

MARIO RICCIARDI

**L'ALTRA LIBERTÀ.
ISAIAH BERLIN
E IL DETERMINISMO**

Isaiah Berlin è stato uno degli esponenti più rappresentativi della generazione di filosofi di Oxford che nel secondo dopoguerra ha profondamente influenzato il dibattito pubblico nel Regno Unito. Noto in particolare per i suoi studi di storia delle idee, Berlin è una figura di primo piano del liberalismo contemporaneo. A ispirare le sue riflessioni sulla libertà e sul pluralismo non sono soltanto preoccupazioni politiche, ma anche una costante opposizione nei confronti del determinismo e delle spiegazioni deterministiche della storia. Un atteggiamento che risale agli anni della formazione nella Oxford degli anni Trenta e al confronto critico con i suoi colleghi J.L. Austin e A.J. Ayer. In questo periodo maturano le convinzioni che troveranno voce negli scritti del dopoguerra, e in particolare nelle sue critiche al marxismo.

Anno XLVI, n. 200 online
gennaio-aprile 2011
ISSN 2035-5866

**L'ALTRA LIBERTÀ.
ISAIAH BERLIN
E IL DETERMINISMO**

Mario Ricciardi

Fulvio Cortese
Secolarizzazione
e libertà individuali

Adriano Gianturco Gulisano
La «teoria empirica»
di Bruno Leoni. La centralità
dell'approccio metodologico

Alessandro Somma
L'economia sociale
di mercato / 3. L'ordoliberalismo
al crollo del fascismo

Francesca Burichetti
Italia alla tv. La corsa
verso l'innovazione tecnologica

Attività del Centro Einaudi
(luglio-dicembre 2010)

bdl
Biblioteca della libertà

«Biblioteca della libertà»
Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866
Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi
[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html]
Direttore responsabile: Giorgio Frankel
© 2011 Centro di Ricerca e Documentazione
“Luigi Einaudi”

MARIO RICCIARDI

**L'ALTRA LIBERTÀ.
ISAIAH BERLIN
E IL DETERMINISMO**

Fra i filosofi di Oxford (con la sola eccezione di Stuart Hampshire), nessun autore ha sviluppato le proprie osservazioni sul pluralismo quanto Isaiah Berlin, che del tema ha fatto il motivo conduttore di tutta la sua produzione filosofica

L'ATTUALITÀ DI ISAIAH BERLIN

Poco più di cento anni fa, il 6 giugno del 1909, nasceva a Riga Isaiah Berlin. A quei tempi, la città era parte dell'impero russo. Gli stessi genitori di Isaiah erano ebrei russi, trasferitisi in Lettonia per via degli interessi del padre, che era un commerciante di legname. Ciò spiega perché – pur essendo senza dubbio il più grande filosofo lettone del XX secolo, e come tale celebrato in quella che oggi è una repubblica indipendente – Berlin abbia mantenuto per tutta la vita un legame speciale con la Russia e la sua cultura, di cui c'è una testimonianza costante nei suoi scritti. Anzi, si potrebbe dire che è grazie a lui che i nomi di autori come Herzen o Belinsky sono divenuti familiari anche ai non specialisti di letteratura russa, specie nei paesi di lingua inglese¹. Che Berlin scrivesse in questa lingua piuttosto che in quella materna è un secondo tratto peculiare dell'identità di questo straordinario intellettuale, uno dei più influenti pensatori liberali del secolo scorso, testimone tra i più acuti delle vicende politiche e culturali che ne hanno segnato – nel bene e nel male – la storia. Dopo qualche anno a Riga, la famiglia Berlin era infatti ritornata in Russia, a San Pietroburgo, ed è in quella città che Isaiah assiste ai disordini e alle violenze di quella che sarebbe diventata la lunga rivoluzione russa. L'aver visto, quando aveva solo sette anni, una folla inferocita trascinare via un ufficiale della polizia zarista, probabilmente per linciarlo, è un'esperienza che lascerà il segno nel piccolo Isaiah. Al punto che molti anni dopo, quando era ormai un professore a Oxford, ricorderà questo episodio come la prima presa di coscienza del pericolo che il fanatismo rappresenta per la libertà².

¹ Si veda Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, a cura di Henry Hardy e Aileen Kelly, Penguin, Londra 1994.

² Henry Hardy, *The Editor's Tale*, in Isaiah Berlin, *Liberty*, a cura di Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002, p. xxix.

Pur essendo tendenzialmente simpatetici con le istanze liberali emerse nella prima fase della rivoluzione, i Berlin si rendono conto presto che il vento sta cambiando e che tira una brutta aria per i possidenti. Oltretutto, il fatto di essere ebrei in un paese che non è certo estraneo ai pregiudizi antisemiti spinge il padre di Isaiah a prendere una decisione che avrà una influenza decisiva sulla vita del figlio: quella di trasferirsi nel Regno Unito, che considerava non a torto un paese più stabile, che gli avrebbe consentito di continuare con maggiore tranquillità la propria attività commerciale. Così avviene che Shaia, come lo chiamavano a casa, diviene Isaiah, e intraprende il percorso che lo porterà a essere il primo Fellow ebreo di All Souls e infine il Chichele Professor di Social and Political Theory dell'Università di Oxford. Premiato per il suo indiscutibile e precoce talento da un paese che egli riconoscerà sempre come la propria patria di elezione, cui non rinuncerà nemmeno quando gli viene offerta la possibilità di trasferirsi in Israele con la prospettiva di assumere un incarico politico di prestigio. Se il cuore di Berlin è indissolubilmente legato alla Russia, e in particolare agli ebrei russi, e questo lo spinge a essere un convinto sostenitore del sionismo, la sua mente è invece plasmata dall'esperienza degli studi a Oxford, dove diviene uno degli esponenti di spicco di quella generazione di filosofi che emerge nel dopoguerra come un punto di riferimento del dibattito internazionale. Tra i suoi amici e colleghi ci sono John L. Austin, Herbert L.A. Hart, Stuart Hampshire, Geoffrey J. Warnock e Peter F. Strawson. Un ambiente eccezionalmente stimolante, nel quale Berlin si distingue sin dall'inizio non solo per il talento filosofico, ma anche per l'inusuale varietà dei suoi interessi.

A Oxford, nel 1958, egli tiene la sua lezione inaugurale come Chichele Professor, che viene pubblicata lo stesso anno. Si tratta di *Two Concepts of Liberty*, considerata ancora oggi un classico del liberalismo³. Riprendendo la classica distinzione tra due sensi di libertà, Berlin la impiega come la chiave di volta per interpretare lo sviluppo del pensiero liberale e per ricostruirne gli esiti. Da un lato c'è la libertà negativa, che consiste nel non essere impediti nel fare qualcosa, dall'altro quella positiva, che può essere intesa sia come autocontrollo, sia come la capacità di agire in accordo con quel che richiede la ragione. In questa seconda versione, essa è tuttavia vulnerabile all'accusa di condurre a esiti che possono entrare in conflitto con la libertà negativa. Se, infatti, si adotta una concezione della ragione che pone l'accento soprattutto sulla sua dimensione collettiva e universale – come fanno gli idealisti – si può arrivare a sostenere che è appropriato costringere una persona a essere libera. Limitare la sua libertà negativa per promuovere quella positiva.

In questa, che egli vede come una grave distorsione del concetto di libertà, Berlin individua una delle cause dell'emergere di tendenze totalitarie all'interno del comunismo, un movimento politico di cui non si può negare l'originale aspirazione a un modo di vita che consentisse l'emancipazione degli esseri umani dai legami imposti dalla divisione del lavoro e dalla struttura di classe della società. La libertà positiva interpretata come azione conforme ai dettami della ragione oggettiva è il fondamento della pretesa dei comunisti di essere i difensori di una concezione diversa – reale piuttosto che formale – della libertà. A tale pretesa Berlin si oppone con una determinazione straordinaria, cui probabilmente non è estranea la conoscenza diretta delle condizioni di vita nella

³ Si veda Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Idem, *Liberty*, cit., pp. 166-217.

Russia sovietica, dove nel dopoguerra si trovano ancora alcuni dei suoi parenti. Di recente, questo profilo dell'impegno intellettuale di Berlin ha spinto alcuni studiosi a sostenere che a lui si addica, come a Karl Popper e a Raymond Aron, la qualifica di «Cold War Liberal»⁴. In effetti, non c'è dubbio che l'opposizione al totalitarismo, in particolare quello sovietico, sia il motivo unificante della riflessione matura di Berlin che trova la propria espressione nella lezione inaugurale sui due concetti di libertà e nei diversi cicli di lezioni che la preparano negli anni precedenti⁵. In questi lavori, tra l'altro, emerge il legame tra la chiarificazione del concetto di libertà politica e la polemica nei confronti del determinismo. Al punto che si potrebbe affermare che la libertà negata dai deterministi è l'altra libertà, oltre quelle negativa e positiva, che è al centro delle preoccupazioni di Berlin.

Sempre nel saggio del 1958 c'è l'altra idea per cui Berlin è oggi considerato un classico del liberalismo: il pluralismo dei valori. In quello scritto, infatti, il possibile conflitto tra due diverse interpretazioni della libertà diviene anche l'occasione per sottolineare che l'idea che sia possibile comporre tutti i valori in un insieme coerente, in modo che essi siano congiuntamente soddisfatti, è un'illusione. Immaginare una società perfetta in cui non c'è conflitto tra diverse interpretazioni della libertà, oppure tra libertà ed eguaglianza, o tra soddisfazione dei desideri di ciascuno e giustizia, è indulgere in un sogno che può facilmente trasformarsi in un incubo. Questa, per Berlin, è la ragione per cui una società decente deve necessariamente riconoscere e tutelare una sfera di libertà negativa all'interno della quale ciascuno possa perseguire i propri progetti di vita al riparo dalle interferenze altrui, anche quando queste sono giustificate richiamando il bene comune.

Un ideale, questo del liberalismo pluralista di Berlin, che conserva la sua attualità anche oggi che la società liberale è minacciata anche dall'interno, in particolare da chi sostiene che la libertà negativa è un lusso che non possiamo più permetterci.

L'enfasi sul determinismo potrebbe sorprendere i lettori meno familiari con l'opera di Berlin. Tuttavia, non c'è ragione di stupirsi. Anche se oggi egli è noto al grande pubblico soprattutto come pensatore politico e storico delle idee, la produzione intellettuale di Berlin non si limita affatto a questi due ambiti di ricerca. Spesso si dimentica che lo studioso britannico di origine lettone ha scritto anche lavori importanti di filosofia della storia⁶. In questi scritti, Berlin insiste sempre sul legame – di carattere psicologico piuttosto che logico – che c'è tra diverse forme di determinismo storico e la sottovalutazione della libertà politica.

