è stata diretta da altre classi in un regime semif feudale o in qualche altro re-

gime organizzato gerarchicamente. Quello che vogliono è più simile a ciò che Mill chiamava "autoaffermazione pagana", ma in una forma collettiva, socializzata. In effetti gran parte di ciò che egli dice sui suoi propri motivi per desiderare la libertà – il valore che egli attribuisce all'audacia e al non conformismo, all'affermazione dei valori propri dell'individuo di fronte alle opinioni dominanti, alle personalità forti e fiduciose di sé, libere dai fili con cui i legislatori ufficiali e i pedagoghi della società vorrebbero guidarci – ha poco a che fare col suo concetto di libertà come non interferenza, ma riguarda da vicino il desiderio delle persone che non si attribuisca un valore troppo basso alla loro personalità, considerata incapace di un comportamento autonomo, originale, "autentico", anche se questo comportamento deve fare i conti con il vituperio, le restrizioni sociali o una legislazione repressiva. Questa volontà di affermare la "personalità" della mia classe, del mio gruppo o della mia nazione è connessa sia alla risposta alla domanda "Quale dev'essere l'area dell'autorità?" (poiché non devono esserci interferenze col gruppo da parte di padroni esterni) sia, e ancor più direttamente, alla risposta alla domanda "Chi ci deve governare?" – governare bene o male, con liberalità o da tiranno – ma soprattutto "chi?" E risposte come "i rappresentanti eletti per libera scelta mia o di altri" o "tutti noi riuniti in regolari assemblee" o "il migliore", "il più saggio", "la nazione materializzata in queste o quelle persone o istituzioni" o "il capo divino", sono risposte che non dipendono logicamente, e a volte neanche politicamente e socialmente, dal livello di libertà "negativa" che pretendo per le mie attività o quelle del mio gruppo. A patto che la risposta alla domanda "Chi mi governerà?", sia qualcuno o qualcosa che io possa rappresentarmi come "mio", qualcosa che appartiene a me o a cui io appartengo, impiegando termini che trasmettano l'idea di fraternità e di solidarietà come pure una parte delle connotazioni del senso "positivo" della parola libertà (che è arduo specificare con più precisione), io posso descrivere tutto ciò come una forma ibrida di libertà; comunque come un ideale che oggi è forse più importante di qualunque altro al mondo e al quale tuttavia sembra non si addica nessun termine con precisione. Coloro che lo ottengono a prezzo della loro libertà "negativa", milliana, certamente affermano di essere "liberati" in questo modo, in questo senso confuso, ma ardentemente sentito. Si può così secolarizzare l'espressione "il cui servizio è perfetta libertà" e si può sostituire alla Divinità lo stato, la nazione,

la razza, un'assemblea, un dittatore, la mia famiglia, il mio ambiente o me stesso senza con ciò privare del tutto di significato la parola "libertà".<sup>23</sup>

Senza dubbio ogni interpretazione della parola libertà, per quanto insolita, deve includere un minimo di ciò che ho chiamato libertà "negativa". Dev'esserci un'area entro la quale non sono frustrato. Nessuna società sopprime letteralmente tutte le libertà dei suoi membri; un essere cui si proibisse di fare qualunque cosa di sua iniziativa, non sarebbe in nessun modo un agente morale e non potrebbe né giuridicamente né moralmente essere considerato un essere umano, anche se un fisiologo, un biologo o persino uno psicologo fossero disposti a classificarlo come tale. Ma i padri del liberalismo, Mill e Constant, pretendono più di questo minimo: pretendono il massimo grado di non-interferenza compatibile con le esigenze minime della vita sociale. Sembra improbabile che questa richiesta estrema di libertà sia mai stata avanzata da qualcuno se non da una piccola minoranza di esseri umani altamente civilizzati e autocoscienti. La maggior parte dell'umanità è stata certo pronta il più delle volte a sacrificare questo obiettivo ad altri: sicurezza, status, prosperità, potere, virtù, ricompensa nell'altro mondo oppure giustizia, uguaglianza, fraternità e molti altri valori che sembrano del tutto o in parte incompatibili col conseguimento del più alto livello di libertà individuale e che certamente non ne hanno bisogno come condizione preliminare per la loro realizzazione. Non è stata la richiesta di un *Lebensraum* per ciascun individuo a stimolare le ribellioni e le guerre di liberazione in cui gli uomini in passato, ma anche oggi, sono pronti a morire. Gli uomini che hanno combattuto per la libertà, hanno combattuto solitamente per il diritto di essere governati da loro stessi o dai loro rappresentanti: governati severamente, se necessario, come gli Spartani, con scarsa libertà individuale, ma in maniera tale da consentire loro di partecipare o comunque di credere di partecipare alla legislazione e all'amministrazione della loro vita collettiva. Gli uomini che hanno fatto le rivoluzioni hanno inteso per libertà il più delle volte nient'altro che la conquista del potere e dell'autorità da parte di una data setta di fedeli di una dottrina o di una classe o di qualche altro gruppo sociale, vecchio o nuovo. Le loro vittorie certo nuocevano agli avversari spodestati e a volte reprimevano, riducevano in schiavitù o sterminavano un gran numero di esseri umani. Tuttavia, questi rivoluzionari sentivano la necessità di spiegare che, ciononstan-

te, essi rappresentavano il partito della libertà, della "vera" libertà, rivendicando l'universalità del loro ideale, che persino l'"io reale" di coloro che si opponevano loro si pretendeva che dovesse perseguire, anche se si diceva che avevano smarrito la strada o che avevano addirittura sbagliato obiettivo per cecità morale o spirituale. Tutto ciò ha poco a che fare con la nozione di libertà di Mill che è limitata soltanto dal pericolo di far del male ad altri. È il mancato riconoscimento di questo fatto psicologico e politico (celato dietro l'apparente ambiguità del termine "libertà") che ha forse reso ciechi alcuni liberali contemporanei nei confronti del mondo in cui vivono. Le loro argomentazioni sono chiare, la loro causa è giusta. Ma essi non tengono conto della varietà delle esigenze umane fondamentali né della ingenuità con la quale gli uomini possono dimostrare a loro piacimento che la strada che porta verso un ideale porta anche al suo contrario.

