

Norberto BOBBIO

«Libertà»¹

1. Libertà negativa

Nonostante quel che è stato detto infinite volte circa la varietà e la molteplicità dei significati di 'libertà', e quindi circa la difficoltà o addirittura la vanità di una sua definizione, i significati rilevanti nel linguaggio politico, che qui viene preso in particolare considerazione, sono soprattutto due, e pertanto la determinazione del concetto o dei concetti di libertà non è, per quanto difficile, vana.

I due significati rilevanti si riferiscono a quelle due forme di libertà che si sogliono chiamare, con sempre maggiore frequenza, 'negativa' e 'positiva'.

Per 'libertà negativa' s'intende, nel linguaggio politico, la situazione in cui un soggetto ha la possibilità di agire senza essere impedito, o di non agire senza essere costretto, da altri soggetti. Con questa avvertenza: il fatto che nel linguaggio politico la libertà sia una relazione tra due soggetti umani non esclude che il concetto ampio di libertà comprenda anche una relazione in cui uno dei due soggetti o tutti e due non sono soggetti umani. È perfettamente lecito dire che l'uomo ha conquistato la propria libertà emancipandosi non solo dalle restrizioni derivanti dalla soggezione dell'uomo all'uomo, ma anche dalla sottomissione alle forze naturali, così come si può dire che un fiume (ente naturale) è libero di seguire il proprio corso quando non ne è impedito da un argine o da una diga (che sono opera dell'uomo).

La libertà negativa si suole chiamare anche 'libertà come assenza d'impedimento' o 'libertà come assenza di costrizione': se per 'impedire' s'intende il non permettere ad altri di fare alcunché, e se per 'costringere' s'intende l'obbligare altri a fare alcunché, entrambe

le dizioni sono parziali, dal momento che la situazione di libertà denominata 'libertà negativa' comprende tanto l'assenza d'impedimento, cioè la possibilità di fare, quanto l'assenza di costrizione, cioè la possibilità di non fare.

Si considera che goda di una situazione di libertà tanto colui che può esprimere le proprie opinioni senza incorrere nei rigori della censura, quanto colui che è esentato dal servizio militare (per es., là dove l'obiezione di coscienza è legalmente riconosciuta): il primo può agire perché non vi è nessuna norma che vieti l'azione che egli ritiene desiderabile, il secondo può non agire perché non vi è nessuna norma che imponga l'azione che egli ritiene non desiderabile. Siccome i limiti alle nostre azioni in società sono posti generalmente da norme (siano esse consuetudinarie o legislative, siano sociali o giuridiche o morali), si può anche dire, com'è stato detto per lunga e autorevole tradizione, che la libertà in questo senso, cioè la libertà che un uso sempre più diffuso e frequente chiama 'libertà negativa', consista nel fare (o non fare) tutto ciò che le leggi, intese le leggi in senso lato, e non solo in senso tecnico-giuridico, permettono, ovvero non proibiscono (e in quanto tali permettono di non fare).

Quando Locke accolse il principio *libertas silentium legis*, mostrò di aver ben chiara in mente questa idea di libertà, che illustrò in questi termini: "[...] la libertà degli uomini sotto un governo consiste [...] nella libertà di seguire la mia propria volontà in tutto ciò in cui la norma non dà precetti, senza esser soggetto alla volontà incostante, incerta, sconosciuta e arbitraria di un altro" (*Secondo trattato sul governo*, IV, 22).

La formulazione classica di questa accezione di libertà fu data da Montesquieu: "La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono" (*De l'esprit des lois*, XII, 2).

Che nella maggior parte delle definizioni tradizionali della libertà negativa la libertà venga definita più in relazione all'assenza d'impedimento che non all'assenza di costrizione, si spiega con la considerazione che le libertà storicamente più rilevanti, nel periodo in cui il problema della libertà negativa diventa politicamente

¹ Il presente testo è un estratto dall'articolo «Libertà» di Norberto Bobbio, apparso per la prima volta in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. III, 1978 e aggiornato poi nel volume *Eguaglianza e Libertà*, edito da Einaudi nel 1995.

cruciale, in genere tutte le libertà civili, rappresentano il risultato di una lotta contro precedenti impedimenti piuttosto che contro precedenti costrizioni. Di qua anche l'uso invalso di chiamare questa forma di libertà 'libertà come non impedimento', anziché 'libertà come non costrizione', mentre la dizione più comprensiva sarebbe 'libertà come non impedimento e come non costrizione'.

2. Libertà positiva

Per 'libertà positiva' s'intende nel linguaggio politico la situazione in cui un soggetto ha la possibilità di orientare il proprio volere verso uno scopo, di prendere delle decisioni, senza essere determinato dal volere altrui.

Questa forma di libertà si chiama anche 'autodeterminazione' o, ancor più appropriatamente, 'autonomia'.

'Negativa' la prima forma di libertà perché designa soprattutto la mancanza di qualche cosa (è stato notato che nel linguaggio comune 'libero da' è spesso sinonimo di 'senza di', tanto che il modo più comune di spiegare che cosa significhi che io ho agito liberamente consiste nel dire che ho agito senza...); 'positiva' la seconda, perché indica, al contrario, la presenza di qualche cosa, cioè di un attributo specifico del mio volere, che è appunto la capacità di muoversi verso uno scopo senza essere mosso.

Beninteso, si suole chiamare 'libertà' anche questa situazione, che potrebbe essere chiamata più appropriatamente 'autonomia', nella misura in cui nella definizione si fa riferimento non tanto a ciò che c'è quanto a ciò che manca, come quando si dice che autodeterminarsi significa non essere determinati da altri, o non dipendere per le proprie decisioni da altri, o determinarsi senza essere a nostra volta determinati. Conducendo alle estreme conseguenze questa osservazione verrebbe fatto di dire che, essendo 'libertà' un termine indicante, nella molteplicità delle proprie accezioni, mancanza di qualche cosa, l'espressione 'libertà positiva' è contraddittoria.

Della libertà positiva la definizione classica fu data da Rousseau, per il quale la libertà nello stato civile consiste nel fatto che quivi

l'uomo, in quanto parte del tutto sociale, come membro dell'io comune', non ubbidisce ad altri che a se stesso, cioè è autonomo nel senso preciso della parola, nel senso che dà leggi a se stesso e non ubbidisce ad altre leggi che a quelle che si è dato: "*L'obbedienza alla legge che ci siamo prescritti è la libertà*" (*Contrat social*, I, 8).

Tale concetto di libertà fu ripreso, per influsso diretto di Rousseau, da Kant, dove peraltro si trova anche il concetto di libertà negativa. Nel saggio *Per la pace perpetua*, nel momento stesso in cui Kant esclude che la libertà giuridica possa essere definita "*come la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno*" (si tratta della definizione di libertà accolta nelle Dichiarazioni dei diritti: art. 4 della Dichiarazione del 1789, art. 5 della Dichiarazione del 1793), precisa che "*meglio è definire la mia libertà esterna (cioè giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso*" (nella nota al primo articolo definitivo). Non altrimenti nella *Metafisica dei costumi*, ove la libertà giuridica viene definita come "*la facoltà di non obbedire ad altra legge che non sia quella a cui i cittadini hanno dato il loro consenso*" (II, 46).

Il filosofo che ha celebrato la libertà come autonomia, disdegnando la libertà negativa, è stato Hegel, secondo il quale la libertà politica si realizza soltanto nello Stato, attraverso la manifestazione della sua volontà razionale, che è la legge: "*Giacché la legge è l'oggettività dello spirito e la volontà nella sua verità; e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a se stessa, è presso se stessa, e dunque è libera*" (O. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, Firenze 1972, p. 109).

3. Libertà di agire e libertà di volere

Meglio di ogni altra considerazione, ciò che permette di distinguere nettamente le due forme di libertà è il riferimento ai due diversi soggetti di cui esse sono, rispettivamente, il predicato.

La libertà negativa è una qualifica dell'azione, la libertà positiva è una qualifica della volontà.

Quando dico che sono libero nel primo senso voglio dire che una

certa mia azione non è ostacolata, e quindi posso compierla; quando dico che sono libero nel secondo senso voglio dire che il mio volere è libero, cioè non è determinato dal volere altrui, o più in generale da forze estranee al mio stesso volere.