In questo saggio vorrei soffermarmi proprio su un aspetto della riflessione di Berlin. Sono convinto, infatti, che l'opposizione al determinismo sia uno dei motivi profondi del

⁴ Sul «Cold War Liberalism» e Berlin, si veda Jan-Werner Müller, *Fear and Freedom: On Cold War Liberalism*, «European Journal of Political Theory», VII, 2008, pp. 45-64.

⁵ Particolarmente significativa, a tale proposito, è la lettera di Berlin a George Kennan pubblicata in *Liberty*, cit., pp. 336-344. Sul ruolo del totalitarismo nell'orientare la riflessione di Berlin, si vedano George Crowder, *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*, Polity, Cambridge 2004, pp. 2 e 44-51, e John Gray, *Isaiah Berlin: The Value of Decency*, in Idem, *Gray's Anatomy. Selected Writings*, Penguin, Londra 2010, pp. 95-107.

⁶ Si veda Ryan Patrick Hanley, *Berlin and History*, in George Crowder e Henry Hardy (a cura di), *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus, Amherst 2007, pp. 159-180.

percorso intellettuale di questo autore sin dal suo esordio come giovane studioso nella Oxford degli anni Trenta, e che esso orienti anche i suoi lavori posteriori sulla libertà e il pluralismo dei valori. Per illustrare la mia interpretazione del ruolo dell'antideterminismo nel pensiero di Berlin, credo sia indispensabile ricostruire in breve la formazione che egli ha ricevuto, allo scopo di mostrare che il suo interesse per questo tema emerge probabilmente dalle discussioni che lo vedevano impegnato con altri filosofi della sua generazione, in particolare Austin e Alfred J. Ayer. In seguito, vorrei presentare e commentare i suoi argomenti contro il determinismo cercando di mostrare come essi gettino luce sul suo modo di intendere la filosofia e sul suo pensiero politico.

UNA LETTERA DALLA CINA

Nel febbraio del 1996, Isaiah Berlin riceve una lettera da Ouyang Kang, professore presso l'Università di Wuhan. Lo studioso cinese gli chiede di scrivere una sorta di autobiografia intellettuale per un volume che aveva in animo di curare, il cui scopo era introdurre i lettori del suo paese al pensiero di alcuni tra i più importanti filosofi contemporanei di lingua inglese. Berlin aveva ormai ottantasette anni e – pur non avendo smesso del tutto di scrivere – non aveva più assunto impegni altrettanto onerosi come autore da quando aveva redatto *The Pursuit of the Ideal*, la *lecture* tenuta a Torino in occasione della cerimonia di consegna del Premio Giovanni Agnelli, conferitogli nel 1988⁷. Tuttavia, il carattere eccezionale della richiesta – la Cina cominciava proprio in quegli anni ad aprirsi alla cultura occidentale dopo un lungo periodo di isolamento – lo spinse ad accettare la proposta di Kang, e a dettare, e in seguito rivedere, un testo che, purtroppo, era destinato a essere il suo ultimo contributo alla filosofia⁸. Si tratta di *My Intellectual Path*, un breve saggio autobiografico in cui Berlin ricostruisce il proprio percorso intellettuale, isolando alcuni nodi tematici, e si sofferma sugli autori e le correnti di cui si è occupato che evidentemente considera di particolare rilievo. Lo scritto si divide in due parti, che corrispondono alla periodizzazione che Berlin suggerisce per la propria biografia intellettuale: prima c'è *Oxford Philosophy Before the Second World War* e poi *History of Ideas and Political Theory*. L'interesse di Berlin per la filosofia nasce:

[...] prima della laurea a Oxford tra la fine degli anni Venti e il principio del decennio successivo, perché la filosofia era parte del corso che all'epoca era seguito da tantissimi studenti di quella università. In conseguenza del mio perdurante interesse per questo tipo di studi, nel 1932 fui incaricato di insegnare filosofia, e in quel periodo le mie idee erano influenzate, come è naturale, dal tipo di discussioni che i miei contemporanei che si occupavano di filosofia tenevano a Oxford. C'erano allora molti altri temi in filosofia, ma si dà il caso che gli argomenti su cui io e miei colleghi ci concentravamo fossero frutti di un ritorno all'empirismo che aveva cominciato a dominare la filosofia britannica pri-

⁷ Isaiah Berlin, *The Pursuit of the Ideal*, in Idem, *The Crooked Timber of Humanity*, a cura di Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 1-19.

⁸ Si veda Henry Hardy, *Editor's Preface*, in Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, a cura di Henry Hardy, Chatto & Windus, Londra 2000, p. xi.

ma della Prima guerra mondiale, soprattutto per via dell'influenza di due famosi filosofi di Cambridge, G.E. Moore e Bertrand Russell⁹.

La prima parte di *My Intellectual Path* è divisa a sua volta in due, ciascuna delle quali ci riconduce immediatamente alle discussioni che avvenivano a Oxford alla fine degli anni Trenta: *Verificationism* e *Phenomenalism*. Berlin introduce rapidamente problemi di straordinaria difficoltà, restituendo al lettore il senso generale dei dibattiti su questi temi cui egli aveva preso parte da protagonista tra la fine degli anni Trenta e l'inizio dei Cinquanta:

[I]a prima questione che occupò la nostra attenzione tra la metà e la fine degli anni Trenta era la natura del significato – la sua relazione con verità e falsità, conoscenza e opinione, e in particolare il test del significato in termini della verificabilità delle proposizioni che lo esprimono. La spinta verso questo tema veniva dai membri della Scuola di Vienna, essi stessi discepoli di Russell e grandemente influenzati da pensatori come Carnap, Wittgenstein e Schlick. L'idea di moda era che il significato di una proposizione consiste nel modo in cui essa si verifica – e se non c'è alcun modo per verificare ciò che si dice, allora si tratta di un enunciato che non può essere vero o falso, che non riguarda fatti, e pertanto o è privo di significato oppure è un esempio di un diverso uso del linguaggio, come accade con i comandi o le espressioni di desideri, o nella letteratura d'immaginazione, o in altre forme d'espressione che non hanno pretesa di verità empirica. [...] L'altro grande tema discusso dai miei contemporanei era il fenomenalismo – ovvero la questione se l'esperienza umana sia confinata a ciò che proviene dai sensi, come è stato insegnato dai filosofi britannici Berkeley e Hume (e in taluni dei loro scritti da Mill e Russell), o se c'è una realtà indipendente dall'esperienza sensibile¹⁰.

C'è, nello stile di questa prima parte, qualcosa che colpisce. Un distacco, forse, che traspare attraverso il tono distante, e persino freddo, con cui Berlin descrive il giovane filosofo che è stato, quando «il significato, la verità e la natura del mondo esterno erano i temi a cui pensavo»¹¹. Dal modo sbrigativo con cui affronta questo periodo della sua vita non è facile comprendere cosa Berlin intenda per «Filosofia di Oxford». Una ricostruzione più ampia di quella stagione si trova nel profilo di Austin che Berlin scrisse per un volume di studi in memoria del filosofo, che era uno dei suoi più cari amici oltre che un prezioso interlocutore¹². Al profilo di Austin e all'epistolario di Berlin, attualmente in corso di pubblicazione, possiamo attingere per integrare le poche sommarie informazioni autobiografiche contenute nella prima parte di *My Intellectual Path*. Molto più distesa è invece la seconda parte di tale scritto, in cui ritroviamo il Berlin oggi più noto, quello cui siamo abituati. Lo storico delle idee che si occupa di pensatori marginali o controcorrente rispetto all'illuminismo e al razionalismo che dominano la filosofia europea moderna, e il liberale che difende una concezione pluralista del valore. Ci sono ovviamente sezioni su Giambattista Vico e Johann G. Herder. A questi autori Berlin

⁹ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, in Idem, *The Power of Ideas*, cit., p. 1.

¹⁰ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., pp. 1 e 3.

¹¹ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., p. 4.

¹² Isaiah Berlin, *J.L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, in Idem, *Personal Impressions*, a cura di Henry Hardy, Pimlico, Londra 1998, pp. 130-145.

attribuisce un ruolo centrale nella propria autobiografia intellettuale perché sostiene di esserne debitore per la scoperta dei nuovi interessi intellettuali che lo porteranno progressivamente a distaccarsi dalla filosofia come era concepita dai suoi contemporanei di Oxford. Suggestioni che, a suo dire, stimoleranno anche la riflessione sul pluralismo che troverà compiuto sviluppo nei lavori della maturità, e in particolare nella *lecture* torinese cui abbiamo accennato¹³. Da Vico, Berlin sostiene di aver appreso che:

[...] c'è una natura umana comune, altrimenti esseri umani di un'epoca non potrebbero comprendere la letteratura o l'arte di un'altra, o, soprattutto, le sue leggi, a proposito delle quali Vico, in quanto giurista, sapeva molto. Ma ciò non impedisce che ci sia un'ampia varietà di esperienze culturali, tali che entro una determinata cultura un certo tipo di attività è importante ai fini di un'altra e diversa attività, ma non condivide tali stretti legami con l'attività parallela in un'altra cultura¹⁴.

Le riflessioni di Vico sulla comprensione del passato si collocano in continuità con quelle di Herder sulla pluralità delle culture e delle forme di vita. Del secondo autore, Berlin apprezza soprattutto il fatto che egli abbia sostenuto nei suoi scritti che:

[i]l mondo è un grande giardino in cui crescevano fiori e piante differenti, ciascuno a suo modo, ciascuno con le proprie pretese e diritti, passato e futuro. In conseguenza, qualunque cosa gli uomini possono avere in comune – e, di nuovo, esiste naturalmente, in una certa misura, una natura comune – non esistono risposte vere, egualmente valide per una cultura come per l'altra¹⁵.