## VII.

### *Libertà e sovranità*

La Rivoluzione Francese, come ogni grande rivoluzione, fu, almeno nella sua forma giacobina, proprio un'eruzione di questo tipo del desiderio di libertà "positiva", di autodistruzione collettiva da parte di un gran numero di Francesi che si sentirono liberati come nazione, anche se il risultato fu per moltissimi di loro una severa restrizione delle libertà individuali. Rousseau aveva parlato con esultanza del fatto che le leggi della libertà possono dimostrarsi più severe del giogo della tirannide. La tirannide è una servitù verso dei padroni umani. La legge non può essere un tiranno. Per libertà Rousseau non intendeva la libertà "negativa" dell'individuo che non deve essere ostacolato all'interno di un'area determinata, bensì il possesso da parte di tutti e non solo di alcuni dei membri a pieno titolo della società, di una parte del potere pubblico che ha facoltà d'interferire con ogni aspetto della vita di ciascun cittadino. I liberali della prima metà del diciannovesimo secolo hanno correttamente previsto che la libertà nel suo senso "positivo" poteva facilmente distruggere una quantità eccessiva delle libertà "negative", che essi ritenevano sacre. Sottolineavano che la sovranità popolare avrebbe facilmente potuto distruggere

quella individuale. Mill spiegò, pazientemente ed irrefutabilmente, che il governo popolare nel suo senso non significava affatto necessariamente libertà. Infatti coloro che governano non sono necessariamente le stesse persone di coloro che sono governati e l'autogoverno democratico non è il governo "di ognuno da parte di se stesso" ma, nel migliore dei casi, di "ognuno da parte degli altri". Mill e i suoi seguaci parlavano della tirannide della maggioranza e della tirannide dell'"opinione e della sensibilità dominanti" e non vedevano gran differenza fra queste e qualsiasi altro tipo di tirannide che invada le attività umane oltre il sacro limite della vita privata.

Nessuno meglio di Benjamin Constant vide, o espresse più chiaramente, il conflitto tra i due tipi di libertà. Egli fece notare che il passaggio dell'autorità illimitata, comunemente detta sovranità, da una mano all'altra in seguito a una sollevazione coronata dal successo, non aumenta la libertà, ma sposta semplicemente il fardello della schiavitù. Molto ragionevolmente egli si chiedeva perché un uomo dovrebbe prendersela a cuore se viene stritolato da un governo popolare piuttosto che da un monarca o anche da un insieme di leggi oppressive. Capiva che il problema principale per coloro che desiderano la libertà individuale "negativa" non è chi eserciti questa autorità, ma quanta autorità debba essere messa nelle mani di chicchessia. Perché necessariamente un'autorità illimitata alla portata di qualcuno finisce prima o poi, a suo giudizio, per distruggere qualcuno. Egli sosteneva che solitamente gli uomini protestano contro questo o quel gruppo di governanti perché li opprimono, mentre la vera causa dell'oppressione sta nella semplice accumulazione del potere stesso, in qualsiasi mani si trovi, dal momento che la libertà è messa in pericolo dalla semplice esistenza dell'autorità assoluta come tale. "Non è il braccio che è ingiusto," scriveva, "ma l'arma che è troppo pesante: certi pesi sono troppo gravosi per la mano dell'uomo." La democrazia può disarmare una determinata oligarchia, un determinato individuo o un insieme d'individui privilegiati, ma può anche annientare gli individui con altrettanta spietatezza di qualsiasi dominatore precedente. In un saggio in cui paragona la libertà dei moderni con quella degli antichi, diceva che un ugual diritto ad opprimere – o ad interferire – non equivale alla libertà. Né un universale consenso alla perdita di libertà può in qualche modo miracolosamente conservarla per il solo fatto di essere universale o perché si tratta di un consenso. Se io accon-

seno a essere oppresso o mi sottometto a questa condizione con distacco e ironia, sono forse meno oppresso? Se mi vendo io stesso schiavo, sono forse meno schiavo per questo? Se commetto suicidio, sono forse meno morto per il fatto che mi sono io stesso tolto la vita liberamente? "Il governo popolare è una tirannide spasmodica, la monarchia è un dispotismo più efficacemente centralizzato." Constant vedeva in Rousseau il più pericoloso nemico della libertà individuale, perché aveva affermato che "nel dare me stesso a tutti non mi do a nessuno". Constant non riusciva a capire perché, anche se il sovrano è "ognuno", non potesse opprimere uno dei "membri" del suo io indivisibile, se avesse deciso di farlo. Io posso naturalmente preferire di essere privato delle mie libertà da un'assemblea, da una famiglia o da una classe di cui sono una minoranza. Il che può un giorno consentirmi di convincere gli altri a fare per me ciò a cui sento di aver diritto. Ma essere privato della libertà da parte della mia famiglia o dei miei amici o concittadini significa comunque esserne privato non meno seriamente. In ogni caso Hobbes era più franco: non aveva la pretesa di affermare che un sovrano non può mettere in schiavitù: giustificava questa schiavitù, ma almeno non aveva la sfacciataggine di chiamarla libertà.<sup>23</sup>