Più che di libertà negativa e positiva sarebbe forse più appropriato parlare di libertà d'agire e di libertà di volere. In un certo senso proprio il riferimento alla 'assenza di...' in entrambe le definizioni serve a spiegare, meglio della qualificazione di 'negativo' e di 'positivo', come mai tanto il linguaggio comune quanto quello tecnico usino per le due diverse accezioni lo stesso termine.

Nello stesso tempo la netta distinzione del campo di riferimento delle due libertà serve anche a spiegare perché le due nozioni debbano essere rigorosamente distinte, e perché la loro mancata distinzione, o meglio la mancanza di un criterio netto di distinzione (come quello che ha dato origine alle due dizioni 'libertà negativa' e 'libertà positiva'), provochi deplorabili confusioni, e quindi sterili controversie. [...]

4. Libertà dell'individuo e libertà della collettività

Le due forme di libertà rilevanti nella teoria politica si possono distinguere anche in base al diverso soggetto storico che dell'una o dell'altra è portatore.

Generalmente il soggetto storico della libertà come assenza d'impedimento e di costrizione è l'individuo; il soggetto storico della libertà come autodeterminazione è un ente collettivo.

Le libertà civili, prototipo delle libertà negative, sono libertà individuali, cioè inerenti all'individuo singolo: storicamente, infatti, sono il prodotto delle lotte per la difesa dell'individuo considerato o come persona morale, e quindi avente un valore di per se stesso, o come soggetto di rapporti economici, contro l'invadenza di enti collettivi come la Chiesa e lo Stato; filosoficamente sono una manifestazione di concezioni individualistiche della società, cioè di teorie per cui la società è una somma d'individui e non un tutto organico.

La libertà positiva invece è generalmente riferita, nella teoria

politica, a una volontà collettiva, sia questa volontà quella del popolo o della comunità o della nazione o del gruppo etnico o della patria. [...] È significativo infatti che per la prima libertà si usi spesso la formula 'libertà dallo Stato', che richiama l'attenzione sulla libertà dell'individuo nei riguardi dello Stato, per la seconda si usi la formula 'libertà dello Stato', ove il soggetto della libertà è l'ente collettivo 'Stato'.

Le teorie che di questa libertà si fanno banditrici, a cominciare da quella paradigmatica di Rousseau, per finire con quella di Hegel, hanno una concezione non atomistica ma organica della società, hanno di mira la libertà non dei singoli individui ma del tutto.

Altro modo di esprimere questa differenza è il chiamare la libertà negativa libertà del borghese, la libertà positiva libertà del cittadino: dove per 'borghese' s'intende l'individuo singolo con la sfera privata di aspirazioni e d'interessi, e per 'cittadino' l'individuo in quanto parte di una totalità ed esso stesso promotore delle deliberazioni che da essa derivano. Non bisogna peraltro confondere una distinzione storicamente rilevante con una distinzione concettuale. Che storicamente la libertà negativa sia prevalentemente un attributo dell'individuo, e la libertà positiva un attributo di un ente collettivo, non vuoi dire affatto che concettualmente le due libertà si distinguano in base al diverso soggetto che ne sarebbe il beneficiario.

Dal punto di vista concettuale si può parlare, anche in contesti politicamente rilevanti, di libertà negativa in favore di un soggetto collettivo, come accade, per fare un esempio di grande attualità, nel caso di una guerra di 'liberazione' nazionale (ove è chiaro che la libertà cui ci si riferisce è la libertà negativa); così come è appropriato parlare di libertà positiva con riferimento a un individuo singolo, anche se il problema dell'autodeterminazione individuale sia un problema morale (e giuridico) più che politico. Resta il fatto che non impedimento (e non costrizione) e autodeterminazione sono, astrattamente parlando, situazioni che possono essere entrambe riferite tanto all'individuo singolo quanto a un ente collettivo.

5. 'Libertà da' e 'libertà di'

È invalso l'uso di chiamare la libertà negativa 'libertà da' (dall'inglese *freedom from*), espressione che mette immediatamente in rilievo l'elemento negativo della situazione cui si riferisce: la libertà negativa è, come abbiamo visto, quella situazione in cui non si è soggetti a limiti, come sono quelli che provengono da norme restrittive di questa o quella autorità sociale, cioè è 'libertà da' questo o quel limite.

Vi sono autori che distinguono la 'libertà da' dalla 'libertà di' (dall'inglese *freedom to*), comprendendovi tutte le situazioni designate con espressioni quali 'libertà d'opinione', 'libertà d'iniziativa economica', 'libertà di riunirsi, di associarsi, di votare', ecc., e intendendo così mettere in rilievo, accanto al momento negativo della situazione di mancanza di limitazioni, cui si riferisce il termine 'libertà', anche il momento positivo consistente nell'indicazione delle concrete azioni che da questa mancanza di limiti sono 'liberate' e quindi rese possibili.

Per quanto la distinzione tra 'libertà da' e 'libertà di' esprima la distinzione tra aspetto negativo e aspetto positivo di una situazione chiamata 'libertà', non è da confondere, come spesso avviene, con la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva, quale sinora è stata illustrata.

Abbiamo visto che la differenza tra la libertà come 'assenza d'impedimento o di costrizione' e la libertà come 'autodeterminazione' o 'autonomia' sta nel fatto che la prima qualifica l'azione umana, la seconda la volontà. Orbene, tanto la 'libertà da' quanto la 'libertà di' qualificano l'azione.

In quanto tali non designano due situazioni diverse ma due aspetti (che possiamo benissimo chiamare negativo e positivo purché da questa denominazione non nasca un'ulteriore confusione) della stessa situazione.

Mentre le due libertà di cui abbiamo sinora parlato sono storicamente connesse ma non si implicano, dal momento che un soggetto può essere libero in uno dei due sensi di libertà senza essere libero nell'altro senso, la 'libertà da' e la 'libertà di' si

implicano nel senso che, essendo due aspetti della stessa situazione, l'uno non può stare senza l'altro o, in altre parole, in una situazione concreta nessuno può essere 'libero da'... senza essere 'libero di'... e viceversa.

Quando io dico, per esempio, che sono 'libero di' esprimere le mie opinioni, dico, e non posso non dire, nello stesso tempo che sono 'libero da' una legge che istituisce la censura preventiva. Così come quando io dico che sono 'libero da' qualsiasi norma che limiti il mio diritto di voto, dico e non posso non dire nello stesso tempo che sono 'libero di' votare.

La stessa cosa si può enunciare anche in quest'altro modo: non vi è 'libertà da' che non liberi una o più 'libertà di', così come non vi è una 'libertà di' che non sia una conseguenza di una o più 'libertà da'. Questi due aspetti della nostra libertà di agire (che continuiamo a tener ben distinta dalla nostra libertà di volere) sono così connessi tra loro che le due espressioni 'libertà da' e 'libertà di' possono essere in qualche caso interscambiabili.

Se non sono sempre interscambiabili dipende unicamente dal fatto che la libertà da una sola restrizione può liberare più libertà di fare, e viceversa una sola libertà di fare può essere stata liberata dalla eliminazione di più limitazioni. Esemplicando, da un lato l'eliminazione delle norme sulla censura preventiva apre la strada a varie libertà, come quella di parlare in pubblico, di scrivere, di stampare, di rappresentare la realtà con le più diverse forme espressive; d'altro lato, la libertà di stampa può dipendere dalla mancanza o dall'abolizione di norme sulla censura preventiva, di norme penali che prevedano reati di opinione, di norme restrittive circa l'esercizio della professione del giornalista, eccetera.

In sostanza, se libertà di stampa non equivale sempre a libertà dalla censura (e viceversa), ciò dipende non già dal fatto che la libertà di stampa non implichi la libertà da qualche restrizione (e viceversa), ma unicamente dal fatto che la libertà di stampa può derivare dall'abolizione non solo della censura ma anche di altre limitazioni, e la libertà dalla censura può aprire la strada non solo alla libertà di stampa ma anche ad altre libertà.