Berlin sottolinea che questo pluralismo porta il filosofo tedesco a riconoscere l'importanza dell'identità nazionale e dell'appartenenza a una comunità per la realizzazione delle persone. Un tema che si intreccia inevitabilmente con quello della libertà positiva. Nello scritto autobiografico più volte menzionato, Berlin scrive che Herder:

[c]rede che il desiderio di appartenere a una cultura, qualcosa che unisce un gruppo o una provincia o una nazione, sia un essenziale bisogno umano, altrettanto profondo del desiderio per ciò che ci sfama, ci disseta o per la libertà; e che questo bisogno di appartenere a una comunità dove capisci quello che gli altri dicono, dove puoi muoverti liberamente, dove i legami che ti uniscono agli altri sono emotivi oltre che economici, sociali e politici, sia la base di una vita umana piena e matura¹⁶.

Un motivo che sarà sviluppato, e in alcuni casi portato alle estreme conseguenze, dai pensatori anti-illuministi e romantici. Un tema, questo dell'identità nazionale, cui Berlin è particolarmente sensibile per via delle sue vicende personali, alle quali abbiamo accennato, e di cui egli coglie meglio di altri liberali il rilievo per il benessere delle persone.

¹³ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., pp. 21-23.

¹⁴ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., p. 8.

¹⁵ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., p. 9.

¹⁶ Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., p. 9.

In *My Intellectual Path* Berlin ricostruisce il proprio percorso intellettuale secondo uno schema già proposto in precedenti scritti autobiografici. La lettura di Vico e Herder sarebbe ciò che lo ha liberato dal ristretto orizzonte problematico della filosofia di Oxford, le cui priorità erano sostanzialmente stabilite dal positivismo logico cui Berlin e i suoi colleghi si opponevano, per aprirgli un più vasto panorama intellettuale. Da questa sorta di rigenerazione, che Berlin a volte ha descritto quasi come una rivelazione, nascerebbe l'interesse per la storia delle idee e per la politica. Secondo questa lettura «discontinuista», sarebbero Vico, Herder e i Romantici a fornire a Berlin gli spunti per mettere in discussione il monismo e per elaborare progressivamente la sua distintiva versione del liberalismo ispirata dal pluralismo dei valori.

BERLIN E LA FILOSOFIA DI OXFORD

Anche se la sua formazione è stata quella tipica di un filosofo che ha studiato a Oxford nei primi anni Trenta, l'opinione diffusa è che Berlin abbia nel tempo sviluppato una concezione della filosofia diversa da quella dei suoi colleghi. In effetti, al suo arrivo a Oxford egli ha già una sensibilità molto acuta per temi e problemi che avevano un ruolo marginale tra le preoccupazioni dei suoi contemporanei. Di tale sensibilità si trova testimonianza in una lettera del 5 dicembre 1932 a Stephen Spender, in cui Berlin manifesta con veemenza la propria insoddisfazione nei confronti della «futilità» delle questioni cui si applicavano i suoi colleghi che avevano anch'essi studiato sotto la guida di *tutors* come Gilbert Ryle o Hardie. Si tratta di una lettera interessante anche perché essa rivela il proposito di leggere Hegel, Marx, Engels e gli autori russi per accedere a un «differente anche se non più ampio universo». Tali letture, scrive Berlin, lo avrebbero reso sospetto agli occhi dei filosofi di impostazione tradizionale, come il vecchio Horace W.B. Joseph, cosa che non gli dispiaceva affatto¹⁷. Vale la pena di sottolineare che solo nel 1933 Berlin riceve la proposta di scrivere un libro su Marx per la Home University Library. L'intenzione di leggere autori così lontani dagli interessi dei suoi contemporanei non sembra dunque essere motivata dalle esigenze legate alla ricerca per tale lavoro. Tuttavia, non è il caso di prendere queste manifestazioni di autonomia troppo sul serio. Lo stesso Joseph, che è spesso un bersaglio dell'ironia di Berlin nelle sue lettere, aveva scritto un libretto su Marx.

In realtà ci sono buone ragioni per pensare che il realismo di John Cook Wilson, il nume tutelare della filosofia di Oxford nei primi anni del Novecento, abbia giocato un ruolo non secondario nella formazione di Berlin. Ciò è avvenuto verosimilmente attraverso la mediazione di Harold A. Prichard, William D. Ross e Joseph, che di Cook Wilson erano stati studenti e poi colleghi. Nelle lezioni di logica e negli altri suoi scritti filosofici, pubblicati solo dopo la morte avvenuta nel 1915, Cook Wilson sviluppava, non senza incertezze e tentennamenti, una critica delle principali dottrine di Thomas H. Green e Francis H. Bradley. Grande attenzione era prestata agli usi del linguaggio ordinario (l'espressione stessa *linguistic analysis* viene impiegata da Cook Wilson)¹⁸ per smascherare le fallacie derivanti dalla tendenza dei filosofi a introdurre termini tecnici

¹⁷ Isaiah Berlin, *Flourishing. Letters 1928-1946*, Chatto & Windus, Londra 2004, p. 43.

¹⁸ John Cook Wilson, *Statement and Inference*, due volumi, a cura di A.S.L. Farquharson, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1926, p. 759.

senza un'adeguata attenzione alle conseguenze che esse comportano sul piano concettuale. Mentre gli interessi di Cook Wilson erano quasi esclusivamente logici ed epistemologici, quelli di Prichard, Ross e Joseph si estendevano fino alla filosofia morale, cui applicavano il metodo di analisi del linguaggio ordinario elaborato dal maestro cercando di esplicitare le assunzioni che sottendono il nostro modo di pensare le azioni che ciascuno compie nella vita di ogni giorno come, ad esempio, quando «promette».

Per quanto sia difficile riassumere in poche parole gli scritti di questi autori, nel caso di Ross e Prichard ci sono alcune caratteristiche comuni che vale la pena di richiamare perché potrebbero aver avuto una certa influenza nella formazione di Berlin. In primo luogo, essi accettavano come un dato irriducibile dell'esperienza morale l'esistenza di una pluralità di principi che possono confliggere generando direttive di comportamento incompatibili. In secondo luogo, entrambi ritenevano che non ci siano regole di priorità che consentano di stabilire quale dei principi che sarebbero rilevanti in astratto sia quello che ha il peso maggiore in una determinata situazione. Nel dibattito contemporaneo la congiunzione di queste due tesi viene classificata, seguendo la proposta di John Rawls, come tipica di una posizione intuizionista¹⁹. Tuttavia, come ha sostenuto James O. Urmson, sarebbe più corretto parlare di pluralismo perché ciò che accomuna Prichard e Ross è la critica dell'idea che sia possibile trovare un criterio unitario del valore. L'obiettivo polemico principale di questi autori era l'utilitarismo, che Urmson descrive come una teoria monista del valore²⁰. Berlin era certamente familiare con gli scritti di Prichard e Ross, e ci sono buone ragioni per ritenere che l'idea di un conflitto irriducibile tra valori sia stata sin dall'inizio al centro dei suoi interessi²¹.

Certamente l'influenza dei realisti di Oxford è stata molto forte su due contemporanei di Berlin con cui più intenso è stato il suo sodalizio intellettuale: Austin e Hart. Lo stesso Berlin, nel suo profilo di Austin, ricorda l'importanza che le riflessioni di Prichard sui modi di creazione di un'obbligazione attraverso l'uso del linguaggio e, in particolare, sulla promessa hanno avuto nella prima elaborazione delle idee di Austin sui performativi. Austin aveva una grande ammirazione per il rigore argomentativo e l'onestà intellettuale di Prichard, anche se non sempre ne condivideva le analisi²². L'influenza di Joseph su Hart è testimoniata dai ricordi di Jenifer Hart nella sua autobiografia²³. L'importanza di questa tradizione autoctona è significativa perché consente di ridimensionare la portata dell'influenza delle idee e del metodo che Wittgenstein andava elaborando in quegli stessi anni, dopo avere ripudiato il *Tractatus*²⁴. All'inizio degli anni Trenta, per i giovani che stavano completando i propri studi a Oxford, Wittgenstein era l'autore del *Tractatus*, quasi nulla si sapeva del suo lavoro a Cambridge. A riprova di ciò basti pensare che, nel 1932, quando Ayer presentò un *paper* il cui scopo era espor-

¹⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1972, p. 34.

²⁰ James O. Urmson, *A Defence of Intuitionism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXV, 1975, pp. 111-119.

²¹ Berlin allude a Prichard e Ross in una lettera del 6 giugno 1945 ad Alic Smith, *Warden* del New College di Oxford ed egli stesso un filosofo influenzato da Cook Wilson. Si veda Isaiah Berlin, *Flourishing*, cit., p. 571.

²² Isaiah Berlin, *J.L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, cit., pp. 130-131.

²³ Jenifer Hart, *Ask Me No More*, Peter Halban, Londra 1998, p. 109.

²⁴ Peter M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 7-96.

re la filosofia di Wittgenstein alla Jowett Society (avendo proprio Berlin come *discussant*) l'oggetto del suo resoconto fu costituito da alcune idee del *Tractatus*²⁵. Lo stesso Berlin, nel profilo di Austin, ricorda che le nuove idee di Wittgenstein, che cominciarono a circolare alla fine degli anni Trenta con la diffusione del *Blue Book*, non ebbero alcun ruolo significativo nella nascita della «Filosofia di Oxford»²⁶. A questo proposito, è il caso di fare una precisazione: quella che Berlin chiama in questo modo non è la chimera che, dopo la guerra, sarebbe stata infelicemente descritta come una «filosofia del linguaggio ordinario». Il gruppo di giovani studiosi che si incontravano nelle stanze di Berlin a All Souls il giovedì sera dopo cena non era una «scuola» e non aveva in comune un metodo o delle dottrine. Soltanto Ayer aveva qualcosa come delle tesi da difendere, riprese in parte dal Circolo di Vienna, alle cui riunioni aveva partecipato, tra il 1932 e il 1933, ma senza riuscire a seguirle fino in fondo perché non sapeva bene il tedesco²⁷. Erano, comunque, tesi niente affatto condivise dagli altri. Austin non aveva ancora sviluppato le idee sui performativi che lo renderanno famoso nel dopoguerra. Ciò che teneva insieme i partecipanti agli incontri, ideati da Austin nel 1936 e avviati all'inizio del 1937, era soprattutto il proposito di discutere le nuove idee provenienti da Cambridge e da Vienna e la fiducia nella possibilità di svolgere un lavoro collettivo in filosofia.

