

Julian Nida-Rümelin (2006)

Razionalità, libertà e responsabilità

Tre lezioni sulla filosofia pratica

Secondo me un concetto adatto di *azione* include che l'attore è in un senso minimo *razionale*, che l'attore è *libero* e che l'attore è anche *responsabile*. Si potrebbe rispondere: "Ma come, non ci sono atti irrazionali, atti non liberi, ma forzati, atti irresponsabili?" La mia risposta sarebbe: "Sì giusto, ci sono atti di questi tipi, ma una azione totalmente irrazionale, non potrebbe essere identificata di azione, un comportamento non guidato da ragioni, non ha i caratteristici i quali sono essenziali per essere una azione e non solo un comportamento. E lo stesso vale in riguardo alla libertà e alla responsabilità. Razionalità, libertà e responsabilità sono tre aspetti essenziali del concetto di prassi umana (in quell senso più ampio che significa *praxis* in Greco Classico) e questi tre aspetti sono interdependenti: l'uno non può esserci senza l'altro. Questa è la tesi guida delle mie tre lezioni. Questa tesi è in conflitto con almeno due tendenze dominanti della filosofia contemporanea: il *mind-body* naturalismo e il cosiddetto semi-compatibilismo, il quale ha la sua origine in idee di Harry Frankfurt e che spacca le concezioni di libertà e responsabilità. La mia proposta ha la sua base in una concezione di ragioni – ragioni pratici e teorici, ragioni per azioni (o decisioni) e ragioni per convinzioni (o giudizi). Si può interpretare decisioni e convinzioni di essere *disposizioni proposizionali*. Come vedremo nella terza lezione ci sono anche ragioni per disposizioni *non proposizionali*. La mia tesi sarà: Noi umani siamo liberi e responsabili in riguardo a tutto che è guidato da ragioni, siano azioni e decisioni, siano convinzioni e giudizi, siano disposizioni non-proposizionali. Dove sono i aleati di questa posizione filosofica? Un aleato è Kant e il Kantianismo contemporaneo nella filosofia pratica. Altri aleati sono Robert Brandom e Jürgen Habermas nella filosofia del linguaggio. Ma il aleato più stretto è probabilmente la Stoa greca. La prima lezione tratta del rapporto tra conseguenze del atto e ragioni per l'atto. Il risultato sarà che la razionalità pratica non può essere del tipo consequenzialista. L'uomo economico non è il modello adatto. Ma questo risultato non implica che la teoria formale della decisione

(conceptual frame of decision and game theory) deve essere dispensata. Al contrario, se si interpreta la teoria della decisione sulla base di coerentismo e non sulla base di consequenzialismo. questa concettualizzazione fa parte di una teoria completa della razionalità pratica.

La seconda lezione esplica *liberta* in termini di sotto-determinazione naturalistica. Essere *libero* vuol dire di essere guidato da ragioni – teoriche e pratiche – e che queste ragioni non sono totalmente determinate da causalità naturalistica. *Umanesimo* vuol dire esattamente questo: il pensiero umano e l'atto umano sono guidati da ragioni - ragioni sono *essenziali* per la pratica e la teoria umana.

La terza lezione esplica il concetto di responsabilità sulla base dei chiarimenti della prima e la seconda lezione.

I.

Razionalità: conseguenze e ragioni

§ 1

Noi definiamo un'azione *ricostruibile a livello teoretico-decisionale* quando è razionale nel senso del criterio di Bayes. Il criterio di Bayes afferma: è razionale quella decisione che massimizza il valore d'aspettativa (soggettivo) dell'utilità (soggettiva) dell'agente.

Per poter valutare tale criterio, consideriamo due teorie della razionalità decisionale: T1 e T2. Addurremo a strumento euristico il concetto di ... *persona (ideale) razionale relativo ad una teoria T*": le decisioni della persona (ideale) razionale relative a T soddisfano le condizioni di razionalità decisionale richieste da T. Relativamente a T1, in ciascuna situazione la persona razionale può scegliere tra una determinata quantità di alternative decisionali (T1a). Inoltre ha una funzione (ben definita) di utilità, ovvero può attribuire a ciascun evento (stato, corso del mondo) un numero reale come misura (cardinale) delle proprie preferenze e valutazioni (soggettive) (T1b). E in ciascun momento temporale ha una distribuzione coerente (soggettiva) della probabilità di tutte le quantità di eventi futuri (stati, corsi del mondo) (T1c). Relativamente a T1 la persona razionale massimizza in ciascun momento temporale il valore soggettivo di aspettativa della sua funzione soggettiva di valutazione (criterio di Bayes).

T1 esige molto da una persona razionale. Poiché una valutazione coerente di eventi deve tener conto delle loro connessioni causali, la persona dev'essere in grado di tener conto nella sua valutazione di interi corsi del mondo, in particolare deve poter stimare fino al lontano futuro le conseguenze delle proprie decisioni. Quantomeno dev'essere in grado di attribuire delle probabilità coerenti ai corsi del mondo futuri possibilmente collegati ad un'azione: mediante le quantità di corsi del mondo qualsiasi logicamente possibili, T1 attribuisce ad una persona razionale una distribuzione coerente della probabilità. Inoltre la persona razionale relativamente a T1 deve riassumere i vari criteri ed aspetti che caratterizzano la sua valutazione in un'unica attribuzione numerica, il che rende difficile soppesare l'una con l'altra

grandezze difficilmente comparabili (ad esempio il proprio benessere e la misura della giustizia di una distribuzione).