Ma ciò che meglio di ogni altra spiegazione serve a non confondere la distinzione tra libertà come non impedimento e non costrizione e libertà come autodeterminazione, da un lato, e 'libertà da' e 'libertà di', dall'altro, è che storicamente, di fatto, non vi può essere richiesta di una 'libertà di' che non implichi anche una richiesta di almeno una 'libertà da' e viceversa, mentre analoga interdipendenza non esiste rispetto alle richieste di libertà negativa e di libertà positiva. Abbiamo ammesso, sì, che queste due libertà procedono storicamente di pari passo, ma le richieste dell'una e dell'altra sono ben distinte e ne sono quasi sempre portatori gruppi politici diversi. Se si vuole ancora una riprova dell'interscambiabilità delle due espressioni 'libertà da' e 'libertà di', si pensi alle quattro libertà proclamate da Roosevelt nel messaggio al Congresso degli Stati Uniti il 5 gennaio 1941. Esse sono: la libertà di culto, la libertà di parola, la libertà dal terrore e la libertà dal bisogno.

Le prime due sono formulate come 'libertà di', le ultime due come 'libertà da'. Eppure appartengono tutte quante alla classe delle libertà di agire, e non hanno niente a che vedere con la libertà come autodeterminazione. L'accento messo nei primi due casi sull'azione da liberare, negli altri due sull'impedimento da eliminare, dipende da ragioni di opportunità politica che è dal punto di vista concettuale irrilevante.

6. Liberalismo e democrazia

Nella storia dello Stato moderno le due libertà sono strettamente collegate e interconnesse, sì che dove cade l'una cade l'altra. Più precisamente, senza libertà civili, come la libertà di stampa e di opinione, come la libertà di associazione e di riunione, la partecipazione popolare al potere politico è un inganno; ma senza partecipazione popolare al potere, le libertà civili hanno ben poche probabilità di durare.

Mentre le libertà civili sono una condizione necessaria per l'esercizio della libertà politica, la libertà politica, cioè il controllo popolare del potere politico, è una condizione necessaria per il conseguimento prima e per la conservazione poi delle libertà civili.

Si tratta, come ognuno vede, del vecchio problema del rapporto tra liberalismo e democrazia.

Se vi sono stati scrittori liberali che hanno ritenuto di poter separare le libertà liberali da quelle democratiche, e credere che le prime potessero stare senza un pieno riconoscimento delle seconde, e come Tocqueville che, nel momento stesso in cui attribuiva un valore altamente positivo alla libertà negativa, che definiva come *"la gioia di poter parlare, agire, respirare senza coartazioni, sotto il solo freno di Dio e della legge"*, paventava l'avvento della democrazia in cui vedeva il pericolo del livellamento, vi sono stati d'altra parte scrittori democratici, come Rousseau, che, nell'esaltazione della volontà generale come espressione della partecipazione collettiva al corpo politico, hanno trascurato le libertà negative sino ad affermare che la volontà generale non ha limiti, non è in particolare limitata dall'esistenza di diritti precostituiti; o come Mazzini, tanto fiduciosamente democratico quanto sospettoso liberale, che rimetteva la soluzione del problema politico nazionale assai più all'instaurazione della sovranità popolare che alla difesa dei diritti civili (che considerava come il prodotto delle teorie politiche individualistiche e utilitaristiche, da cui egli aborriva) e diceva, infatti, della libertà (intendi della libertà negativa) che *"è una negazione, non costruisce nulla; distrugge, non fonda"*.

Lungo tutta la storia politica dell'Ottocento le due correnti si svolgono spesso l'una indipendentemente dall'altra, talora scontrandosi e avversandosi: il liberale accusa il democratico di preparare la strada a un nuovo dispotismo, il democratico accusa il liberale di difendere sotto specie di libertà l'interesse dei *ceti privilegiati* e di minare l'unità sociale.

Ma oggi nessuno più dubita che il puro liberalismo e il puro democratismo siano posizioni unilaterali. Almeno sino alla svolta provocata dalla Rivoluzione sovietica, l'evoluzione dello Stato rappresentativo moderno è stata caratterizzata da una lotta ininterrotta, pur con ascese e ricadute, per l'allargamento delle libertà civili e della libertà politica.

Dalla libertà di opinione, limitata in un primo tempo alla libertà religiosa, alla libertà di stampa; dalla libertà di riunione alla libertà di associazione sino al riconoscimento di associazioni specificamente indirizzate alla formazione della volontà politica, come sono i partiti. Dal suffragio ristretto al suffragio universale ed eguale, dal rafforzamento del sistema rappresentativo attraverso l'eliminazione, per esempio, della seconda camera ereditaria o di nomina regia alla creazione di istituti di democrazia diretta come la petizione popolare e il referendum.

La verità è che le due libertà non sono affatto incompatibili, checché ne dicessero i rigidi fautori dell'una o dell'altra. Non solo non sono incompatibili ma si rafforzano l'una con l'altra.

Le dittature moderne si sono del resto incaricate egregiamente di dimostrarcelo, senza troppe disquisizioni sulla libertà degli antichi o dei moderni, abolendo tanto l'una che l'altra.

Una dittatura non è una buona dittatura, ma soltanto un regime più o meno autoritario, se lascia sopravvivere alcune libertà civili e non distrugge totalmente ma si limita a indebolire il sistema rappresentativo. Al contrario, la lotta contro un regime dispotico si muove ai tempi nostri sempre su due binari, quello della riconquista delle libertà civili e quello di una nuova e più ampia partecipazione popolare al potere.

7. Due ideali di società libera

A ulteriore conferma della distinzione ricorrente in tutta la storia del pensiero politico tra le due forme di libertà sin qui illustrate, si considerino alcune delle principali teorie che pongono come fine ultimo della convivenza sociale il fine della libertà, e disegnano le linee generali di una ideale 'società libera'.

Per quanto il problema non abbia richiamato l'attenzione che merita, un esame di queste teorie rivela che le società ipotizzate corrispondono a due diversi tipi di società libere e che la loro diversità consiste nel fatto che ciascuna di esse persegue e conduce alle estreme conseguenze una delle due forme di libertà, e una sola; ed è in sostanza l'idealizzazione di una società in cui una delle due

forme di libertà sia stata pienamente e universalmente raggiunta.

In altre parole, una società libera può essere concepita, ed è stata di fatto concepita anche se gli autori non ne sono stati consapevoli, in due modi: o come regno della libertà negativa o come regno della libertà positiva, finalmente, o l'una o l'altra, realizzate.

Un esempio classico della prima forma ideale di società libera è la comunità giuridica universale di Kant: ciò che Kant intende per società libera è una società in cui sia garantita a ciascuno (individuo o Stato) la libertà esterna, cioè la libertà di fare tutto ciò che è compatibile con l'eguale libertà di tutti gli altri, una società insomma in cui vi sia il massimo possibile di libertà negativa, cioè di 'libertà da' (s'intende, precipuamente, degli individui dallo Stato, e nell'ambito internazionale di ciascuno Stato da tutti gli altri). Nell'ideale kantiano una società è tanto più perfetta quanto più estesa è quella libertà che consiste nell'assenza d'impedimento e di costrizione.

Non diversamente accade in altri scrittori della tradizione liberale, come Stuart Mill, secondo cui lo Stato deve intervenire con le sue leggi punitive il meno possibile e soltanto per impedire le azioni dell'individuo che rechino danno ad altri individui, o come Spencer, che considera come una caratteristica delle società industriali rispetto alle società militari l'accrescersi della libertà dell'individuo nei confronti dello Stato sino al quasi deperimento di questo.

Tutt'altra è la società libera ideale presente nella tradizione di pensiero politico che, per distinguerla da quella liberale, possiamo chiamare libertaria, e comprende Rousseau, gran parte del pensiero anarchico (come quello di Proudhon), il marxismo nel suo volto utopistico mirante all'estinzione finale dello Stato, attraverso il salto qualitativo dal regno della necessità al regno della libertà.

Uno dei tratti comuni a tutti questi scrittori è certamente il maggior apprezzamento della libertà positiva rispetto alla libertà negativa, se non addirittura l'esclusiva considerazione della prima a scapito della seconda.

La società ideale di Rousseau è quella del contratto sociale ove ciascuno è libero non già per l'estensione della sfera di libertà

negativa di cui gode, ma nella misura in cui obbedisce alla legge che egli stesso attraverso la formazione di una volontà generale si è data.