C'è chi sostiene che Robin G. Collingwood (uno dei traduttori inglesi di Croce) possa aver avuto una certa influenza non solo nel sollecitare l'interesse di Berlin per la storia delle idee, ma anche nell'orientare il suo modo di far filosofia. In effetti, ci sono buone ragioni per pensare che le lezioni sulla filosofia della storia di questo originale epigono della tradizione idealista abbiano contribuito alla formazione di Berlin almeno quanto le discussioni della fine degli anni Trenta con Ayer e Austin²⁸. In particolare, l'idea di Collingwood che la metafisica si occupi non dell'essere in quanto tale, ma delle «presupposizioni assolute» che sarebbero sottese a ogni pensiero sistematico su un oggetto, ha – come è stato sottolineato da Bernard Williams²⁹ – più di qualche eco nelle riflessioni di Berlin sullo scopo della filosofia. Una conferma indiretta dell'ipotesi di Williams si trova nell'epistolario di Berlin. In una lettera a Shiela Grant Duff del dicembre 1932, egli descrive Collingwood come un filosofo «continentale», «eccitante e rischioso», l'unico insegnante di filosofia di Oxford che sia anche «un uomo di genuina cultura»³⁰. Positiva sembra essere anche la sua impressione di Ernst Cassirer che, nel 1933, teneva corsi di storia della filosofia che riscuotevano un certo successo³¹.

²⁵ Ben Rogers, *A.J. Ayer. A Life*, Chatto & Windus, Londra 1999, p. 73.

²⁶ Isaiah Berlin, *J.L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, cit., p. 139.

²⁷ Alfred J. Ayer, *Part of My Life*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 134.

²⁸ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life*, Chatto & Windus, Londra 1998, p. 58. Berlin ha seguito il corso di Collingwood sulla filosofia della storia tenuto nel 1931. Da ciò che rimane degli appunti di Collingwood per le lezioni di quell'anno, emerge una difesa della storia come «conoscenza del passato», cioè di qualcosa di «non attuale». Un tema centrale nei lavori «filosofici» di Berlin. Sui corsi di Collingwood, cfr. W.J. van der Dussen, *History as a Science. The Philosophy of R.G. Collingwood*, Martinus Nijhoff, L'Aja 1981, p. 162.

²⁹ Bernard Williams, *Introduction*, in Isaiah Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, a cura di Henry Hardy, Pimlico, Londra 1999, p. xv.

³⁰ Isaiah Berlin, *Flourishing*, cit., p. 44.

³¹ Isaiah Berlin, *Flourishing*, cit., p. 62.

L'interesse di queste affermazioni non risiede tanto nel fatto che esse sono una testimonianza della presenza a Oxford, negli anni di formazione di Berlin, di studiosi che potrebbero averne indirizzato la curiosità verso la storia del pensiero. Contrariamente a quel che alcuni pensano, il corso di studi per uno studente di «Greats» in quegli anni prevedeva la lettura di diversi classici, non solo della tradizione di lingua inglese. A Oxford si studiavano soprattutto Platone e Aristotele, ma una certa enfasi era posta anche su Kant e Hegel. Tuttavia, questi autori venivano discussi come contemporanei, lasciandone sullo sfondo le «visioni del mondo»³². Gli insegnanti e gran parte dei colleghi di Berlin avevano in sospetto le sintesi ardite popolari tra i filosofi continentali cui, per sottolinearne l'origine poco raccomandabile, ancora nel dopoguerra alludevano usando il termine tedesco *Weltanschauung*³³. Comunque, pur con queste differenze, la storia del pensiero non era affatto trascurata a Oxford, come dimostra il fatto che buona parte dei principali esponenti della generazione cui appartiene Berlin hanno pubblicato lavori di una certa importanza su filosofi del passato.

Piuttosto, l'impressione profonda che l'insegnamento e la personalità di Collingwood hanno avuto su Berlin potrebbe spiegare perché egli abbia progressivamente sviluppato una sensibilità nei confronti della storia delle idee intesa non come alternativa, ma semmai come integrazione, dell'analisi concettuale³⁴. Una posizione che in seguito egli ha sostenuto di aver maturato dopo la lettura di Vico, cui egli attribuisce la «scoperta» che:

gli esseri umani sono in grado di comprendere la propria storia in una maniera diversa da – e, secondo Vico, superiore a – quella in cui comprendono i meccanismi della natura; e, come corollario di questa idea, che comprendere qualcosa, in quanto differente dalla semplice capacità di descriverlo o scomporlo nelle sue parti componenti, significa comprendere come si è formato – la sua genesi, la sua crescita – e che la sua essenza consiste nel pervenire a essere ciò che è; in breve, che la vera comprensione è sempre genetica e, nel caso degli esseri umani e delle loro opere, sempre storica, non atemporale, e non analitica³⁵.

La consapevolezza che i concetti e le categorie che impieghiamo ogni giorno hanno una storia e ne conservano l'impronta è il tratto caratteristico che distingue la concezione della filosofia di Berlin rispetto a quella di altri filosofi di Oxford, e ne segnala l'originalità nel contesto della filosofia britannica contemporanea. Tuttavia, anche in questo caso, come in quello del pluralismo dei valori, credo si possa sostenere che la lettura retrospettiva che Berlin propone della propria evoluzione intellettuale enfatizzi esclusivamente gli elementi di discontinuità rispetto all'ambiente di Oxford, a scapito delle continuità che pure ci sono. L'idea che la concezione decompositiva dell'analisi

³² David Pears, *Philosophy and the History of Philosophy*, in Edna e Avishai Margalit (a cura di), *Isaiah Berlin. A Celebration*, The Hogarth Press, Londra 1991, p. 31.

³³ Per una testimonianza del ruolo di Berlin nel modificare questo atteggiamento, cfr. Anthony Quinton, Stuart Hampshire, Iris Murdoch e Isaiah Berlin, *Philosophy and Beliefs*, «Twentieth Century», giugno 1955, pp. 495-521.

³⁴ James Cracraft, *A Berlin for Historians*, «History and Theory», XLI, 2002, p. 287.

³⁵ Isaiah Berlin, *One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought*, in Idem, *The Power of Ideas*, cit., p. 55.

sia in molti casi inadeguata per chiarire un concetto era infatti difesa negli stessi anni da diversi altri filosofi, ad esempio Ryle, Hart, Hampshire e Strawson, con cui Berlin aveva rapporti molto stretti. Anche se bisogna sottolineare che nessuno di essi ha attinto così largamente, e con tanta intelligenza, alla storia delle idee per affermarla come ha fatto Berlin nei suoi lavori.

CONTRO IL POSITIVISMO LOGICO

Di sicuro i primi lavori di Berlin sono su temi tipici della filosofia di Oxford della sua generazione. Come si è visto, si discutevano il principio di verifica, poi la traduzione logica, gli enunciati ipotetici e il problema delle «altre menti» (*other minds*). L'avversario polemico principale era il positivismo logico che veniva difeso, in una versione che risentiva molto dell'influenza dell'empirismo classico, da Ayer. Proprio al confronto critico con Ayer sono legati i contributi di maggior rilievo della prima fase della produzione accademica di Berlin. Il primo è una lunga e articolata risposta a un *paper* su «induzione e ipotesi» presentato da Margaret Macdonald a un *meeting* dell'Aristotelian Society. Si tratta di un lavoro di particolare interesse perché in esso Berlin si occupa, tra le altre cose, di un tipo di «proposizioni generali» che non sono analitiche, ma non ammettono una confutazione empirica. L'esempio (tratto da Bertrand Russell)³⁶ è: «questo rosa è più simile a questo viola che a quel nero». Tali enunciati non sono analitici perché la loro negazione non comporta una contraddizione logica. Tuttavia, sostiene Berlin, negarli comporterebbe tentare di immaginare un mondo radicalmente diverso dal nostro, tanto da essere inconcepibile³⁷. Si tratterebbe quindi comunque di enunciati che, in un certo senso, catturano caratteristiche del mondo in cui viviamo.

Allo stesso periodo risale un lungo saggio sull'utilitarismo che Berlin non ha mai pubblicato in vita. Si tratta di un lavoro di particolare interesse perché anticipa temi che ritorneranno nella riflessione matura dell'autore. Berlin affronta la questione della metrica dei giudizi di valore formulati dagli utilitaristi. È un problema classico, più volte discusso nella letteratura sul tema, che dipende dall'impossibilità di mettere in correlazione la dimensione dell'intensità del piacere cui si accede attraverso l'introspezione con quella dell'estensione che sarebbe indispensabile per un vero e proprio calcolo. Privo di un'unità di misura del valore che consenta di esprimere in modo rigoroso la quantità di utilità presente in una società, l'utilitarismo sarebbe, per Berlin, una teoria morale che non è in grado di mantenere ciò che promette³⁸. Anche se il saggio non

³⁶ Bertrand Russell, *The Limits of Empiricism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», XXXVI, 1935-36, pp. 131-150. Si tratta di un *paper* presentato in un *meeting* della Società il 28 novembre 1935, Berlin e Austin erano tra il pubblico. Allo stesso periodo risale un corso tenuto congiuntamente da Berlin e Austin in cui si discuteva la ricostruzione pragmatista delle categorie kantiane proposta dal filosofo statunitense Lewis. Si veda Clarence I. Lewis, *Mind and the World-Order*, Charles Scribner's Sons, New York 1929, pp. 230-279.

³⁷ Isaiah Berlin, *Induction and Hypothesis*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary, XVI, 1937, pp. 75-77.

³⁸ Si tratta di un saggio scritto probabilmente nel 1937. Isaiah Berlin, *Utilitarianism*, in Henry Hardy (a cura di), *The Isaiah Berlin Virtual Library* [<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/utilitarianism.pdf>].

contiene una proposta alternativa, non è difficile intravedere in questa critica all'utilitarismo i lineamenti del più articolato rifiuto del monismo che l'autore ha sviluppato nei lavori posteriori. Vale la pena di sottolineare che l'impossibilità di individuare un'unità di misura del valore è la considerazione che regge la tesi dell'incommensurabilità che costituisce uno degli argomenti in favore del pluralismo. Tra l'altro, il nucleo della critica all'utilitarismo contenuta in questo saggio ritorna, in forma contratta, in una lunga nota di *Two Concepts of Liberty* sulla misurazione della libertà³⁹.