Per tutto il diciannovesimo secolo i pensatori liberali sostennero che se la libertà implica una limitazione al potere di chiunque di costringermi a fare ciò che non voglio fare o potrei non voler fare, allora, qualunque sia l'ideale in nome del quale vengo costretto, non sono libero; e la dottrina della sovranità assoluta è in se stessa una dottrina tirannica. Se voglio conservare la mia libertà, non è sufficiente dire che non dev'essere violata a meno che qualcuno – il sovrano assoluto, l'assemblea popolare, il re in parlamento, i giudici o qualche combinazione di tali autorità o le stesse leggi (perché anche le leggi possono essere oppressive) – ne autorizzi la violazione. Devo costituire una società in cui devono esistere dei confini della libertà che a nessuno dovrebbe essere consentito di varcare. Si possono assegnare nomi e caratteri diversi alle regole che determinano queste frontiere: si possono chiamare diritti naturali, parola di Dio, legge naturale, esigenze dell'utilità o degli "interessi permanenti dell'uomo"; posso crederli validi *a priori* o sostenere che essi sono i miei fini ultimi o i fini della mia società o cultura. Ciò che avranno in comune queste regole o comandamenti sarà il fatto che essi sono tanto largamente accettati e così profondamente radicati nella attuale natura degli uomini,

quali si sono sviluppati nel corso della storia, che sono ormai parte essenziale di ciò che intendiamo per un normale essere umano. Credere seriamente nell'inviolabilità di un livello minimo di libertà individuale comporta che esista qualche punto fermo assoluto di tal fatta. Poiché è chiaro che v'è poco da sperare dalla regola della maggioranza; la democrazia come tale non è logicamente vincolata ad essa e storicamente ha mancato a volte di difenderla, pur rimanendo fedele ai propri principi. Pochi governi, è stato osservato, hanno trovato tante difficoltà nell'indurre i propri sottoposti ad esprimere la volontà che il governo desiderava. "Il trionfo del dispotismo è costringere gli schiavi a dichiararsi liberi." Può non essere necessaria la forza; è possibile che gli schiavi dichiarino la propria libertà del tutto sinceramente; nondimeno sono schiavi. Forse per i liberali il valore principale dei diritti politici – "positivi" – e della partecipazione al governo consiste nell'essere uno strumento di protezione di quello che essi considerano un valore ultimo e cioè la libertà individuale – "negativa".

Ma se le democrazie possono sopprimere la libertà almeno nel senso dato al termine dai liberali, senza cessare di essere democratiche, che cosa renderebbe una società veramente libera? Per Constant, Mill, Tocqueville e per la tradizione liberale cui appartengono, nessuna società è libera se non è governata da almeno due principi interdipendenti: primo, nessun potere può essere considerato assoluto, solo i diritti possono esserlo, cosicché tutti gli uomini, da qualunque potere siano governati, hanno un diritto assoluto di rifiutare di comportarsi in maniera disumana; secondo, esistono dei confini, tracciati in maniera non artificiale, entro cui le persone dovrebbero essere inviolabili e questi confini sono definiti in termini di regole accettate da tanto tempo e da tanti che osservarle è entrato a far parte del concetto stesso di che cosa voglia dire essere un essere umano normale, e perciò anche di ciò che costituisce un comportamento disumano o folle. Di tali regole sarebbe assurdo dire, per esempio, che potrebbero essere abrogate con qualche procedura formale ad opera di una corte o di una istanza sovrana. Quando dico che un uomo è normale, parte di ciò che intendo dire è che egli non potrebbe trasgredire facilmente queste norme senza provare un senso di repulsione. Sono regole come queste che vengono violate quando si dichiara colpevole una persona senza processo o la si punisce secondo una legge retroattiva; quando si costringono i bambini a denunciare i propri genitori, gli amici a tradirsi

l'un l'altro e i soldati ad usare i metodi della barbarie; quando si torturano e si assassinano le persone o si massacrano le minoranze perché danno fastidio a una maggioranza o ad un tiranno. Simili azioni, anche se venissero legalizzate dal sovrano, provocano orrore persino ai nostri giorni e questo è dovuto al riconoscimento della validità morale – indipendentemente dalle leggi – di alcune barriere assolute all'imposizione della volontà di un uomo a un altro.<sup>24</sup> La libertà di una società, di una classe o di un gruppo, in questo senso del termine, si misura dalla solidità di queste barriere e dal numero e dall'importanza dei percorsi che esse mantengono aperti per i propri membri – se non per tutti, almeno per un gran numero di essi.<sup>25</sup>

Questa concezione è quasi agli antipodi degli obiettivi di coloro che credono alla libertà nel suo senso "positivo", di autodirezione. I primi vogliono ridurre l'autorità in quanto tale, i secondi vogliono che questa sia posta nelle loro mani. Questo è un punto di importanza fondamentale. Non si tratta di due interpretazioni diverse di un unico concetto, ma di due atteggiamenti profondamente divergenti e inconciliabili nei confronti dei fini della vita. E questo va comunque riconosciuto, anche se in pratica è spesso necessario trovare un compromesso tra i due. Perché entrambi avanzano pretese assolute, che non possono entrambe essere soddisfatte completamente. Ma costituisce una profonda mancanza di comprensione sociale e morale non riconoscere che il soddisfacimento che ciascuno di essi esige è un valore ultimo che, sia storicamente sia moralmente, ha ugual diritto ad essere annoverato tra gli interessi più profondi dell'umanità.