Nella tradizione del pensiero anarchico società ideale è quella in cui si attua nella forma più ampia l'autogoverno, che è appunto la libertà come autodeterminazione a tutti i livelli e in tutte le dimensioni. Si pensi a Proudhon e al suo principio della realtà e della vita autonoma dell'essere collettivo, eretta contro la costrizione esterna e disumanizzante del potere statale, che è per sua natura sempre eteronomo. Né si dimentichi che interpretando la Comune di Parigi come la prima manifestazione di una nuova forma di Stato che contiene già il germe della dissoluzione dello Stato, Marx parla di autogoverno dei produttori, ed Engels, prevedendo la fine dello Stato quando sarà cessato per opera della rivoluzione proletaria l'antagonismo di classe, invoca l'avvento di una "*libera ed eguale associazione di produttori*".

La libertà della tradizione liberale è individualistica e trova la sua piena attuazione nella riduzione ai minimi termini del potere collettivo, impersonato storicamente dallo Stato; la libertà della tradizione libertaria è comunitaria e si attua totalmente soltanto nella massima distribuzione del potere sociale in modo che tutti vi partecipino in egual misura.

La società ideale dei primi è una comunità di individui liberi, quella dei secondi una comunità libera di individui associati.

8. La storia come storia della libertà

Quando all'inizio del *Contrat social* Rousseau scrisse le fatidiche parole: "*L'uomo è nato libero ma dovunque è in catene*", indicò nella liberazione dalle catene, nell'ideale della libertà, il τέλος², e quindi il senso della storia. Di questo ideale la Rivoluzione francese sarebbe apparsa ai grandi contemporanei la prima entusiasmante, se pur non sempre piena e giusta (con tutti i suoi esecrandi orrori), attuazione.

Da allora, la filosofia della storia, che aveva tratto il proprio

alimento nonché il proprio oggetto dalle teorie del progresso, che, nate con l'illuminismo, si protrassero per tutto il sec. XIX, scoprì e propagò il tema fondamentale della storia come storia della libertà.

Nelle concezioni teologiche della storia la vera storia era soltanto la storia della salvezza (individuale) da cui la storia reale degli uomini con le sue lotte, le sue sconfitte e i suoi trionfi (effimeri) riceveva il proprio senso: non già che la salvezza non fosse essa stessa una forma di libertà o meglio di liberazione; ma era libertà o liberazione dal peccato, un ritorno alla purezza originaria, e riguardava pur sempre l'individuo singolo, non l'umanità nel suo complesso.

Il definire invece la storia come storia della libertà voleva dire assegnare un τέλος alla storia umana in quanto tale prescindendo da qualsiasi duplicazione di essa in una storia divina, ovvero considerare la stessa storia umana come storia divina; voleva dire che la storia non era più un coacervo di accadimenti senz'ordine e senza scopo ma era una serie ordinata di eventi orientati a un fine. La storia insomma aveva un senso e questo senso era la libertà. Identificato in ciò che si cominciò a chiamare progresso lo sviluppo della storia verso un fine desiderato, la teoria del progresso e la filosofia della storia come libertà venivano a essere strettamente connesse. Il progresso consisteva in un graduale continuo processo di liberazione, in un avvicinamento ora più rapido ora più lento ma inesorabile verso il fine più altamente desiderato dall'uomo su questa terra, fine che era appunto la libertà.

Questo capovolgimento radicale del senso della storia era nato dalla crisi della coscienza religiosa approdata attraverso la Riforma all'Illuminismo, quindi protrattasi e aggravatasi nell'Ottocento con le varie filosofie positivistiche e scientifiche; dallo straordinario sviluppo della scienza e delle applicazioni tecniche che erano seguite e rendevano possibile al di là di ogni previsione il dominio sulla natura preconizzato da Bacone; dalla formazione di una classe avventurosa e intraprendente che la crisi dei tradizionali valori religiosi aveva reso più spregiudicatamente volta al proprio utile e cui il progresso scientifico e tecnico aveva fornito mezzi via via sempre più potenti di espansione delle proprie ambizioni e delle

² τέλος (greco antico) = il fine, ciò a cui si mira, si tende. [ndr.]

proprie capacità.

In questo rovesciamento di valori, la libertà, nelle sue molteplici forme, come libertà di professare una religione secondo i dettami della propria coscienza, di esprimere liberamente le proprie opinioni e di propagarle attraverso la stampa, di dissentire dal governo senza correre il rischio di essere messi fuori legge e condannati come ribelli, e soprattutto di rompere i vincoli morali e giuridici che ostacolavano l'iniziativa economica, era apparsa il maggior bene cui gli uomini potessero aspirare in questo mondo, perché la libertà, anzi le varie libertà, erano la condizione stessa dello sviluppo di tutti gli altri valori.

In questa prospettiva la storia apparirà come storia della libertà non solo in quanto ha la libertà come τέλος, ma anche in quanto la libertà, intesa come la preconditione del massimo sviluppo delle facoltà superiori dell'individuo e della specie, è il principio motore del progresso (è in questo secondo senso che Croce parlerà della storia come storia della libertà senza peraltro distinguerlo dal primo).

La storia ha la libertà come τέλος perché ha la libertà come principio motore; la libertà insomma è fine e principio, causa finale e causa efficiente. Ancora una volta questa duplicità di sensi della storia come libertà è possibile perché il concetto di libertà usato nella prima e nella seconda interpretazione è diverso. A guardar bene ci si imbatte anche qui nei due concetti di libertà illustrati nella prima parte: la libertà come τέλος è la libertà negativa, è la libertà quanto più ampia possibile, al limite la libertà assoluta delle nostre azioni, mentre la libertà come principio motore è la libertà positiva, cioè la possibilità di autodeterminazione, che rende possibile al soggetto umano ogni forma di innovazione, sino al limite dell'autodeterminazione assoluta che appartiene soltanto a Dio e che, una volta ammessa, farebbe della storia l'opera della creazione divina.

La storia insomma è il prodotto della libertà umana, come autodeterminazione, e ha per scopo la libertà umana come il massimo di non impedimento e di non costrizione.

9. La storia della libertà

Il concetto di libertà come τέλος della storia esige una risposta alla domanda: libertà da che cosa? Ma una risposta una volta per sempre non si può dare. La libertà in quanto liberazione da un ostacolo presuppone l'ostacolo. Tante libertà nella storia quanti gli ostacoli di volta in volta rimossi.

La storia della libertà procede di pari passo con la storia delle privazioni della libertà: se non ci fosse la seconda non ci sarebbe neppure la prima. Non vi è stato un regno della libertà totale al principio, come avevano ipotizzato i teorici dello stato di natura (l'uomo nato libero di Rousseau), né vi sarà un regno della libertà totale alla fine, come preconizzeranno e predicheranno gli utopisti sociali. Non c'è né una libertà perduta per sempre né una libertà conquistata per sempre: la storia è un intreccio drammatico di libertà e oppressione, di nuove libertà cui fanno riscontro nuove oppressioni, di vecchie oppressioni abbattute, di nuove libertà ritrovate, di nuove oppressioni imposte e di vecchie libertà perdute. Ogni epoca è contraddistinta dalle sue forme di oppressione e dalle sue lotte per la libertà. Così accanto alle due interpretazioni della formula 'la storia come storia della libertà', di cui abbiamo discusso, dove la libertà appare una volta come il soggetto stesso della storia, un'altra volta come il fine, ve n'è una terza, che è anche la meno compromessa con postulati metafisici, residui in fin dei conti equivalenti di concezioni teologiche della storia dure a morire: la storia come un continuo e rinnovato tentativo degli individui e dei gruppi (popoli, classi, nazioni) di allargare la propria libertà d'azione (libertà negativa) e di affermare il principio dell'autodeterminazione contro il ripetersi, il riprodursi, l'atteggiarsi nelle più diverse guise delle forze oppressive, o, com'è stato ancor recentemente chiarito, come una serie di risposte alla sfida sempre ritornante della illibertà.

Questa interpretazione ha il vantaggio di considerare libertà e illibertà unite in un rapporto d'integrazione reciproca. Senza l'una non c'è l'altra, e dove c'è l'una c'è l'altra.