Subito dopo viene il contributo più noto di Berlin alla filosofia del linguaggio, la sua critica al criterio di verifica proposto da Ayer in *Language, Truth and Logic*. Per Ayer, esso avrebbe dovuto svolgere il ruolo di regola per stabilire se un'affermazione che sembra avere contenuto empirico sia o meno dotata di significato. Nella sua formulazione originaria, un enunciato è fattualmente significativo per una persona se, e solo se, quella persona conosce un modo per verificare la proposizione che l'enunciato dovrebbe esprimere; cioè se conosce quali sono le osservazioni che dovrebbero condurla, sotto certe condizioni, ad accettare la proposizione come vera o a respingerla in quanto falsa⁴⁰. Si tratta, come è evidente, di un criterio molto stretto, che presenta diverse difficoltà di applicazione quando si ha a che fare con enunciati generali come quelli che si trovano nelle scienze naturali. Per risolvere questo problema, Ayer proponeva nel suo libro una seconda versione «debole» del criterio di verifica in cui la caratteristica di una genuina proposizione fattuale veniva definita come la possibilità di dedurre da essa, in congiunzione con altre premesse, una proposizione con contenuto empirico che non sarebbe deducibile da queste premesse da sole⁴¹.

La seconda – meno esigente – versione fu uno degli oggetti della critica di Berlin, che ebbe buon gioco nel mostrare che essa consentiva l'accettazione di sillogismi come: «questo problema logico è verde brillante, non mi piace nessuna tonalità di verde, quindi non mi piace questo problema». In realtà, gli argomenti di Berlin non avevano solo questo scopo, ma si proponevano di mostrare, contro Ayer, che la verificabilità di una proposizione dipende dalla sua comprensibilità, e non viceversa. Il significato di un enunciato quindi non dipende dalla sua verificabilità⁴².

LIBERTÀ E DETERMINISMO

Berlin e Ayer non dissentivano solo sul principio di verifica. Negli incontri del giovedì il confronto diventava animato quando si discuteva del libero arbitrio⁴³. Ayer sosteneva che il comportamento degli esseri umani, come quello degli altri oggetti mate-

³⁹ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Idem, *Liberty*, a cura di Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 177.

⁴⁰ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, seconda edizione, Gollanz, Londra 1946, p. 35.

⁴¹ Ivi, pp. 38-39.

⁴² Isaiah Berlin, *Verification*, in Idem, *Concepts and Categories*, cit., pp. 12-31. Le critiche di Berlin sono tra i motivi che hanno spinto Ayer a cambiare la formulazione originale del principio di verifica. Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, cit., pp. 5-16.

⁴³ Isaiah Berlin, *J.L. Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy*, cit., p. 143.

riali, può essere previsto perché conforme a leggi naturali⁴⁴. Da quel che dice nel profilo di Austin, si capisce che Berlin non accettava il determinismo ed era anche ostile al riduzionismo di Ayer.

Dopo la guerra Berlin torna a occuparsi di filosofia del linguaggio. A questo punto, però, la sua distanza da Ayer è un solco incolmabile. Ciò si vede in due lavori pubblicati entrambi nel 1950. Il primo è un contributo molto tecnico su «proposizioni empiriche ed enunciati ipotetici» in cui Berlin difende l'idea che gli enunciati ipotetici non siano riducibili a quelli categorici e che, quindi, abbiano significato indipendentemente da questi ultimi⁴⁵. Il legame con l'azione, non esplicito nel testo di Berlin, è nondimeno chiaro: dal significato degli enunciati ipotetici dipende buona parte del discorso sull'azione e il tipo di ricostruzioni controfattuali che si trovano normalmente nei libri di storia. Il secondo è un articolo sul tema più generale della «traduzione logica» nel quale Berlin critica la fallacia, della quale sono vittime sia i positivisti logici sia molti razionalisti o idealisti, consistente nel credere che esista un solo tipo di enunciati cui debbano essere ridotti tutti gli altri⁴⁶. Con questo lavoro Berlin, in un certo senso, chiude i suoi conti con la filosofia del linguaggio. Per quanto non sia mai menzionato, si potrebbe ipotizzare che Friedrich Waismann sia diventato a questo punto un interlocutore di riferimento per la riflessione di Berlin sul linguaggio⁴⁷. Non ha senso mettere in dubbio la legittimità logica di porzioni del linguaggio ordinario perché il semplice fatto che esse vengano impiegate nella comunicazione è indice della loro capacità di trasmettere qualche tipo di messaggio. In particolare, Berlin allude spesso all'uso delle metafore (un tema nuovo) e all'importanza che hanno nella strutturazione del pensiero. Dall'esperienza ordinaria dobbiamo partire nel far filosofia, e da essa non possiamo allontanarci più di tanto⁴⁸.

All'influenza di Waismann si potrebbe attribuire la saldatura tra il modo di intendere il ruolo del linguaggio ordinario che si trova negli scritti dei filosofi di Oxford più vicini a Austin e una considerazione più ampia dei «modi di vedere» di cui parlava il filosofo austriaco, che rivalutava alcuni aspetti della tradizione romantica⁴⁹.

Si tratta di un tema che ritorna di continuo nei lavori di questi anni fino ai saggi sul metodo della storiografia⁵⁰ e sulla nozione di «inevitabilità» storica⁵¹. Anche quando

⁴⁴ Alfred J. Ayer, *Freedom and Necessity*, in Idem, *Philosophical Essays*, Macmillan, Londra 1954, pp. 271-284. Il saggio in questione è stato pubblicato per la prima volta nel 1946. Le discussioni cui si riferisce Berlin sono avvenute alla fine degli anni Trenta. Una posizione simile era difesa da Moritz Schlick, in quel periodo uno degli autori che più influenzavano Ayer. Cfr. Moritz Schlick, *Problems of Ethics*, Dover, New York 1962, pp. 143-158. In seguito Ayer avrebbe modificato la sua posizione. Alfred J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Pelican, Londra 1976, pp. 230-233.

⁴⁵ Isaiah Berlin, *Empirical Propositions and Hypothetical Statements*, in Idem, *Concepts and Categories*, cit., pp. 32-55.

⁴⁶ Isaiah Berlin, *Logical Translation*, in Idem, *Concepts and Categories*, cit., pp. 56-80.

⁴⁷ Friedrich Waismann, *Language Strata*, in Idem, *How I See Philosophy*, a cura di R. Harré, Macmillan, Londra 1969, pp. 91-121. Un'allusione a Waismann potrebbe essere l'uso di «porous» in *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 168.

⁴⁸ Isaiah Berlin, *Logical Translation*, cit., pp. 79-80.

⁴⁹ Friedrich Waismann, *How I See Philosophy*, in Idem, *How I See Philosophy*, cit., pp. 1-38.

⁵⁰ Isaiah Berlin, *The Concept of Scientific History*, in Idem, *Concepts and Categories*, cit., pp. 108-109; 114-115 e 126-128.

⁵¹ Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, in Idem, *Liberty*, cit., pp. 94-165.

avrebbe deciso di non occuparsi più di filosofia per dedicarsi alla storia delle idee, Berlin continua a difendere la tesi di Collingwood che non possiamo abbandonare la descrizione «dall'interno» delle azioni senza un'irreparabile perdita di senso⁵². Se parlassimo degli esseri umani come se fossero soltanto corpi, commetteremmo un errore che ci porterebbe a mutare la nostra prospettiva sul mondo. Berlin definisce questo cambiamento di prospettiva, richiamando un'espressione di Ryle, uno «slittamento categoriale»⁵³. Tuttavia, dopo gli anni Cinquanta, obiettivi della polemica non sono più positivisti logici come Ayer, ma storici e scienziati sociali, in particolare marxisti⁵⁴.

Contro questa nuova versione del determinismo ispirata dal materialismo storico, Berlin continua a sostenere l'impossibilità di individuare leggi generali che consentano di prevedere il comportamento umano come facciamo per quello degli oggetti materiali. La riflessione sulla descrizione di un'azione rivela che il modo in cui parliamo delle persone è diverso da quello che sarebbe appropriato per gli oggetti materiali. Sulla base dei suoi lavori di filosofia del linguaggio, si potrebbe ipotizzare che Berlin ritenesse che una traduzione logica degli enunciati che riguardano azioni in un lessico che non menzioni la vita mentale degli agenti, le loro rappresentazioni e intenzioni, le motivazioni che ritengono di avere per agire in un certo modo e le giustificazioni che danno quando vengono accusati di aver fatto qualcosa che non dovevano, avrebbe come conseguenza una perdita irreparabile di significato. L'immagine del mondo proposta dai deterministi comporterebbe una modificazione radicale del modo in cui parliamo e pensiamo. Tra l'altro, l'intero linguaggio della moralità e della politica con le sue nozioni distintive svanirebbe. Berlin descrive il determinismo non tanto come una tesi ma come una tendenza intellettuale – quasi uno stato d'animo – che si riscontra in autori la cui formazione e le cui convinzioni sono per altri versi differenti.

UN ARGOMENTO TRASCENDENTALE

John Gray ha sostenuto che negli scritti sulla storia di Berlin si incontra l'embrione di un argomento trascendentale volto a stabilire quali sono le categorie cui non è possibile rinunciare nella descrizione dell'esperienza quotidiana⁵⁵. Per quanti sforzi facciamo, non potremmo immaginare un mondo in cui le nostre azioni sono determinate⁵⁶.

L'osservazione di Gray è molto utile per comprendere la *lecture* del 1953 su *Historical Inevitability*. In tale sede, infatti, Berlin sembra sostenere due tesi all'apparenza inconciliabili. Da un lato egli afferma che non intende confutare il determinismo, dall'altro tuttavia cerca di mostrare che accettare il determinismo comporta mettere in discussione una parte molto ampia del nostro apparato concettuale. L'intero lessico dell'azione,

⁵² Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1946, pp. 118 e 214-217.

⁵³ Isaiah Berlin, *From Hope and Fear Set Free*, in Idem, *Liberty*, cit., pp. 261-264. Berlin riprende un'idea di Ryle, nella forma in cui egli l'aveva formulata nelle sue *Tarner Lectures*. Cfr. Gilbert Ryle, *Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, pp. 8-14.

⁵⁴ Sul punto, oltre a *Historical Inevitability*, cfr. anche Isaiah Berlin, *The Artificial Dialectic*, in Idem, *The Soviet Mind*, a cura di Henry Hardy, Brookings Institution Press, Washington 2004, pp. 98-118.

⁵⁵ John Gray, *Isaiah Berlin*, Harper Collins, Londra 1995, p. 14.

⁵⁶ Per una diversa interpretazione, cfr. Mario De Caro, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Bari 2004, p. 117.

le espressioni che usiamo per valutarla, sembra avere senso soltanto se ammettiamo che ci sono circostanze in cui il comportamento di una persona non è determinato da fattori causali su cui non ha controllo.