## VIII.

### *L'uno e i molti*

Una credenza in particolare, più d'ogni altra, è responsabile della strage di individui sull'altare dei grandi ideali storici – giustizia, progresso, felicità delle generazioni future, la sacra missione o l'emancipazione di una nazione, di una razza o di una classe, o persino la libertà stessa, che esige il sacrificio degli individui per la libertà della società. È la credenza che da qualche parte, nel passato o nel futuro, nella rivelazione divina o nella mente di un singolo pen-

satore, nelle solenni dichiarazioni della storia o della scienza o nel cuore semplice di un uomo buono e integro, ci sia una soluzione finale. Quest'antica fede riposa sulla convinzione che tutti i valori positivi in cui gli uomini hanno creduto devono alla fine essere compatibili e forse implicarsi persino l'un l'altro. "La natura lega insieme, come con una catena indissolubile, la verità, la felicità e la virtù" ha detto uno degli uomini migliori che siano mai vissuti e ha parlato con accenti simili della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia.<sup>26</sup> Ma è vero questo? È un luogo comune che né l'uguaglianza politica, né l'organizzazione efficiente, né la giustizia sociale siano compatibili con qualcosa di più di un minimo di libertà individuale e certamente non con un illimitato *laissez-faire*; che la giustizia e la generosità, le esigenze del genio e le richieste della società possano entrare in violento conflitto l'una con l'altra. E il passo non è troppo lungo di qui alla generalizzazione che non tutte le cose buone sono compatibili né tantomeno lo sono tutti gli ideali dell'umanità. Ma da qualche parte, ci diranno, e in qualche modo, deve essere possibile che tutti questi valori vivano insieme, perché se così non fosse, l'universo non sarebbe un cosmo, un'armonia; a meno che non sia così, i conflitti di valori potrebbero essere un elemento intrinseco e ineliminabile della vita umana. Ammettere che la realizzazione di alcuni nostri ideali può in linea di principio rendere impossibile la realizzazione di altri, è come dire che la nozione di una realizzazione umana totale è una contraddizione formale, una chimera metafisica. Per ogni metafisico razionalista, da Platone fino agli ultimi discepoli di Hegel e di Marx, abbandonare l'idea di un'armonia finale in cui tutti gli enigmi siano risolti e tutte le contraddizioni composte, è un esempio di empirismo primitivo, un'abdicazione di fronte ai fatti bruti, un'intollerabile bancarotta della ragione davanti alla realtà delle cose, un'incapacità di spiegare e di giustificare, di ridurre ogni cosa a un sistema, ciò che la "ragione" rifiuta indignata. Ma se non siamo armati di una garanzia *a priori* della verità dell'asserzione che si deve poter trovare da qualche parte un'armonia totale di veri valori – forse in qualche regno ideale le cui caratteristiche noi, nella nostra finitezza, non possiamo neanche immaginare – dobbiamo ripiegare sulle comuni risorse dell'osservazione empirica e sull'ordinaria conoscenza umana. E queste non ci autorizzano certamente a supporre (o persino a capire che cosa si potrebbe intendere dicendo) che tutte le cose buone, o anche tutte le cose cattive, se è per questo, si pos-

sono conciliare. Il mondo in cui ci imbattiamo nell'esperienza ordinaria ci pone di fronte a una scelta tra fini ugualmente ultimi ed esigenze ugualmente assolute, la realizzazione di alcuni dei quali implica inevitabilmente il sacrificio di altri. In realtà, è proprio perché si trovano in questa condizione che gli uomini attribuiscono un valore così immenso alla libertà di scelta; perché se avessero la certezza che in qualche stato perfetto, realizzabile in terra dagli uomini, nessuno dei fini che essi perseguono sarà mai in conflitto con altri, scomparirebbero la necessità e il tormento della scelta e con essa l'importanza centrale della libertà di scegliere. Apparirebbe allora pienamente giustificato qualsiasi mezzo per avvicinarci a questo stato finale, non importa quanta libertà si debba sacrificare per affrettare la sua venuta. È stata, non ho alcun dubbio, qualche certezza dogmatica di questo tipo la responsabile di quella convinzione profonda, serena e incrollabile nella mente di alcuni dei tiranni e persecutori più spietati della storia, che ciò che facevano era pienamente giustificato dai loro scopi. Non voglio dire che si deve condannare l'ideale del perfezionamento di sé come tale – per gli individui, le nazioni, le chiese o le classi – né che il linguaggio usato in sua difesa sia in ogni caso il risultato di un uso confuso o fraudolento dei termini o di perversità morale o intellettuale. E infatti ho cercato di dimostrare che la nozione di libertà nel suo senso "positivo" si trova al centro delle richieste di autogoverno nazionale o sociale, che anima i movimenti pubblici più potenti e moralmente più giusti del nostro tempo e che non rendersene conto vuol dire non capire i fatti e le idee più vitali della nostra epoca. Ma ugualmente mi sembra che la credenza che sia possibile in linea di principio trovare un'unica formula grazie a cui si possono realizzare armoniosamente tutti i diversi fini degli uomini sia dimostrabilmente falsa. Se, come credo, i fini degli uomini sono molteplici e non tutti sono in linea di principio compatibili l'uno con gli altri, allora non si può mai eliminare del tutto la possibilità del conflitto – e della tragedia – dalla vita umana, sia personale sia sociale. La necessità di scegliere tra esigenze assolute è dunque un'ineluttabile caratteristica della condizione umana. Questo conferisce valore alla libertà come Acton l'aveva concepita – un fine in se stessa e non un bisogno provvisorio, derivante dalle nostre idee confuse e dalle nostre vite irrazionali e disordinate, una situazione a cui una panacea potrebbe un giorno porre rimedio.

Non voglio dire che la libertà individuale sia, persino

nelle società più liberali, l'unico e neppure il principale criterio dell'azione sociale. Noi costringiamo i bambini a istruirsi e vietiamo le esecuzioni pubbliche. E questi sono certamente dei freni alla libertà. Li giustifichiamo sulla base del fatto che l'ignoranza o un'educazione barbara o i piaceri e i divertimenti crudeli sono più dannosi per noi della quantità di restrizioni necessarie a reprimerli. A sua volta questo giudizio dipende da come decidiamo che cosa è bene e che cosa è male, vale a dire dai nostri valori morali, religiosi, intellettuali, economici ed estetici; che sono a loro volta legati alla nostra concezione dell'uomo e alle esigenze fondamentali della sua natura. In altre parole, la nostra soluzione a tali problemi si basa sulla nostra intuizione dalla quale siamo, consapevolmente o meno, guidati di che cosa costituisce una vita umana realizzata, in opposizione alle nature "paralizzate e deformi", "ristrette e meschine" di cui parlava Mill. Protestare contro le leggi che regolano la censura o la morale personale considerandole infrazioni intollerabili alla libertà personale presuppone che si creda che le attività proibite da tali leggi siano bisogni fondamentali degli uomini in quanto tali, in una società buona - anzi, in qualunque società. Difendere tali leggi vuol dire reputare questi bisogni non essenziali o pensare che non possano essere soddisfatti senza sacrificare altri valori che stanno più in alto - che soddisfano bisogni più profondi - della libertà individuale, determinati da qualche norma non meramente soggettiva a cui si attribuisce uno statuto oggettivo, empirico o *a priori*.