Storicamente la illibertà nasce continuamente dal seno stesso della

libertà almeno per due ragioni:

- 1) tranne in quel regno ideale dove la mia libertà è perfettamente compatibile con l'eguale libertà di tutti gli altri, nel regno della storia la conquista di una libertà concreta da parte di un individuo o di un gruppo si risolve sempre in una illibertà di altri: la libertà dalla tortura implica la non-libertà dei torturatori, così come la libertà dallo sfruttamento implica la non-libertà degli sfruttatori;
- 2) la conquista della libertà è sempre una condizione necessaria (se non sufficiente) per la conquista della potenza e la potenza degli uni si afferma e non può non affermarsi a scapito della libertà degli altri. Non già che basti essere liberi per essere potenti. Ma tutti i potenti prima di essere potenti sono stati liberi. La libertà di oggi è la potenza di domani. E la potenza di domani sarà una nuova fonte di illibertà per coloro che a questa potenza sono soggetti.

Accanto all'esigenza della libertà gli uomini hanno mostrato in tutti i tempi anche l'indifferenza di fronte alla libertà e, perché no, la paura della libertà. Che cosa è destinato a prevalere? Il bisogno, l'indifferenza o la paura? Beninteso, anche questa interpretazione, pur essendo meno rigida e più utile come schema di comprensione storica, è idealizzante: attribuisce alla libertà un valore positivo e al suo contrario, la potenza, un valore negativo.

Si può benissimo concepire la storia e quindi il destino dell'uomo dal punto di vista, anziché della libertà, della potenza, che è il suo rovescio. Alla fine del secolo che era cominciato con la 'religione della libertà', qualcuno scriverà: "*Si vuole la libertà finché non si ha ancora la potenza. Quando si ha la potenza, si vuole il predominio; se non lo si consegue (se si è ancora troppo deboli per esso), si vuole la giustizia, ossia una potenza pari*" (Fr. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Milano 1971, p. 150).

10. Linee di tendenza di questa storia

Se è vero che non si può dire una volta per sempre da che cosa l'uomo voglia (abbia bisogno, esiga di) essere libero, si possono

indicare schematicamente alcune linee di tendenza, considerando la potenza come l'opposto della libertà, nel senso che la potenza dell'uno implica sempre la non-libertà di un altro e la libertà dell'uno implica sempre la non-potenza dell'altro.

Ogni forma di potenza si può configurare come l'instaurazione di una situazione di non-libertà, così come ogni instaurazione di libertà si può configurare come la soppressione di una forma di potenza. Si possono distinguere tante forme di liberazione, e quindi d'instaurazione di libertà, quante sono le forme tipiche che assume di volta in volta nella storia la potenza.

Intendendo per rapporto di potenza quel rapporto in cui un soggetto condiziona e in questo senso rende non-libero il comportamento dell'altro, il miglior modo per distinguere le varie forme di potenza è quello di prendere in considerazione i mezzi principali con cui viene operato tale condizionamento.

Questi mezzi sono:

- a) le idee, gli ideali, le concezioni del mondo (condizionamento psicologico);
- b) il possesso della ricchezza (condizionamento attraverso l'assicurazione di una ricompensa per il lavoro prestato);
- c) il possesso della forza (condizionamento attraverso la coazione).

Di qua la distinzione fra tre forme tipiche di potenza, che generalmente si corroborano l'una con l'altra: la *potenza ideologica*, la *potenza economica* e la *potenza politica*, che corrispondono alle tre strutture di potere che si ritrovano in tutte le società, ovvero il *sistema culturale*, il *sistema di produzione*, il *sistema politico*.

Quando con le teorie del progresso apparve per la prima volta con particolare risalto l'interpretazione della storia come storia della libertà, la lotta per la libertà fu concepita in questa triplice direzione:

- a) come liberazione dalla superstizione religiosa, in genere da ogni forma di dogmatismo delle idee che ostacola l'avanzamento della filosofia rischiaratrice e della scienza

liberatrice, e impedisce il libero sviluppo delle opinioni, l'accrescimento del sapere, la reale conoscenza della posizione che l'uomo ha nel mondo;

- b) come liberazione dai vincoli di una struttura economica che difende privilegi storici ormai anacronistici, raffrena l'iniziativa del capitalismo nascente, la libera espansione di nuovi ceti volti alla produzione di nuovi beni, alla conquista di nuovi mercati, lo sviluppo delle nuove forze produttive;
- c) come liberazione da un sistema politico e legislativo concentrato in una ristretta cerchia di dominanti che si trasmettono il potere ereditariamente, incontrollato, arbitrario, dispotico, accentrato, di fronte al quale il singolo individuo non gode di alcuna garanzia contro l'abuso di potere.

Libertà di pensiero contro la Chiesa e le Chiese; libertà di disposizione dei beni e libertà di commercio contro il sistema feudale; libertà civili e libertà politica contro lo Stato assoluto; o, se si vuole, lotta contro il dispotismo sotto la triplice forma di dispotismo sacerdotale, feudale e principesco. *L'Encyclopédie* fu l'impresa intellettuale in cui queste libertà furono rivendicate e trovarono il terreno propizio alla loro fecondazione; la Rivoluzione francese fu l'impresa politica attraverso cui i frutti della filosofia rischiaratrice furono raccolti e diffusi nel mondo.

Il secolo che seguì fu chiamato il secolo della libertà.

Croce descrivendone l'inizio quando ormai la libertà, quella libertà, era perduta, ed esaltandosi nella rievocazione di essa scrisse che *"la storia non appariva più deserta di spiritualità e abbandonata a forze cieche o sorretta e via via raddrizzata da forze estranee, ma si dimostrava opera e attualità dello spirito, e, poiché spirito è libertà, opera della libertà"* (*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932, p. 14). Hegel, il più grande filosofo dell'età della Restaurazione, che aveva sentito potentemente l'influsso della Rivoluzione francese, concepì la storia come l'incedere o il procedere della libertà nel mondo: *"Lo spirito è libero; e il fine dello spirito del mondo nella storia è di appropriarsi*

effettivamente questa sua essenza, di raggiungere questa sua prerogativa [...]. Ogni singolo nuovo spirito di popolo è un grado nella conquista dello spirito del mondo, nell'acquisto della sua coscienza e libertà" (*Filosofia della storia*, cit., vol. I, p. 59). E del resto lo stesso Marx salutò l'avvento della borghesia come uno dei grandi momenti liberatori della storia: *"Solo la borghesia ha dimostrato che cosa possa compiere l'attività dell'uomo"* (*Manifesto del partito comunista*, cap. I).

Due dei maggiori scrittori politici del tempo, A. de Tocqueville e J. Stuart Mill, furono scrittori liberali nel più alto senso della parola: difesero la libertà individuale contro le varie forme di tirannia, a cominciare dalla tirannia della pubblica opinione (nuova forma di potenza ideologica dopo il declino del potere sacerdotale), e indicarono l'unico possibile rimedio nell'estensione dell'autogoverno. Carlo Cattaneo³, il maggiore scrittore politico italiano dell'Ottocento, contrapponendo i sistemi aperti ai sistemi chiusi, contraddistinse i primi in base alla libera circolazione delle idee, alla libera iniziativa economica, al governo diffuso e proveniente dal basso.

Circola in tutti gli scrittori politici, liberali e non liberali, la contrapposizione tra l'Europa libera e il resto del mondo assopito in un sonno che dura da secoli, tra la civiltà europea in continuo movimento grazie all'azione benefica della libertà e le civiltà stazionarie, retrograde, immobili, dei continenti extraeuropei.

Da Montesquieu sino a Mill, sino a Cattaneo, sino a Marx, la categoria storica con cui si contraddistingue tutto ciò che non è europeo è il dispotismo.

L'Europa è libera perché è riuscita a trionfare dell'oppressione religiosa, dell'oppressione economica e dell'oppressione politica: è una civiltà secolarizzata contro i regni sacerdotali, di libera iniziativa contro gli imperi burocratici dove l'economia è regolata dall'alto, democratica contro il dominio dell'uno o dei pochi. Sulla sponda opposta degli ideologi del liberalismo, Proudhon denuncia le nefandezze del potere politico e riscopre il contratto sociale

³ Carlo Cattaneo insegnò filosofia al Liceo cantonale di Lugano dal 1852 al 1865.

attraverso il quale gli uomini non danno più vita al governo ma fondano l'associazione dei liberi produttori. Socialisti della prima maniera e della seconda guardano all'assenza dello Stato, per la prima volta nella storia, all'anarchia, al regno della massima libertà, come alla meta ultima dell'evoluzione sociale.