L'apparente incoerenza di Berlin si spiega alla luce dell'interpretazione proposta da Gray. Come ha scritto Charlie D. Broad, gli argomenti trascendentali:

[...] partono con la premessa che si sa che una certa proposizione è vera in un senso o in un altro ed entro un certo ambito di applicazione. Cercano poi di determinare quali condizioni debbano essere soddisfatte perché questa conoscenza sia possibile. Dopo di che usano queste condizioni come base di un argomento che serve o per determinare il preciso significato e le limitazioni della proposizione originaria, o per provare che una certa altra proposizione deve essere vera, e per determinarne il significato preciso e l'ambito di applicazione⁵⁷.

Appare immediatamente evidente che la struttura e lo scopo degli argomenti trascendentali descritti da Broad nel suo studio sul pensiero di Kant sono gli stessi dell'argomento con cui Berlin cerca di mostrare la legittimità del modo in cui normalmente descriviamo e valutiamo le azioni. Anche la precisazione che l'argomento non può confutare il determinismo trova riscontro:

Si sarà notato che il primo passo di un argomento trascendentale è regressivo; va da un fatto alle sue condizioni. Un argomento simile può difficilmente essere del tutto conclusivo. Non si può essere sicuri che le condizioni a cui abbiamo pensato siano le sole che possono spiegare i fatti. Pertanto la conclusione di un argomento trascendentale può essere solo altamente probabile, nulla di più. Un fallacia cui tutti questi argomenti sono inoltre soggetti è la seguente. Quando noi pensiamo che una parte di conoscenza sia possibile solo sotto certe condizioni, può darsi che lo facciamo perché avevamo intanto già effettuato qualche tacita assunzione sul modo in cui opera la mente. Tale assunzione potrebbe non risultare plausibile se la riconoscessimo esplicitamente. Inoltre, anche se fosse plausibile, potrebbe non essere vera. Se scartassimo questa assunzione, potremmo forse trovare che i fatti potevano essere spiegati in diversi modi alternativi⁵⁸.

In altre parole, un argomento trascendentale non è deduttivamente valido. Da questo punto di vista, come lo stesso Berlin riconosce, esso non confuta il determinismo⁵⁹. Tuttavia, ciò non vuol dire che sia completamente privo forza. Ancora una volta le osservazioni di Broad sono illuminanti:

[...] Quel che Kant pretende di provare con i suoi argomenti trascendentali è che certe proposizioni, come la legge di causalità e la permanenza della sostanza, sono vere, con l'interpretazione ed entro l'ambito di applicazione che egli assegna loro. Ma è dubbio che i suoi argomenti possano provare qualcosa di più del fatto che tutti gli esseri umani devono *credere* che tali premesse siano vere, e che devono *agire come se* le credessero vere. Se tutto ciò che Kant prova è veramente solo questo, non ha risposto a Hume,

⁵⁷ Charlie D. Broad, *Kant. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 15.

⁵⁸ Charlie D. Broad, *Kant. An Introduction*, cit., p. 15.

⁵⁹ John Passmore, *History, the Individual, and Inevitability*, «Philosophical Review», LXVIII, 1959, pp. 99-102.

sebbene egli sia andato molto al di là di Hume. Hume infatti ammette, e afferma esplicitamente, che, nella pratica, non possiamo fare a meno di agire se non come se credessimo alla verità della legge di causalità. Ciò che Kant aggiungerebbe a quel che dice Hume è che nessuna esperienza simile a quella che hanno gli esseri umani sarebbe possibile se non ci comportassimo in questo modo. Questo, se è vero, è importante; ma è una aggiunta e non una riposta a Hume⁶⁰.

Pur non essendo deduttivamente valido, un argomento trascendentale inverte l'onere della prova. Sono i deterministi che devono mostrare in modo conclusivo che abbiamo ragione di abbandonare completamente il nostro modo di descrivere l'azione per sostituirlo con qualcosa di diverso. In assenza di un'alternativa plausibile, la presunzione rimane in favore dei modi di pensare e di parlare che sono in armonia con l'esperienza quotidiana⁶¹.

Berlin anticipa una strategia argomentativa che, nei lavori di altri filosofi di Oxford come Hampshire⁶² e Strawson⁶³, diventa il punto di partenza di una nuova stagione della filosofia analitica⁶⁴. Si tratta di un motivo di particolare interesse perché le critiche di Berlin al determinismo non solo anticipano quelle più note di Popper, ma sono in linea con la rinascita dell'interesse per questi temi che qualche anno più tardi sarebbe avvenuta a opera di filosofi fortemente influenzati da Aristotele e Wittgenstein come Gertrude E.M. Anscombe, Peter Geach, Strawson, Hampshire e Anthony Kenny. Gli argomenti di Berlin fanno leva sull'autorità di una descrizione fenomenologica dei meccanismi dell'azione umana. La stessa idea è al centro del dibattito dal secondo dopoguerra fino a oggi. In occasione della ripubblicazione dei suoi scritti sulla libertà, Berlin ha risposto nel dettaglio ad alcune critiche che sono state rivolte ai suoi argomenti contro il determinismo⁶⁵. Lo stile e la relativa mancanza di mordente di queste risposte mostrano quanto egli abbia preso le distanze dalla filosofia di Oxford che nel frattempo, sotto l'influenza di Austin, sembrava concentrarsi sempre più sulla ricostruzione delle minuzie dell'uso linguistico. L'insoddisfazione di Berlin per la scelta dei problemi cui dedicarsi non dipende però da un'incomprensione della «svolta linguistica» che caratterizza la filosofia analitica. La rottura avviene sulla scelta dei temi, sulla valutazione dell'importanza relativa dei concetti da analizzare⁶⁶. Se questa ipotesi fosse corretta, ci sarebbe stato un fraintendimento, da parte di Berlin, dell'agenda dei suoi colleghi. La cosa potrebbe sorprendere perché parliamo di una persona che è stata particolarmente vicina a Austin. Proprio Austin precisava (rispondendo a un critico anonimo) che l'analisi del linguaggio ordinario non è l'ultima parola in filosofia, ma la prima⁶⁷. Non si

⁶⁰ Charlie D. Broad, *Kant. An Introduction*, cit., p. 15.

⁶¹ Isaiah Berlin, *From Hope and Fear Set Free*, cit., p. 270.

⁶² Si veda Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Chatto & Windus, Londra 1959, pp. 178-222.

⁶³ Sul punto, si veda Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment*, in Idem, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londra 1974, pp. 1-25.

⁶⁴ Marco Santambrogio, *Astrazioni oppressive*, «Notizie di Politeia», V, 1989, pp. 26-33.

⁶⁵ Per le repliche di Berlin, cfr. Isaiah Berlin, *Introduction*, in Idem, *Liberty*, cit., pp. 3-30.

⁶⁶ Michael Ignatieff, *op. cit.*, pp. 84-89.

⁶⁷ John L. Austin, *A Plea for Excuses*, in Idem, *Philosophical Papers*, a cura di James O. Urmson e Geoffrey J. Warnock, terza edizione, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 81-185.

dedica tanta attenzione all'uso del linguaggio perché esso è più importante di altri oggetti di studio, ma solo perché l'analisi è metodologicamente primaria.

Tuttavia, il distacco da Austin, come mostra *Two Concepts of Liberty*, non sarà totale perché le ragioni della disaffezione di Berlin anticipano una svolta di più ampio respiro. Dagli anni Cinquanta in poi, il contributo dei filosofi di Oxford (talvolta appartenenti alla cerchia di Austin, come Hart, Hare e Warnock) alla crescente letteratura su problemi politici e morali non può certo essere ignorato. L'incomprensione, se c'è stata, non riguarda l'importanza dell'analisi, ma piuttosto l'idea che la risoluzione dei problemi che emergono dagli usi dal linguaggio sia più urgente rispetto all'affrontare direttamente le questioni che sorgono dall'esperienza quotidiana. La filosofia per Austin è più distante dalle scelte e impegni che ciascuno è continuamente chiamato ad affrontare di quanto Berlin fosse disposto ad accettare⁶⁸. Berlin non è un filosofo nel senso di Austin, come non lo era Russell che alla filosofia di Oxford mosse obiezioni simili⁶⁹.

A questo dissenso, molto più che alla conversazione con il logico Henry M. Sheffer più volte raccontata dallo stesso Berlin, bisogna risalire per ricostruire le ragioni del distacco dalla filosofia di Oxford. Quando Sheffer disse a Berlin che un'elevata padronanza della logica era essenziale per compiere dei progressi nel campo della filosofia, trovò nel suo interlocutore terreno fertile⁷⁰. Berlin aveva già deciso di continuare il proprio percorso intellettuale su una strada diversa da quella di buona parte dei suoi colleghi lasciando a Hart l'insegnamento al New College di logica, epistemologia ed etica per spostarsi sulla storia della filosofia⁷¹. Berlin continua a occuparsi di alcuni dei problemi che animavano le discussioni a Oxford prima della guerra, spesso anticipando temi e argomenti, ma con uno stile e riferimenti culturali diversi da quelli dei suoi colleghi. Per trovare le riflessioni del Berlin «maturo» sulla conoscenza o le «altre menti» bisogna guardare al suo lavoro di storico delle idee. Da questo punto di vista, i saggi su Vico sono particolarmente significativi. Nelle pagine sul filosofo napoletano ritornano i motivi della sua critica al neopositivismo e della sua insoddisfazione nei confronti della filosofia di Oxford. Berlin discute la filosofia della matematica, il problema della com-

⁶⁸ David Pears, *Philosophy and the History of Philosophy*, cit., p. 37.

⁶⁹ Russell muoveva diverse critiche alla filosofia di Oxford (che non distingueva da quella del Wittgenstein delle *Philosophical Investigations*). Nella recensione al libro di James O. Urmson *Philosophical Analysis*, i filosofi di Oxford sono accusati di separare la filosofia dalla scienza empirica, di avere un rispetto eccessivo del «senso comune» e di aver rinunciato a «comprendere» il mondo per concentrarsi esclusivamente sul linguaggio. Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, Allen and Unwin, Londra 1959, pp. 215-230. Si tratta di accuse che Berlin non avrebbe probabilmente condiviso in pieno, anche se forse ne avrebbe sottoscritto in parte lo spirito, specie per quel che riguarda la «trivializzazione della filosofia». Cfr. Peter M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, cit., pp. 232-233.