Il grado di libertà di una persona o di un popolo nella scelta di una vita conforme ai propri desideri, dev'essere valutato mettendolo a confronto con le esigenze di molti altri valori, dei quali gli esempi forse più ovvi sono l'uguaglianza, la giustizia, la felicità, la sicurezza o l'ordine pubblico. Per questa ragione, tale libertà non può essere illimitata. R.H. Tawney ci ricorda giustamente che la libertà dei forti - che la loro forza sia fisica oppure economica - deve essere limitata. Questa massima esige rispetto, non come conseguenza di qualche regola *a priori*, per cui il rispetto per la libertà di un uomo implica logicamente il rispetto per la libertà di altri come lui, ma semplicemente perché il rispetto per i principi della giustizia, o la vergogna di fronte a un'indecente disuguaglianza di trattamento, nell'uomo è altrettanto fondamentale del desiderio di libertà. Che non si possa avere tutto è una verità necessaria e non contingente. L'esaltazione che fece Burke del costante bisogno di

compensare, di conciliare, di equilibrare; l'esaltazione di Mill dei nuovi "esperimenti di vita" con la loro permanente possibilità d'errore, la sua consapevolezza che è impossibile non solo in pratica, ma anche in teoria approdare a risposte nette e certe, persino in un mondo ideale di uomini perfettamente buoni e razionali e di idee perfettamente chiare - possono rendere furiosi coloro che cercano una soluzione finale e singoli sistemi onnicomprensivi, garantiti come eterni. Nondimeno, è una conclusione cui non possono sottrarsi coloro che, sulle orme di Kant, hanno imparato la verità che col contorto legno dell'umanità non si è mai riusciti a fare niente di diritto.

Non è necessario sottolineare il fatto che il monismo e l'adesione a un unico criterio si sono sempre dimostrati fonte di profonda soddisfazione sia per l'intelletto sia per le emozioni. Sia che il metro di giudizio derivi dalla visione di qualche perfezione futura, come hanno in mente i *philosophes* del Settecento e i loro successori, i tecnocrati dei giorni nostri, sia che sia radicata nel passato - *la terre et les morts* - come sostengono gli storicisti tedeschi o i teocrazi francesi, o i neoconservatori nei paesi di lingua inglese, è inevitabile che esso, purché sia abbastanza inflessibile, s'imbatta in qualche sviluppo umano imprevisto e imprevedibile, a cui non può adattarsi; e sarà allora usato per giustificare la barbarie *a priori* di Procuste, la vivisezione delle società umane reali secondo un disegno prefissato, dettato dalla nostra comprensione fallibile di un passato in larga misura immaginario e di un futuro del tutto fantastico. Conservare le nostre categorie o ideali assoluti a prezzo della vita umana è un'offesa in pari misura ai principi della scienza come a quelli della storia; è un atteggiamento che oggi si riscontra ugualmente nella destra come nella sinistra, e non è conciliabile con i principi accettati da coloro che rispettano i fatti.

Il pluralismo, con la quantità di libertà "negativa" che esso comporta, mi sembra un ideale più vero e più umano degli obiettivi perseguiti da coloro che cercano nelle grandi strutture autoritarie e disciplinate l'ideale del dominio di sé "positivo" da parte delle classi, dei popoli o dell'umanità intera. È più vero perché riconosce perlomeno che gli obiettivi umani sono molteplici, non tutti commensurabili e in perpetua rivalità l'uno con l'altro. Assumere che tutti i valori possano essere disposti su un'unica scala, in modo tale che una semplice ispezione possa stabilire quale si trova più in alto, equivale secondo me a falsificare la nostra con-

sapevolezza del fatto che gli uomini sono agenti liberi e a rappresentare la decisione morale come un'operazione che in teoria può essere eseguita su un regolo calcolatore. Dire che in una sintesi finale, in cui tutto si concilierebbe e che pure sarebbe realizzabile, il dovere è l'interesse e la libertà individuale è la pura democrazia o uno stato autoritario, è come gettare una coperta metafisica su una frode ai propri danni o su una deliberata ipocrisia. È più umano perché non priva gli uomini, come fanno i costruttori di sistemi in nome di qualche ideale remoto o inconsistente, di gran parte di ciò che essi hanno scoperto essere indispensabile alla loro vita di esseri umani che si autotrasformano in modo imprevedibile.<sup>27</sup> Alla fine gli uomini scelgono tra valori ultimi e scelgono come scelgono perché la loro vita e il loro pensiero sono determinati da categorie e concetti morali fondamentali che sono parte, almeno per larghe zone di spazio e di tempo, del loro essere, del loro pensiero e del senso della propria identità; sono parte di ciò che li rende umani.