11. Dalla libertà dallo Stato alla libertà nella società

Ma siccome ogni libertà è sempre una libertà concreta, una libertà rispetto a una precedente servitù, non è mai la libertà definitiva, il secolo della libertà fu in realtà il secolo della libertà o delle libertà che si era conquistata la borghesia contro le classi feudali, o, più precisamente, fu il secolo non della libertà ma del liberalismo, cioè di un certo modo d'intendere e di attuare la libertà che, nello stesso tempo in cui rompeva catene antiche, altre, e ancor più dure e forti, ne forgiava e ne ribadiva.

Il secolo della libertà era destinato a finire, lo si chiuda con la prima guerra mondiale o con la Rivoluzione sovietica, in quella che fu chiamata l'ère *des tyrannies*. Si suole ripetere il detto di Madame de Staël, secondo cui *“la libertà è antica e il dispotismo è moderno”*. In realtà si dovrebbe dire che il dispotismo è antico come la libertà, e la libertà è moderna come il dispotismo.

In altre parole, la libertà è antica ma i suoi problemi sono sempre nuovi e si rinnovano continuamente in risposta alle sempre nuove forme di oppressione che appaiono all'orizzonte della storia.

L'idea che la libertà, o meglio la liberazione dell'umanità, fosse, ancorché graduale, inesorabile, fu l'effetto, oltre che dell'«entusiasmo morale» suscitato dalla Rivoluzione francese, del rovesciamento del rapporto tradizionale tra società civile e Stato e della scoperta della preminenza della società civile sullo Stato, che seguirono alle prime riflessioni sulla incipiente società industriale.

Tanto nella corrente apologetica del capitalismo moderno, che va da Smith a Spencer, quanto nella corrente critica, che va da Proudhon a Marx, è costante e ferma la convinzione che lo Stato, sino allora esaltato come il 'razionale in sé e per sé', come il dio terreno (da Hobbes a Hegel), è soltanto un riflesso della società

civile, e pertanto una volta liberata la società - liberazione che avviene a un livello precedente a quello dello Stato, al livello appunto delle strutture della società civile - la potenza dello Stato sia destinata ad affievolirsi se non addirittura a estinguersi, anche se poi tra l'una e l'altra corrente ci sia una profonda differenza rispetto alla valutazione delle cause e dei tempi di questo affievolimento o di questa estinzione.

Oggi appare sempre più profetica l'idea di Saint-Simon che la vera rivoluzione del tempo non era stata la Rivoluzione francese, rivoluzione soltanto politica, ma la rivoluzione industriale, onde soltanto nel pieno sviluppo della società industriale (e non nella sostituzione di un regime politico a un altro) si può realizzare 'la vera libertà', cioè quella cui si perviene col massimo sviluppo delle possibilità materiali e intellettuali dell'uomo, e che consiste nello sviluppare 'senza catene e con tutta l'estensione possibile' una capacità materiale e teorica utile alla vita collettiva.

Su una sponda i liberisti e liberali, da Cobden a Spencer, ritennero che fosse già venuto il momento in cui l'esplosione delle forze produttive avrebbe reso sempre meno indispensabile il potere coattivo dello Stato.

Sulla sponda opposta Proudhon contrapponeva allo Stato come potenza alienante la società economica, al principio dell'autorità impersonato dallo Stato il principio della libertà realizzabile soltanto nella società dei produttori.

E già in uno dei suoi primi scritti (*La questione ebraica*) Marx aveva affermato che l'emancipazione soltanto politica non era ancora l'emancipazione umana, e che l'emancipazione umana doveva cominciare dalla società civile. Nonostante il contrasto sull'immagine della società futura, apologeti e critici ebbero in comune l'idea che, nel passaggio inevitabile dalle società arcaiche alle società industriali, il potere politico avrebbe perduto prima o poi gran parte della sua funzione sino alla totale scomparsa.

12. Totalitarismo e tecnocrazia

Oggi sappiamo che mai errore di previsione è stato più grande. Con

la crescita della società capitalistica e dell'ambito mondiale della sua espansione il potere politico - lo Stato-potenza - non solo non è diminuito ma si è enormemente accresciuto, e dove lo sviluppo è stato minacciato o ostacolato non ha esitato ad assumere la forma della più spietata dittatura.

Nei paesi poi dove sono avvenute le prime rivoluzioni comuniste il cosiddetto Stato di transizione, che avrebbe dovuto preparare la strada alla società senza Stato, al rovesciamento dello Stato nella società civile, si è trasformato in un nuovo Leviatano. Rispetto al problema dello Stato, considerato sia dalle correnti liberali sia dalle correnti socialistiche (e anarchiche) l'ultima fortezza che si sarebbe dovuta espugnare per liberare gli uomini dalla schiavitù, tanto gli apologeti che i critici della società civile (borghese) si erano fatte delle illusioni.

Quest'ultima fortezza non solo non è stata espugnata ma ha esteso in situazioni catastrofiche il proprio dominio. È nato nel ventennio tra le due guerre coi regimi fascisti e nel periodo staliniano dello Stato sovietico il nuovo tipo di Stato cui è stato dato il nome non usurpato di Stato totalitario.

Il totalitarismo è la versione aggiornata, riveduta, corretta e aggravata del dispotismo: ciò che lo caratterizza rispetto a tutte le forme tradizionali di assolutismo politico è il massimo di concentrazione e di unificazione delle tre potenze attraverso cui si esercita il potere dell'uomo sull'uomo: il totalitarismo è un dispotismo non soltanto politico ma anche economico e ideologico.

Nella formazione dello Stato moderno il potere ideologico, che appartenne tradizionalmente alla Chiesa, costituì per secoli un potere separato dal potere politico, e spesso in lotta con esso: uno degli strumenti di dominio dell'odierno Stato totalitario è il monopolio dell'ideologia, l'ideologia di Stato (espressione riprodotte la formula 'religione di Stato', propria degli Stati confessionali, che reintroduce la distinzione tra ortodossi ed eretici e permette di considerare come deviazione o addirittura come tradimento ogni divergenza dalla dottrina ufficiale).

Per quanto le classi economicamente in ascesa abbiano sempre

cercato di dare la scalata al potere politico, detenuto dalle classi tradizionali, com'è avvenuto nella lotta della borghesia mercantile contro l'aristocrazia feudale, o della moderna classe imprenditoriale contro la vecchia classe dei proprietari della terra, l'identificazione tra classe economicamente dominante e classe politica non è mai stata, né nello Stato di ceti, né nella monarchia assoluta, né nello Stato parlamentare, completa: la versione moderna del dispotismo tende invece attraverso il processo di statalizzazione dell'economia alla congiunzione di potere politico e di potere economico.

Quali che siano i caratteri del totalitarismo messi in rilievo da vari punti di vista, su cui non è il caso di soffermarsi, è importante sottolineare il fatto che il totalitarismo non è soltanto un tipo di sistema politico (onde non è del tutto corretto parlare di 'Stato totalitario'), ma è un tipo di sistema sociale, nella sua globalità, o, se si vuole, è un tipo di Stato solo nel senso in cui, essendo cancellata la distinzione tra società civile e Stato da cui è stata contraddistinta la storia dello Stato moderno, la società intera si risolve nello Stato, è una società integralmente statalizzata.

Anche là dove non è avvenuta la trasformazione della società in un universo totalitario, e le libertà tradizionali, le libertà della tradizione liberale e democratica, sono formalmente garantite, nuovi problemi di libertà, sia di libertà negativa sia di libertà positiva, sono sorti e vengono continuamente riproposti alla riflessione e alla conseguente azione politica riformatrice.

Via via che nuove richieste di libertà vengono soddisfatte, nuove ne sorgono perché l'uomo pone il problema della propria liberazione su livelli sempre più profondi. Dopo l'emancipazione ideologica seguita all'Illuminismo e all'emancipazione economica di cui fu protagonista la borghesia nella lotta contro la struttura feudale della società, il livello su cui la dottrina della libertà del secolo scorso, il liberalismo, ripropose il problema della libertà fu principalmente il livello del potere politico.