⁷⁰ Isaiah Berlin, *Author's Preface*, in Idem, *Concepts and Categories*, cit., pp. xi-xii. Come si è detto, Berlin ha descritto la decisione di passare alla storia delle idee come una sorta di conversione avvenuta mentre si trovava in volo per tornare nel Regno Unito dopo un soggiorno a Washington nel 1944. Isaiah Berlin, *Flourishing*, cit., pp. 488-489. Per quanto suggestiva, questa ricostruzione appare incompatibile con i risultati della ricerca storiografica. Come abbiamo ricordato in precedenza, nel 1939 Berlin aveva già pubblicato un libro su Karl Marx per preparare il quale aveva letto molti dei più importanti esponenti del pensiero illuminista e romantico. Sul punto, cfr. Isaiah Berlin, *Flourishing*, cit., pp. 67-68. Si veda anche Isaiah Berlin, *My Intellectual Path*, cit., pp. 1-23.

⁷¹ Michael Ignatieff, *op. cit.*, p. 131.

prensione e i fondamenti metodologici delle scienze sociali senza fare quasi mai riferimento ai suoi contemporanei. Tra i pochi citati espressamente c'è il wittgensteiniano Peter Winch, di cui Berlin sembra approvare le tesi sulla filosofia delle scienze sociali⁷². Commenta Vico, discute Croce e Gentile, si riferisce spesso a Hegel. Non rinuncia del tutto alla filosofia, ma tenta di farla attraverso il rapporto con la tradizione, cercando di ricostruire una sorta di genealogia intellettuale europea. Sarebbe interessante approfondire i limiti di Berlin come storico delle idee. Ad esempio, la totale mancanza di attenzione per le origini medievali di molte delle nozioni filosofiche e politiche di cui si occupa. La teologia sembra essere completamente assente dalle sue preoccupazioni, incrinando talvolta la persuasività delle sue ricostruzioni. Probabilmente le ragioni del distacco dalla filosofia di Oxford sono all'origine di alcuni suoi difetti come storico. Berlin rimane comunque un filosofo che cerca di mettere a fuoco distinzioni concettuali di grande rilevanza per la vita quotidiana e i suoi problemi, ma con strumenti diversi da quelli consueti nel suo ambiente di formazione⁷³.

Per quanto il modo di fare filosofia di Berlin divenga nel tempo più simile a quello di Collingwood che a quello di Austin, non bisogna trascurare alcuni elementi di continuità. Oltre all'attenzione per l'uso linguistico e le sue sfumature, la difesa del pluralismo è un tratto costante della riflessione di Berlin che la riconnette alla tradizione di Oxford⁷⁴.

Alla luce di quanto si è detto, la ricostruzione convenzionale dell'itinerario intellettuale di Berlin come un passaggio dalla filosofia alla storia delle idee deve essere modificata in modo significativo. Se una presa di distanza dalla filosofia di Oxford indubbiamente c'è, essa ha delle motivazioni che sono in parte di natura teoretica e in parte invece riguardano la scelta dei problemi di cui occuparsi, la valutazione dell'urgenza o dell'importanza relativa di questioni tradizionali legate in particolar modo all'esperienza della scelta, nelle sue diverse dimensioni. Un atteggiamento simile a quello di Berlin si riscontra negli stessi anni in Iris Murdoch, che lo esprimeva in modo piuttosto eloquente scrivendo che quello dei filosofi di Oxford è un mondo in cui le persone «giocano a cricket, cucinano torte, prendono semplici decisioni, si ricordano della propria infanzia e vanno al circo, non il mondo in cui esse commettono peccati, si innamorano, dicono preghiere o aderiscono al partito comunista»⁷⁵. L'insoddisfazione verso questo modo di concepire il lavoro del filosofo spinge la Murdoch a interessarsi all'esistenzialismo, scrivendo il primo libro in inglese su Sartre, e poi a esplorare la possibilità di indagare le dimensioni dell'esperienza trascurate dai filosofi di Oxford attraverso la narrativa. Berlin preferisce invece rivolgersi al passato, cercando in autori spesso considerati poco ortodossi dai suoi colleghi quella sensibilità di cui essi apparivano privi. Per quanto siano distanti da altri punti di vista, Berlin e la Murdoch sono entrambi animati dal desiderio di coltivare il «senso della realtà» misurandosi con tutti gli aspetti della condizione umana. Così facendo, erano destinati a pagare il prezzo di una relativa emarginazione.

⁷² Isaiah Berlin, *The Philosophical Ideas of Giambattista Vico*, in Idem, *Three Critics of the Enlightenment*, a cura di Henry Hardy, Pimlico, Londra 2000, pp. 52-53.

⁷³ Isaiah Berlin, *The Concept of Scientific History*, cit., pp. 103-142.

⁷⁴ La storia del pluralismo nella filosofia di lingua inglese è ancora in larga misura da scrivere. Una ricostruzione si trova nel lavoro pionieristico di Jean Wahl di recente ristampato: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Parigi 2005.

⁷⁵ Iris Murdoch, *Sartre*, Vintage, Londra 1999, p. 78.

Gli anni in cui Berlin e la Murdoch maturano il proprio distacco dalla filosofia di Oxford sono quelli in cui emerge una progressiva professionalizzazione della disciplina che porta all'adozione di standard di argomentazione che sono in parte modellati su quelli delle scienze naturali. Aumenta l'enfasi sulla condivisione di un metodo e di un'agenda che seleziona i problemi cui applicarsi. Si tratta di una trasformazione che porta ben presto a modificare anche il modo di scrivere che viene codificato prendendo a esempio le riviste di maggior prestigio⁷⁶. Non c'è da sorprendersi dunque che il nome di Berlin (e anche quello della Murdoch) spariscano dagli elenchi degli autori delle principali pubblicazioni accademiche di filosofia.

LIBERTÀ E PLURALISMO

Ciò spiega il destino del suo scritto più noto, la *lecture* su *Two Concepts of Liberty*⁷⁷. Si tratta, come è noto, di un lavoro che ha dato luogo a un'accanita discussione che dura ancora oggi. Tuttavia, un esame della produzione successiva di Berlin sembra suggerire che egli sia stato poco interessato a questa discussione, al punto da far pensare che la ritenesse frutto di un fraintendimento. Berlin non si occupa, se non nelle linee generali, delle questioni che sono al centro dell'attenzione di filosofi analitici della politica come Felix E. Oppenheim, J.P. Day o Hillel Steiner. Anche quando risponde ai critici, non ha molto da aggiungere su cosa conti come vincolo o sulla questione se la libertà negativa sia misurabile. Ritiene in qualche modo ovvio che non abbia senso prendere in considerazione i casi di non-libertà che non dipendono dall'azione di persone. Ciò si spiega in parte perché la sua riflessione sul determinismo e sui meccanismi dell'azione umana lo ha già convinto che non abbia alcun senso trattare, dal punto di vista concettuale, le persone come oggetti materiali, ma probabilmente anche sulla base di un di-

⁷⁶ Gilbert Ryle, *Introduction*, in Alfred J. Ayer e altri, *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, Londra 1965, pp. 1-11.

⁷⁷ Il saggio ha due antecedenti, un lungo dattiloscritto sulle idee politiche dell'età romantica e una serie di conversazioni mandate in onda dalla Bbc nel 1952. Nel primo lavoro, Berlin distingue una concezione liberale e una romantica della libertà: Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, a cura di Henry Hardy, Chatto & Windus, Londra 2006. La stessa distinzione viene impiegata, senza tematizzarla, nelle conversazioni radiofoniche: Isaiah Berlin, *Six Enemies of Human Freedom*, a cura di Henry Hardy, Chatto & Windus, Londra 2002, pp. 52-53 e 103-104. Nel 1955 Berlin menziona il concetto «negativo» di libertà personale: Isaiah Berlin, *Herzen and Bakunin on Individual Liberty*, in Idem, *Russian Thinkers*, cit., p. 107. L'uso dell'opposizione tra libertà «negativa» e «positiva» per distinguere i due modi di intendere tale concetto è una novità introdotta nella *lecture* del 1958. Si tratta, tuttavia, di un modo di formulare la distinzione che ha diversi antecedenti, e che era diffuso nell'idealismo inglese. Sul punto, cfr. Thomas H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Londra 1963, pp. 2-27, e Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State and Related Essays*, St. Augustine's Press, South Bend 2001, pp. 137-149. Tra i contemporanei di Berlin, l'aveva già impiegata John Plamenatz nel 1938: John P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 35. Un altro autore che usava la distinzione nel contesto di una ricostruzione storica che ha molti punti di contatto con quella di Berlin è Guido de Ruggiero. Cfr. Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 338-339; sebbene Berlin non menzioni questo libro, è probabile che lo conoscesse perché era stato tradotto in inglese da Collingwood: Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford University Press, Londra 1927.

verso modo di concepire il lavoro del filosofo. In tale prospettiva, il confronto con Oppenheim è particolarmente istruttivo. Nel suo libro sulla libertà, pubblicato nel 1961, il filosofo americano introduce il problema di cui intende occuparsi come quello di proporre una definizione del termine che sia adeguata agli scopi di una teoria empirica della politica⁷⁸. Non solo Berlin ritiene che questa impresa sia impossibile, ma non sembra attribuire alla definizione il ruolo centrale che essa ha nel lavoro di Oppenheim. A confermare questa ipotesi c'è anche la circostanza che Berlin non è intervenuto nel dibattito seguito alla pubblicazione, nel 1958, di *Two Concepts of Liberty*, salvo che in occasione della ristampa nei suoi *Four Essays on Liberty*. In quella sede ha modificato la definizione negativa del termine, su suggerimento di Richard Wollheim, precisando che la libertà di una persona è indipendente dalle preferenze. La sua formulazione originale avrebbe condotto, infatti, alla paradossale conseguenza che una persona in schiavitù sarebbe libera se si convincesse di non desiderare altro che rimanere in catene⁷⁹. Solo molti anni dopo Berlin è tornato sul tema scrivendo una breve replica a un saggio di David West su *Spinoza on Positive Freedom* in cui si sofferma soprattutto sul pensiero del filosofo⁸⁰ e una voce su *Liberty* per *The Oxford Companion of Philosophy* curato da Ted Honderich che si limita a riprendere le linee generali del saggio del 1958⁸¹.