Può darsi che l'ideale della libertà di scegliere i propri fini senza pretendere per essi una validità eterna e il pluralismo di valori che è connesso a ciò, sia soltanto il tardo frutto della nostra civiltà capitalista in declino: un ideale ignoto alle epoche remote e alle società primitive, un ideale che forse sarà osservato con curiosità o persino simpatia, ma con poca comprensione, dalla posterità. Può darsi che sia così, ma non mi pare che ne possano derivare conclusioni scettiche. I principi non sono meno sacri solo perché la loro durata non può essere garantita. In realtà, il desiderio stesso di qualcosa che garantisca eternità e sicurezza ai nostri valori in qualche paradiso oggettivo è forse soltanto una forma di nostalgia per le certezze dell'infanzia e per i valori assoluti del nostro passato primitivo. "Rendersi conto della validità relativa delle proprie convinzioni," ha detto un ammirevole scrittore del nostro tempo "eppure difenderle senza indietreggiare, è ciò che distingue un uomo civile da un barbaro." Chiedere più di questo è forse un'esigenza metafisica profonda e incurabile; ma permettere che essa determini la propria condotta è sintomo di un'immaturità morale e politica ugualmente profonda e più pericolosa.

#### NOTE

<sup>1</sup> Questa Lezione Inaugurale è stata tenuta all'Università di Oxford il 31 ottobre 1958, ed è stata pubblicata nello stesso anno dalla Clarendon Press.

<sup>2</sup> Non intendo naturalmente che questo implichi la verità dell'inverso.

<sup>3</sup> Helvétius ha centrato la questione con grande chiarezza: "L'uomo libero è l'uomo che non è in catene, né rinchiuso in una prigione, né terrorizzato come uno schiavo dal timore di essere punito [...] non è mancanza di libertà non volare come un'aquila o non nuotare come una balena."

<sup>4</sup> La concezione marxista delle leggi sociali è naturalmente la versione più conosciuta di questa teoria, ma essa costituisce un elemento di rilievo anche in alcune dottrine cristiane e utilitaristiche e in tutte quelle socialiste.

<sup>5</sup> "Un uomo libero," diceva Hobbes "è quello cui [...] non s'impedisce di fare ciò che egli ha volontà di fare." La legge è sempre un "vincolo", anche se ti protegge dal venire incatenato con catene più pesanti di quelle della legge, di qualche legge o consuetudine più repressiva o del dispotismo arbitrario o del caos. Bentham dice qualcosa di molto simile.

<sup>6</sup> Questo è solo un altro esempio della naturale tendenza di quasi tutti i pensatori, tranne pochissimi, a credere che tutte le cose che essi ritengono buone debbano essere intimamente connesse o almeno compatibili l'una con l'altra. La storia del pensiero, come la storia delle nazioni, è dispersa di esempi di elementi incoerenti o almeno eterogenei artificialmente raggruppati in un sistema dispotico o tenuti insieme dal pericolo rappresentato da qualche nemico comune. A tempo debito il pericolo passa e nascono dei conflitti tra gli alleati che spesso fanno crollare il sistema, talora con gran vantaggio per l'umanità.

<sup>7</sup> Si veda la preziosa disamina di questo argomento contenuta in Michel Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, che fa risalire a Occam l'embrione del concetto di diritto soggettivo.

<sup>8</sup> La credenza cristiana (ma anche ebraica e musulmana) che le leggi divine o naturali abbiano autorità assoluta e tutti gli uomini siano uguali di fronte a Dio, è molto diversa dal credere alla libertà di vivere come si preferisce.

<sup>9</sup> In effetti si può sostenere che nella Prussia di Federico il Grande o nell'Austria di Giuseppe II gli uomini dotati d'immaginazione, di originalità e di genio creativo, e le minoranze di tutti i tipi, erano meno perseguitati e subivano meno la pressione delle istituzioni e della consuetudine che non in molte democrazie precedenti o successive.

<sup>10</sup> La "libertà negativa" è qualcosa di cui è difficile valutare, in ciascun singolo caso, l'estensione. *Prima facie*, potrebbe sembrare che essa dipenda semplicemente dalla possibilità di scegliere tra almeno due alternative. Ciononostante, non tutte le scelte sono ugualmente libere e alcune non lo sono affatto. Se in uno stato totalitario tradisco un amico sotto la minaccia della tortura, forse anche se agisco per paura di perdere il posto, posso ragionevolmente dire che non ho agito liberamente. Non dimeno ho fatto naturalmente una scelta e almeno in teoria avrei potuto scegliere di farmi uccidere, torturare o mettere in prigione. La mera esistenza di alternative non è perciò sufficiente a rendere libera la mia azione (sebbene possa essere volontaria) nel senso normale del termine. L'estensione della mia libertà sembra dipendere (a) da quante possibilità mi siano aperte, anche se il modo di contarle può non essere mai altro che approssimativo. Le possibilità d'azione non sono entità discrete come delle mele, che possono essere enumerate esaustivamente. (b) Da quanto

sia facile o difficile rendere attuali ciascuna di queste possibilità. (c) Da quanto siano importanti queste possibilità, quando si confrontino l'una con l'altra, entro il mio progetto di vita, dato il mio carattere e date le circostanze. (d) Fino a che punto esse mi siano chiuse o aperte per atti deliberati da parte di agenti umani. (e) Che valore attribuisca alle varie possibilità non solo l'agente, ma il comune sentire della società in cui egli vive. Tutte queste grandezze devono essere "integrate" e da questo processo si deve trarre una conclusione, che necessariamente non è mai precisa né incontrovertibile. Potrebbe benissimo darsi che esistano molti tipi e gradi di libertà incommensurabili e che non possano essere allineati su una singola scala di grandezza. Inoltre, nel caso delle società, ci si trova di fronte a certe domande (logicamente assurde) quali "L'ordinamento X aumenterebbe la libertà del Signor A più di quelle dei Signori B, C e D, sommate l'una all'altra?" Uguali difficoltà si pongono quando si applicano i criteri utilitaristi. Ciononostante, a patto di non esigere misurazioni precise, possiamo avere valide ragioni per dire che il suddito medio del re di Svezia è in complesso molto più libero oggi del cittadino medio del Spagna o in Albania. I progetti di vita complessivi devono essere confrontati direttamente, ciascuno preso come un tutto, sebbene il metodo usato per fare il confronto e la verità delle conclusioni siano difficili, se non impossibili, da dimostrare. Ma l'indeterminatezza dei concetti e la molteplicità dei criteri sono da attribuirsi all'argomento stesso e non ai nostri metodi imperfetti di misurazione né alla nostra incapacità di pensare con precisione.