L'antitesi classica del pensiero liberale si raffigura nelle due forme contrapposte di Stato: lo Stato assoluto e lo Stato di diritto; per il liberale il problema della libertà si risolve soprattutto nella

formazione di un nuovo tipo di Stato, che è lo Stato garantista e rappresentativo; i rimedi che egli propone sono essenzialmente di carattere costituzionale, e infatti il maggior prodotto del suo pensiero e delle sue lotte sono le costituzioni. Insomma, una volta raggiunta l'emancipazione umana nella sfera della creazione intellettuale e della produzione della ricchezza, sembrava che le minacce alla libertà potessero provenire soltanto dall'unico monopolio di cui la società non era riuscita ancora a fare a meno, che era il monopolio della forza.

Al contrario, il problema della libertà si pone oggi a un livello più profondo, che è il livello dei poteri della società civile. Non importa che l'individuo sia libero 'dallo Stato' se poi non è libero 'nella società'. Non importa che lo Stato sia liberale se poi la società sottostante è dispotica. Non importa che l'individuo sia libero politicamente se non è libero socialmente. Al di sotto della illibertà come soggezione al potere del principe, c'è una illibertà più fondamentale, più radicale e più oggettiva, la illibertà come sottomissione all'apparato produttivo. E allora per giungere al cuore del problema della libertà bisogna fare un passo indietro: dallo Stato alla società civile.

Il problema della libertà riguarda non più soltanto l'organizzazione dello Stato ma soprattutto l'organizzazione della produzione e dell'intera società; investe non il cittadino, cioè l'uomo pubblico, ma l'uomo in quanto essere sociale, in quanto uomo. In questo senso sembra che la direzione dello sviluppo storico non sia più 'dallo Stato dispotico allo Stato liberale', ma 'dallo Stato liberale alla società liberata'.

Come ognuno può facilmente capire, alludo in questo contesto ai problemi di libertà che nascono nella società tecnocratica, in quella "ormai inevitabile amministrazione economica generale della terra" (di cui già parlava Nietzsche). Brevemente, il problema della libertà nelle società industrialmente avanzate, il vero problema della libertà dei moderni, non è più quello della libertà dallo Stato o nella società politica, bensì quello della libertà nella società globale. Le discussioni più interessanti e anche più drammatiche che si

svolgono intorno alla libertà dei moderni sono certamente quelle che vertono intorno alla risposta 'liberale' o 'libertaria' alla 'sfida tecnologica'.

Un punto è chiaro: se in una società tecnocratica nasce un problema di libertà, questo non nasce all'interno del sistema politico strettamente inteso ma dal sistema sociale nel suo complesso. Il livello più profondo su cui si pone il problema si rivela nel fatto che le libertà di cui l'uomo è privato nella società tecnocratica non sono le libertà civili o politiche, ma è la libertà umana nel senso più ampio della parola, la libertà di sviluppare tutte le risorse della propria natura.

Ciò che caratterizza la società tecnocratica non è l'uomo schiavo, l'uomo servo della gleba, l'uomo suddito, ma il non-uomo, l'uomo ridotto ad automa, a ingranaggio di una grande macchina di cui non conosce né il funzionamento né il fine. Per la prima volta si guarda con angoscia allo svilupparsi di un processo non di asservimento o di proletarizzazione, ma più in generale di disumanizzazione. Anche la potenza da cui la società tecnocratica è contrassegnata è diversa da tutte le potenze precedenti: non è la potenza che si serve delle idee, né quella che si serve del dominio economico, né quella che si serve della forza coattiva. E la potenza scientifica, la potenza della conoscenza che assicura il dominio più incontrastato sulla natura e sugli altri uomini, ed è nello stesso tempo la potenza più impersonale e perciò più spersonalizzante, più universale e perciò più livellatrice, più razionale e quindi più razionalizzatrice. Nell'universo tecnocratico, considerato come lo stadio limite di una tendenza, così come è uno stadio limite della tendenza opposta la società senza Stato o la società anarchica, la mancanza di libertà a livello ideologico si presenta come conformismo di massa, a livello economico come mercificazione o reificazione di ogni forma di lavoro, anche del lavoro intellettuale, a livello politico come esclusione da ogni forma di partecipazione attiva alla direzione sociale. Ma a differenza delle società sinora esistite questa mancanza sarebbe sentita non più come una privazione ma come l'appagamento di un bisogno, il bisogno appunto di non essere

liberi: quel che in altri tempi era la fuga dalla schiavitù si convertirebbe nel suo contrario, nella 'fuga dalla libertà'.

13. Le forme attuali della non-libertà

Non è possibile indicare neppure per sommi capi temi e problemi della non-libertà nella società contemporanea, tanto ampia, varia, complessa e a volte contraddittoria è la discussione intorno ad essa. Ma servendoci ancora una volta della tripartizione delle forme di potere, e cercando d'isolare le dottrine che appaiono al centro della discussione in questi anni, mi pare di poter individuare tre temi fondamentali (che enumero nell'ordine della loro emergenza storica): a livello economico il tema dell'alienazione di derivazione marxiana, a livello politico il tema della burocratizzazione (o razionalizzazione del potere legittimo nella forma del potere legale), di derivazione weberiana, a livello ideologico il tema della manipolazione dell'opinione attraverso le comunicazioni di massa, in cui acquista particolare rilievo la teoria critica della Scuola di Francoforte.

Tutti e tre i temi sono nati in forma di critica all'interno della società capitalistica, come riflessioni sullo sviluppo o sulla natura del capitalismo moderno; ma la loro importanza risiede nel fatto che valgono e sono continuamente applicati alla critica delle società socialistiche. Ciò che hanno in comune rispetto alla critica liberale delle società dispotiche è una tendenza a considerare le situazioni di non-libertà come un prodotto di strutture oggettive più che di forze storiche. Per quanto la categoria dell'alienazione venga usata spesso nel dibattito attuale in un senso generico, nel senso di perdita della propria personalità, di diventar altro da sé, o nel senso filosofico hegeliano di non-essere-presso-di-sé (in quanto opposto del concetto hegeliano di libertà come essere-presso-di-sé), essa ha nel linguaggio marxiano, non solo nelle opere giovanili, come pur è stato sostenuto, ma anche negli scritti della maturità, un significato tecnico preciso con un riferimento specifico alla natura del lavoro salariato, cioè del lavoro che caratterizza la società capitalistica. Anche se Marx non la collega direttamente col tema della libertà, la

proprietà che ha il lavoro salariato di essere 'alienato' è la proprietà per cui "l'attività dell'operaio non è la sua propria attività perché essa appartiene ad altro: è la perdita di sé", o, più precisamente, "*l'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per sé stante*" (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1968, p. 72), una potenza cui è soggiogato, che lo sottomette, di cui diventa schiavo. Ancor più precisamente in un'opera della maturità: "*La ricchezza da esso [dal lavoratore salariato] crea si contrappone come ricchezza altrui, la propria forza produttiva come forza produttiva del suo prodotto, il suo arricchimento come impoverimento di se stesso, la sua forza sociale come forza della società su di esso*" (*Storia delle teorie economiche*, vol. III, Torino 1954, p. 280). Ciò che l'alienazione così intesa ha di singolare e di pregnante come forma di non-libertà è anzitutto che l'operaio si rende per così dire schiavo con le proprie mani; poiché l'operaio moderno, a differenza dello schiavo delle civiltà antiche, è formalmente libero, è la sua stessa libertà che si converte in schiavitù o è il presupposto stesso dell'essere sostanzialmente non-libero; in secondo luogo, essendo la forza-lavoro per l'operaio tutto quello che possiede, l'alienazione che egli fa 'liberamente' del prodotto del proprio lavoro, finisce per essere un'alienazione totale (cioè proprio quell'alienazione totale che per Rousseau stava a fondamento della schiavitù e che perciò egli riteneva illecita, salvo che fosse fatta a se stessi), una privazione totale della propria essenza di uomo. La differenza tra il suddito di uno Stato dispotico e l'operaio della forma di produzione capitalistica sta, secondo Marx, nel fatto che il primo è non-libero politicamente di fronte a un soggetto storico ben definito (ma è magari libero economicamente e ideologicamente), il secondo è magari libero politicamente e ideologicamente ma è non-libero nel sistema globale della società, è non-libero di una non-libertà che può essere riscattata solo con un rovesciamento del sistema.