La distinzione riproposta da Berlin ha avuto successo perché si presta a essere usata per formulare in modo più chiaro diverse nozioni del linguaggio politico. Ad esempio, la libertà negativa come assenza di vincoli esterni all'azione di una persona può essere utile per chiarire cosa si intenda per diritto soggettivo (lo spazio di libertà protetta di una persona). In parte, il successo della distinzione è stato superiore a quello del saggio. Una lettura attenta mostra che Berlin si prefiggeva uno scopo che eccedeva di gran lunga la semplice proposta di un modo per distinguere due concetti di libertà, o due modi di usare il termine. In effetti, nello scritto si riscontra una certa elasticità – qualcuno potrebbe pensare disinvoltura – nel formulare quale sia esattamente l'oggetto della sua indagine. Anche se il titolo menziona «due concetti» di libertà, nel testo c'è una oscillazione terminologica tra parola, sensi della parola, concetto, concezione, significato e nozione. La stessa distinzione tra due concetti sembra essere messa in discussione quando Berlin accenna a un'essenza della nozione di libertà, sia nel senso negativo sia in quello positivo⁸², oppure quando scrive che ogni interpretazione della parola deve includere almeno un minimo di libertà negativa⁸³. Non che la cosa sia necessariamente sorprendente. Ci sono diversi esempi di filosofi di Oxford che impiegano il termine «concetto» in modo piuttosto elastico nel contesto di ricostruzioni filosofiche di ambiti alquanto ampi dell'esperienza.

Probabilmente un chiarimento della posizione di Berlin può venire da quanto emerge, nel 1978, nel corso di una conversazione sui compiti della filosofia registrata per la Bbc e in seguito inclusa in un libro di grande successo curato da Brian Magee, che aveva anche condotto l'intervista nella versione originale. In quella sede, descrivendo il

⁷⁸ Felix E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, St. Martin's Press, New York 1961, pp. 3-23.

⁷⁹ Isaiah Berlin, *Introduction*, in Idem, *Liberty*, cit., pp. 29-49.

⁸⁰ Isaiah Berlin, *A Reply to David West*, «Political Studies», XLI, 1993, pp. 297-298.

⁸¹ Isaiah Berlin, *Liberty*, in Idem, *The Power of Ideas*, cit., pp. 111-114.

⁸² Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 204.

⁸³ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 207.

compito della filosofia come delucidazione dei concetti, Berlin e Magee convengono che essi sarebbero le unità strutturali del nostro pensiero. Tuttavia, quasi a rispondere all'obiezione di un interlocutore ideale che avrebbe potuto criticare questo modo di intendere il lavoro del filosofo come eccessivamente ristretto, aggiungono che ovviamente il nostro pensiero non si compone soltanto di unità strutturali, ma anche di strutture. Nella conversazione con Magee queste strutture vengono descritte come modelli e illustrate con esempi tratti dalla storia del pensiero politico. Concepire la società come una macchina oppure come un organismo esemplificherebbe due modelli alternativi. Si direbbe che Berlin intenda il ruolo del filosofo come quello di chiarire ciò che è sullo sfondo di questi diversi modelli⁸⁴.

Più tardi, un'idea simile viene ripresa, nel corso di un'altra conversazione di grande interesse per comprendere il pensiero di Berlin, ricorrendo proprio all'espressione tedesca *Weltanschauungen*, quei «modi di vedere» le cose di cui i suoi maestri, e anche alcuni contemporanei, diffidavano così tanto⁸⁵. A questo punto la vicinanza con Collingwood risulta particolarmente evidente. La chiarificazione che Berlin intende portare a termine può essere intesa come un tentativo di individuare alcune linee di tendenza del pensiero politico europeo, esplicitandone le «presupposizioni» nello stile di Collingwood⁸⁶.

Che la dimensione «genetica» dei concetti stia particolarmente a cuore a Berlin si vede nell'introduzione alla ripubblicazione del saggio. In quella sede, Berlin precisa che il senso fondamentale del termine è quello di libertà dalle catene, dalla prigionia, dalla schiavitù. Lottare per la libertà significa cercare di rimuovere ostacoli, combattere per la libertà personale comporta rimuovere le interferenze, lo sfruttamento, la riduzione in schiavitù da parte di chi cerca di imporci i propri scopi⁸⁷. La libertà negativa sembra collocarsi in una posizione primaria nel nostro schema concettuale perché essa appartiene a una dimensione più elementare dell'esperienza. La ricostruzione storica dovrebbe metterci in condizione di comprendere questa sorta di stratificazione del nostro modo di pensare distinguendo diversi sensi che corrispondono a progressivi slittamenti, estensioni nell'uso del termine, impieghi metaforici che finiscono per assumere autonomia semantica rispetto all'uso primitivo⁸⁸. In tale prospettiva, chiarificare vuol dire delineare una cartografia concettuale che consenta di comprendere cosa sia in gioco quando si discute di libertà⁸⁹.

Uno sguardo al contesto in cui Berlin scriveva può essere di aiuto. La tradizione politica che nasce dall'illuminismo e si sviluppa nelle forme storiche del liberalismo e del socialismo era uscita vincente dal massacro della Seconda guerra mondiale, ma allo stesso tempo dilaniata da una contraddizione interna. Liberali e socialisti, organizzati politicamente e divisi da diversi sistemi politici e alleanze militari, enfatizzavano letture

⁸⁴ Brian Magee, *Talking Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 24.

⁸⁵ Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, Londra 1991, pp. 24-25.

⁸⁶ Peter Skagestad, *Collingwood and Berlin: A Comparison*, «Journal of the History of Ideas», LXVI, 2005, pp. 99-111.

⁸⁷ Isaiah Berlin, *Introduction*, in Idem, *Liberty*, cit., p. 48.

⁸⁸ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 205.

⁸⁹ Sul punto, cfr. Bernard Williams, *From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value*, in Idem, *In the Beginning Was the Deed*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 75-96.

diverse del valore della libertà. Da un lato, la libertà negativa come assenza di interferenza. Dall'altro, la libertà positiva come accordo con la volontà popolare intesa come superiore rispetto a quella individuale. La distinzione serve a Berlin per spiegare un'opposizione politica, economica e militare del suo tempo, che interpreta come radicata nella distinzione tra due modi di intendere lo stesso valore⁹⁰. Due modi nella loro forma estrema incompatibili, tanto da non ammettere conciliazione. Lo stesso Berlin ricostruiva in questo modo lo sfondo su cui aveva scritto il suo saggio: «penso che esso trascenda le questioni del suo tempo, anche se non posso negare che l'esistenza dell'Unione Sovietica fu in parte uno stimolo per le mie critiche della libertà positiva»⁹¹. Lo «studio del genere umano» ha come scopo la spiegazione di situazioni storiche controverse, e il conflitto tra diversi modi di concepire la libertà è una di queste. La distinzione tra due concetti di libertà è un tentativo di tematizzare il mutamento del pensiero politico. La libertà è un valore sia per i liberali sia per i socialisti, ma essi la intendono in modo diverso. La distinzione di Berlin aiuta a mettere a fuoco questo dissenso⁹². Così facendo, Berlin introduce anche un secondo aspetto delle tradizioni intellettuali che gli stava particolarmente a cuore: la mancanza di coerenza interna. Dalla stessa radice culturale si sviluppano due modi incompatibili di intendere lo stesso valore. La medesima inconciliabilità dei conflitti di valore che di solito si è portati a vedere nei rapporti tra diverse culture viene così ricondotta anche all'interno della stessa cultura. Berlin sostiene che la scoperta del pluralismo dei valori gli è stata suggerita dalla lettura di Herder, che non a caso affianca a Vico come l'altro filosofo che ha anticipato un diverso modo di far filosofia⁹³. Il saggio sulla libertà è un tentativo di mettere a frutto il metodo di questi due innovatori.

In realtà, come si è detto, un pluralismo dei valori simile a quello di Berlin era difeso dai filosofi della generazione precedente che si richiamavano alle idee e al metodo di John Cook Wilson⁹⁴. Tra i contemporanei una posizione vicina a quella di Berlin si può rintracciare negli scritti di Urmson, Hampshire e Strawson. Tuttavia, con la sola eccezione di Hampshire, nessuno degli autori che abbiamo menzionato ha sviluppato le proprie osservazioni sul pluralismo quanto Berlin, che di questo tema ha fatto il motivo conduttore di tutta la sua produzione filosofica. Inoltre, il pluralismo dei filosofi di Oxford viene formulato soprattutto come una tesi sulla natura dei valori le cui conseguenze sul piano politico sono raramente esplorate a fondo. Solo in Berlin troviamo una saldatura tra antiriduzionismo nel campo della metafisica o della filosofia del linguaggio e la proposta di una teoria politica normativa. L'opposizione al monismo viene argomentata su

⁹⁰ George Crowder, *Isaiah Berlin*, cit., pp. 44-51.

⁹¹ Comunicazione personale, 4 marzo 1997.

⁹² Sul modo di intendere le distinzioni concettuali come punto di partenza per la chiarificazione concettuale, e l'importanza di non irrigidirle fino a farle diventare dicotomie che potrebbero distorcere la nostra percezione della realtà, si veda Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, in Idem, *Russian Thinkers*, cit., p. 23. Si veda anche Gilbert Ryle, *Dilemmas*, cit., p. 11.

⁹³ Norberto Bobbio ha suggerito che ci sia una connessione tra la tesi di Berlin e il «politeismo dei valori» di cui parla Max Weber. Norberto Bobbio, *Il liberalismo di Isaiah Berlin*, «Rivista storica italiana», XCII, 1980, p. 617. In realtà, un'attenta lettura degli scritti di Berlin non mostra alcuna influenza di questo aspetto del pensiero di Weber, che sembra più vicino a posizioni soggettiviste che al pluralismo.

⁹⁴ Sul punto, cfr. Richard Robinson, *An Atheist's Values*, Clarendon Press, Oxford 1964, p. 18.

diversi piani e trova nel liberalismo uno sviluppo che, nelle intenzioni dell'autore, dovrebbe essere coerente con le premesse teoretiche generali. Ciò si vede in particolar modo nel legame che Berlin vede tra la negazione del determinismo e il riconoscimento del valore della scelta individuale⁹⁵. Anche se non è il più persuasivo degli argomenti di Berlin in favore di una connessione tra pluralismo e libertà, non c'è dubbio che esso abbia avuto una certa importanza nello spingerlo a mettere meglio a fuoco una dimensione essenziale dell'esperienza morale con i conflitti che essa comporta⁹⁶.

⁹⁵ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, cit., p. 214.

⁹⁶ George Crowder, *Isaiah Berlin*, cit., pp. 144-145.