<sup>11</sup> "L'ideale della vera libertà è quello della massima capacità da parte di tutti i membri della società umana nello stesso modo di fare del proprio meglio," ha detto T.H. Green nel 1881. A parte la confusione di libertà e uguaglianza, ciò implica che se qualcuno scegliesse un piacere immediato - che non gli permetterebbe (ma chi l'ha detto?) di trarre il meglio da se stesso (ma quale se stesso?) - ciò che egli starebbe esercitando non sarebbe la "vera" libertà: se ne fosse privato non perderebbe niente d'importante. Green era un liberale autentico: ma molti tiranni potrebbero usare questa formula per giustificare i loro peggiori atti di oppressione.

<sup>12</sup> "Un uomo saggio, anche se fosse uno schiavo, sarebbe libero e da questo segue che uno sciocco, anche se governa, è uno schiavo", ha detto Sant'Ambrogio. Epitteto e Kant avrebbero potuto dire la stessa cosa.

<sup>13</sup> "La violenza proletaria, in tutte le sue forme, dalle esecuzioni al lavoro forzato, per quanto possa suonare paradossale, è il mezzo per modellare l'umanità comunista nel materiale umano del periodo capitalista." Queste righe del leader bolscevico Nicolai Bukharin, contenute in un'opera apparsa nel 1920, e specialmente il termine "materiale umano" danno una chiara immagine di questo atteggiamento.

<sup>14</sup> La psicologia di Kant, e anche quella degli stoici e dei cristiani, affermava che c'è un elemento nell'uomo - la "forza interiore della mente" - che può essere messa al sicuro dal condizionamento. Gli sviluppi della tecnica dell'ipnosi, il "lavaggio del cervello", la suggestione subliminale e simili, hanno reso molto meno plausibile questa assunzione aprioristica, almeno come ipotesi empirica.

<sup>15</sup> Non è forse inverosimile dire che il quietismo dei saggi orientali era analogamente una risposta al dispotismo delle grandi autocratie e prosperava nei periodi in cui gli individui erano soggetti a umiliazioni o quanto meno ignorati e trattati spietatamente da coloro che possedevano gli strumenti della coercizione fisica.

<sup>16</sup> Vale la pena di osservare che coloro che pretendevano - e lottavano per - la libertà per l'individuo o per la nazione in Francia, all'epoca del quietismo tedesco, non caddero vittime di questo atteggiamento. E non potrebbe questo dipendere precisamente dal fatto che, nonostante il di-

spotismo della monarchia francese e l'arroganza e il comportamento arbitrario di alcuni gruppi privilegiati nello stato francese, la Francia era una nazione orgogliosa e potente, in cui la realtà del potere politico non era impossibile da afferrare per un uomo di talento, cosicché l'unica via d'uscita non era di ritirarsi dalla battaglia e rifugiarsi nelle altezze in qualche paradiso indisturbato, da cui il filosofo autosufficiente avrebbe potuto contemplare la battaglia spassionatamente? Lo stesso vale per l'Inghilterra del diciannovesimo secolo e, a distanza di molto tempo, per gli Stati Uniti al giorno d'oggi.

<sup>17</sup> Ovvero, come sostiene qualche teorico moderno, perché le ho inventate, o potrei averle inventate io stesso per me, dal momento che le regole sono opera dell'uomo.

<sup>18</sup> Ancor di più in pratica che in teoria.

<sup>19</sup> Mi sembra che a questo proposito le parole di Bentham siano definitive: "La libertà di fare del male, non è forse libertà? Non diciamo forse che è necessario togliere la libertà agli idioti e ai malvagi, perché ne abusano?" Si confrontino queste affermazioni con un'altra, tipicamente pronunciata da un circolo giacobino nello stesso periodo: "Nessuno è libero nel fare il male. Impedireglielo vuol dire liberarlo." Questa affermazione è riecheggiata in termini praticamente identici dagli idealisti britannici alla fine del secolo successivo.

<sup>20</sup> "Costringere gli uomini ad adottare la forma giusta di governo, imporre loro il Bene con la forza, è non soltanto diritto, ma sacro dovere d'ogni uomo che ne abbia sia l'intuizione sia il potere di farlo."

<sup>21</sup> Kant si avvicinò più di chiunque altro all'affermazione dell'ideale "negativo" della libertà quando, in uno dei suoi trattati politici, dichiarò che "il problema più grave della razza umana, che la natura la costringe a risolvere, è l'istituzione di una società civile che amministri universalmente il diritto in conformità alla legge. È solo in una società che possiede la più grande libertà, [...] - con [...] la determinazione e la garanzia più esatta dei limiti della libertà 'di ciascun individuo' in modo tale che possa coesistere con la libertà degli altri - che lo scopo più alto della natura, lo sviluppo di tutte le sue potenzialità, può essere realizzato nel caso dell'umanità." A parte le implicazioni teleologiche, questa formulazione non sembra a prima vista molto diversa dal liberalismo ortodosso. Il punto cruciale, tuttavia, è come si stabilisce il criterio per "la determinazione e la garanzia esatta dei limiti" della libertà individuale. La maggior parte dei liberali moderni, nei loro momenti di maggior coerenza, optano per una situazione in cui il massimo numero di individui possibile possano realizzare il massimo numero di obiettivi possibile, senza dover stabilire il valore di questi obiettivi in quanto tali, se non nella misura in cui essi possono frustrare i propositi degli altri. Essi vogliono che le frontiere tra individui o gruppi di individui siano stabilite con l'unico criterio di prevenire le collisioni tra i diversi propositi umani, ognuno dei quali dev'essere considerato ugualmente ultimo, un fine in se stesso non criticabile. Kant e i razionalisti del suo stampo non assegnano ugual valore a tutti i fini. Per essi i limiti della libertà sono determinati dall'applicazione delle regole della "ragione", che è molto di più della semplice generalità delle regole come tali, ed è una facoltà che crea o rivela uno scopo identico in tutti gli uomini e per tutti gli uomini. In nome della ragione si può condannare tutto ciò che sia non razionale, cosicché i vari scopi personali che l'immaginazione e le idiosincrasie individuali inducono gli uomini a perseguire - ad esempio l'autorealizzazione estetica o altri tipi di autorealizzazione non razionale - possono essere spietatamente soppressi, almeno in teoria, per far posto alle richieste della ragione. L'autorità della ragione e dei doveri che essa impone agli uomini si identifica con la libertà individuale, nell'assunzione che solo i fini razionali possono essere il "vero" oggetto della "vera" natura di un uomo "libero".