Delle tre forme di potere legittimo descritte da M. Weber quella che

corrisponde alla società capitalistica è la forma del potere legale o razionale, cioè è quella forma di potere la cui legittimità deriva dal fatto che gli atti di potere vengono compiuti in base a norme generali prestabilite, a differenza di quel che accade nella forma di potere tradizionale (propria delle società precapitalistiche), ove il potere è esercitato in base a tradizioni cui il principe non è strettamente vincolato e i rapporti di potere sono rapporti personali, non fissati preventivamente in modo vincolante. L'impresa capitalistica non può svilupparsi se non sulla base del calcolo razionale delle utilità, e quindi ha bisogno di una struttura di potere che consenta il massimo di prevedibilità delle azioni e ammetta il minimo spazio all'arbitrio individuale. Il sistema statale cui dà vita la forma di potere legale è il sistema caratterizzato da un grande apparato burocratico, il quale, come una grande rete, racchiude l'attività dei funzionari e ne impedisce il movimento delimitandone rigorosamente i ruoli, fissandone la gerarchia, e si estende a poco a poco su tutta la società rendendosi indispensabile o provvedendo direttamente all'organizzazione di tutte le attività che vi si svolgono, da quella economica a quella scolastica: in quanto 'spirito rappreso' questa grande macchina (di nuovo la *machina machinarum* di Hobbes) ha la potenza di costringere gli uomini al suo servizio.

Il destino delle società moderne caratterizzate dalle grandi imprese, non solo delle società capitalistiche ma anche, come Weber prevede, e anzi con maggior celerità, di quelle che si avviano al socialismo, è la corsa verso la burocratizzazione, e quindi la trasformazione in 'gusci d'acciaio', in cui saranno sepolte le illusioni dei liberali del sec. XIX e dei socialisti del sec. XX.

Nelle pagine ormai classiche di Th. W. Adorno sull'industria culturale sono contenuti i temi principali sulle contraddizioni delle società più avanzate, relativi all'universo repressivo originato dalle comunicazioni di massa. Attraverso le comunicazioni di massa anche l'arte, ciò che dovrebbe essere più irripetibile e più creativo, diventa un prodotto come tutti gli altri, riproducibile all'infinito, consumabile, una merce che il pubblico compra o è indotto a

comprare con la stessa mancanza di gusto personale con cui compra una saponetta o un paio di scarpe. Di fronte al prodotto dell'industria culturale l'individuo non deve lavorare di propria testa: il prodotto è smerciato già tutto finito e pronto per l'uso. Non deve pensare ma divertirsi, non deve essere turbato, scosso, tormentato, ma deve essere distratto, ammansito, pacificato con se stesso e con la società. L'effetto è un generale ottundimento, un livellamento dei gusti e delle aspirazioni, una compiuta e incruenta spersonalizzazione, l'eliminazione della silenziosa privatezza in cambio di una spudorata e chiassosa pubblicizzazione: "*L'industria culturale ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico. Ognuno è più solo ciò per cui può sostituire ogni altro: fungibile, un esemplare*" (M. Horkheimer e Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, p. 157).

In questa situazione parlare ancora di libertà può apparire una bestemmia, un modo di nominare il nome di Dio invano; una parola troppo solenne per un mondo così dimesso e accontentabile, dove al posto dell'intelligenza personale c'è la ripetizione, l'imitazione, l'adattamento, l'accettazione incondizionata della logica del dominio. Il protagonista, se si può ancora adoperare questa parola d'altri tempi, della società dominata dall'industria culturale è il servo sublimato e soddisfatto, proprio il contrario del cittadino di Rousseau, che era "costretto ad essere libero".

14. I problemi attuali della libertà

Come la illibertà nasce continuamente nel seno stesso della libertà, a egual titolo si può dire che la libertà rinasce continuamente nel seno stesso della non-libertà. Sembra quasi che a un intensificarsi delle nuove forme di dominio corrisponda un acuirsi del bisogno di libertà. Nello stesso tempo quanto più si moltiplicano le insidie del potere tanto più si fortificano le difese della libertà. In una rapida visione d'insieme dei problemi della libertà nella società contemporanea, mi pare si possano individuare due temi principali: da un lato l'emergere di richieste di libertà completamente nuove, dall'altro nuove forme di difesa delle vecchie. In tema di libertà

negativa il problema nuovo è il problema della libertà dal lavoro. Va da sé che un problema di questo genere non poteva essere posto se non in un'epoca come la nostra di vertiginosi progressi tecnici. Tradizionalmente la maggior parte delle richieste di libertà negativa, rivolte com'erano contro l'oppressione politica e sacerdotale, contro le due grandi istituzioni che inglobavano tutta la vita dell'uomo, restarono circoscritte nell'ambito sovrastrutturale. Sul piano strutturale la libertà economica significò libertà di possedere, d'intraprendere operazioni economicamente redditizie, di accumulare beni senza limiti, non mai libertà dal lavoro: il non lavorare poteva se mai essere una conseguenza del diritto all'accumulazione indefinita, non un presupposto; fu sempre considerato un privilegio e non un diritto. Il lavoro fu sempre giustificato come una ineluttabile necessità o addirittura esaltato come un dovere. Solo oggi comincia ad affacciarsi il problema del diritto non più soltanto al lavoro ridotto al minimo indispensabile ma al limite all'eliminazione del lavoro faticoso, ingrato, alienante, attraverso il progresso dell'automazione.

La nuova immagine della società libera che oggi si affaccia alle menti degli utopisti sociali non è più quella della società senza schiavitù politica, ma quella della società senza la schiavitù del lavoro. Anche la libertà positiva fu concepita sino a oggi quasi esclusivamente come allargamento della sfera di autodeterminazione nella sfera politica.

Una delle novità di questi ultimi anni è che le richieste di autodeterminazione vengono fatte valere, con un'audacia che sarebbe stata sino a qualche anno fa impensabile, in quelle istituzioni che sembravano incrollabilmente, necessariamente, fondate sul principio dell'autorità e dell'obbedienza assoluta: la chiesa, la scuola, la fabbrica, persino l'esercito. Vengono discusse, criticate, contestate le cosiddette istituzioni totali, come i manicomi e le carceri, la cui funzione eccezionale, come eccezionale è sempre stato giudicato il comportamento anormale o deviante, le aveva sempre tenute al riparo da ogni rivendicazione di libertà. Per un'età che per la prima volta nella storia è stata testimone dei campi di

sterminio, la contestazione delle istituzioni totali è una sfida che può sembrare persino troppo spavalda o troppo ingenua, ma è uno di quegli episodi che mostrano più di ogni altra considerazione la realtà profonda del nesso dialettico tra libertà e non-libertà. In tema delle nuove forme di difesa delle vecchie libertà, occorre segnalare la tendenza manifestatasi subito dopo la seconda guerra mondiale a una protezione internazionale dei diritti dell'uomo, cui si richiama, sin dal Preambolo, lo Statuto delle Nazioni Unite. Con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'Assemblea delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, è stato fatto il primo tentativo di universalizzare, cioè di estendere a tutti i popoli della terra quei principi di libertà che erano stati affermati dalle prime costituzioni liberali nei limiti di ogni singolo Stato nazionale.

Questa soltanto enunciata e solennemente proclamata universalizzazione avrebbe dovuto essere il naturale presupposto della garanzia internazionale. Per quanto il problema non sia stato praticamente risolto, salvo l'ancor timida e gracile istituzione della Commissione europea dei diritti dell'uomo, la linea di tendenza che esso esprime non può essere sottovalutata.

La garanzia dei diritti dell'uomo contro la violazione perpetrata dallo stesso Stato che dovrebbe esserne il protettore è una risposta a un livello più alto all'eterna domanda: *Quis custodiet custodes?* Ogni nuovo tentativo di risposta a questa domanda, ancorché imperfetto e incompleto, è, nella misura in cui propone nuove forme di controllo del potere, una risposta a una domanda di libertà.