Devo ammettere che non ho mai capito che cosa significhi "ragione" in questo contesto; e voglio qui semplicemente osservare che le assunzioni *a priori* di questa psicologia filosofica non sono compatibili con l'empirismo: cioè con qualsiasi dottrina fondata sulla conoscenza che deriva dall'esperienza di ciò che gli uomini sono e di ciò a cui aspirano.

<sup>22</sup> Questo presenta un'evidente affinità con la dottrina kantiana della libertà umana; ma ne è una versione socializzata ed empirica e quindi ne è quasi l'opposto. L'uomo libero di Kant non ha bisogno di alcun riconoscimento pubblico della sua libertà interiore. Se egli è trattato come un mezzo per uno scopo esterno, questo rappresenta un'azione sbagliata da parte di chi lo sfrutta, ma il suo proprio statuto "noumenico" rimane intatto ed egli è pienamente libero e pienamente uomo, in qualunque modo possa essere trattato. L'esigenza di cui si parla qui è legata strettamente al rapporto che io ho con gli altri: non sono nulla se non sono riconosciuto. Non posso ignorare con sdegno byroniano l'atteggiamento degli altri, rimanendo pienamente consapevole del mio proprio valore e della mia vocazione intrinseca né rifugiarmi nella mia vita interiore, perché io sono ai miei stessi occhi così come gli altri mi vedono. Mi identifico col punto di vista del mio ambiente: sento di essere qualcuno o nessuno in relazione alla mia posizione e alla mia funzione nel tutto sociale; questa è la condizione più "eteronoma" che si possa immaginare.

<sup>23</sup> Questo argomento dovrebbe essere tenuto distinto dall'approccio tradizionale di alcuni discepoli di Burke o di Hegel i quali affermano che, dal momento che sono reso ciò che sono dalla società e dalla storia, è impossibile sfuggirne ed è irrazionale tentarlo. Senza dubbio non posso saltar fuori dalla mia pelle o respirare fuori del mio elemento proprio: è una mera tautologia dire che sono ciò che sono e non posso volermi liberare delle mie caratteristiche essenziali, alcune delle quali sono sociali. Ma ciò implica che tutti i miei attributi siano intrinseci e inalienabili e che io non possa cercare di modificare il mio *status* all'interno del "reticolo sociale" o della "ragnatela cosmica" che determina la mia natura; se fosse così, non si potrebbe attribuire nessun significato a parole come "scelta", "decisione", "attività". Se queste significano qualcosa, i tentativi di proteggermi dall'autorità o anche di sfuggire alla mia "posizione e ai suoi doveri", non si possono escludere come automaticamente irrazionali o suicidi.

<sup>24</sup> Ma si veda l'Introduzione, p. 10.

<sup>25</sup> In Gran Bretagna di tale potere legale è naturalmente investito costituzionalmente il sovrano assoluto: il re in parlamento. Ciò che rende questo paese relativamente libero è dunque il fatto che quest'entità teoricamente onnipotente è trattenuta dal comportarsi come tale dal costume e dall'opinione. È chiaro che ciò che conta non è la forma di queste restrizioni al potere – se siano cioè restrizioni giuridiche, morali o costituzionali – ma la loro efficacia.

<sup>26</sup> Condorcet, dal cui *Esquisse* sono tratte queste parole, dichiara che compito della scienza sociale è di mostrare "con quali legami la Natura ha unito il progresso dei lumi con quello della libertà, della virtù e del rispetto per i diritti naturali dell'uomo; come questi ideali, i quali soli sono veramente buoni e tuttavia sono così frequentemente separati l'uno dall'altro che si può credere persino che siano incompatibili, debbano, al contrario, diventare inseparabili, non appena i lumi abbiano raggiunto un certo livello, contemporaneamente in un gran numero di nazioni". Continua dicendo: "Gli uomini persistono negli errori della loro infanzia, del loro paese e della loro epoca ancora per molto tempo dopo aver riconosciuto tutte le verità che si richiedono per distruggerli." Ironicamente, il suo credere alla necessità e alla possibilità di mettere insieme tutte le cose buone potrebbe benissimo essere proprio il tipo di errore che egli stesso ha descritto tanto bene.

<sup>27</sup> Su questo punto mi sembra che anche Bentham si sia espresso bene: "Gli interessi individuali sono gli unici interessi reali [...] è possibile concepire che esistano persone tanto assurde da [...] preferire l'uomo che non è all'uomo che è; da tormentare i vivi col pretesto di promuovere la felicità di coloro che non sono ancora nati e che potrebbero non nascere mai?" Questa è una delle rare occasioni in cui Burke è d'accordo con Bentham; perché questo passo è al centro della visione empiristica della politica, contrapposta a quella metafisica.