Pertanto è evidente che l'applicazione di T1, sia come teoria normativa che guida all'azione che come strumento analitico di "ricostruzione razionale" del comportamento decisionale umano, comporta delle difficoltà. Forse la persona razionale ideale rel. a T1 è una figura fittizia, non adeguata come orientamento all'azione reale. E' altrettanto possibile che il tentativo di ricostruire le decisioni di persone reali relativamente a T1 fallisca perché sono troppo scarse le somiglianze fra persone reali e la persona razionale ideale rel. a T1. Ma anche se così fosse, non è escluso che T1 caratterizzi in maniera idealmente tipica la razionalità decisionale. Nella filosofia esistono pareri diversi sul fatto se un modello astratto come questo possa ancora avere senso o no. I successi delle scienze naturali teoretiche deporrebbero tuttavia a favore di una grande tolleranza metodica nei confronti dell'astrazione tipizzante. La critica della carente applicabilità del modello di Bayes, non basta ancora per decidere che il consequenzialismo di Bayes non è un'adeguata caratterizzazione ideale della razionalità decisionale.

Consideriamo una seconda teoria della razionalità decisionale, T2. Questa teoria non pone un *criterio* di scelta della decisione razionale, ma formula le seguenti *condizioni minime* per le preferenze di una persona razionale.

Poniamo che X sia una quantità di stati ai quali si riferiscono le preferenze della persona razionale rel. a T2. Se la persona ha una preferenza per l'alternativa x rispetto all'alternativa y , scriviamo abbreviando $x > y$ ("preferenza tassativa"). Parliamo di "preferenza debole" per x rispetto a y quando la persona o preferisce x o quantomeno è indifferente fra la due alternative x e y : $x \geq y$. Se si sceglie come concetto di base una preferenza tassativa, allora la preferenza debole si può definire $x \geq y = \neg x < y$. Tuttavia tale definizione ha senso soltanto se la relazione di preferenza \geq è completa, pertanto è più vantaggioso scegliere come concetto di base la preferenza debole, e introdurre la preferenza tassativa per definizione: $x > y = x \geq y \wedge \neg y \geq x$.

Le preferenze deboli di una persona razionale devono allora presentare le seguenti caratteristiche (ovvero soddisfare le condizioni):

1) riflettività: $\forall x \in X: x \geq y$.

2) completezza (connessità): supponiamo che la persona abbia una preferenza per alternative qualsiasi x, y di X : o la persona preferisce x a y , oppure preferisce l'alternativa y all'alternativa x , oppure è indifferente fra le due: $\forall x, y \in X: [x \geq y \vee y \geq x]$.

3) transitività: la terza condizione esige dalla persona P che abbia una preferenza per x rispetto a z , se preferisce x a y e y a z : $\forall x, y, z \in X: [x \geq y \wedge y \geq z \rightarrow x \geq z]$.

Queste tre condizioni possono essere rese ancora più severe attribuendo alla persona non soltanto le preferenze sugli stati di X , ma anche le preferenze sulle *distribuzioni di probabilità* su X . Ciò appare ammissibile nella misura in cui nella quotidianità spesso decidiamo non fra alternative sicure, bensì fra alternative le cui conseguenze sono soltanto probabili (in diversa misura). Nell'esempio più sopra: se voglio andare da Monaco a Francoforte e prendo l'aereo, allora con una determinata probabilità devo aspettarmi un forte maltempo o persino la pista ghiacciata a Francoforte che mi costa più tempo che non se avessi preso il treno. Eppure in molti casi preferiamo il viaggio in aereo, il che dipende dal fatto che ponderiamo ciascuna delle conseguenze dell'azione in questione, alle circostanze date, rispetto alle probabilità che a tali circostanze vengono attribuite.

La distribuzione di probabilità a proposito di X la definiamo la "prospettiva" a se è vero che la somma delle probabilità degli stati è 1 e che gli stati si escludono a vicenda – $p(x \& y) = 0$ per $x \neq y$ (per semplificare supponiamo che la quantità delle alternative sia infinita, non limitando essenzialmente la fantasia, poiché esistono numeri naturali molto grandi).

Supponiamo che A sia la quantità di tutte le prospettive a proposito di X . Ebbene, non solo si richiede che le preferenze della persona in X siano complete, riflessive e transitive, ma che le stesse qualità valgano anche per le preferenze rispetto ad A . Se identifichiamo uno stato x di X con la prospettiva che attribuisce a ciascun'altra alternativa di X la probabilità 0 e all'alternativa x la probabilità 1, allora in tale richiesta sono contenute logicamente le tre richieste di cui sopra. Altre quattro condizioni completano la caratterizzazione delle preferenze razionali:

1) si deve richiedere che la persona sia indifferente fra due prospettive se l'una prospettiva si può ricondurre all'altra mediante trasformazione matematica secondo il calcolo della probabilità (riduzione).

2) Inoltre deve valere che la persona, se è indifferente fra un x di X ed una prospettiva a , ovunque possa sostituire a ad x senza che cambi qualcosa nelle sue preferenze del momento (sostituibilità).

3) Supponiamo che x_a sia per la persona lo stato migliore, e x_2 quello peggiore - $\forall x \in X: x_a > x > x_2$. $x_a, x_2 \in X$ - allora per ciascuno stato x di X deve esistere una prospettiva a che attribuisce probabilità maggiori di 0 soltanto a x_a e x_2 , per cui la persona è indifferente fra x ed a (continuità). Anche questa condizione è senz'altro plausibile: infatti se la persona preferisce x_a ad x allora deve esistere una probabilità possibilmente molto grande per x_a in a , in cui la persona preferisce a ad x . Viceversa dovrebbe anche esserci un'altrettanto alta probabilità per x_2 , in cui la persona preferisce x ad a . In tale continuo di probabilità che si modificano fra x_a e x_2 , dev'esserci una distribuzione in cui la persona è indifferente fra a ed x (continuità).

$$\forall x \in X: \exists p, 0 \leq p \leq 1: [\langle p / x_a \ \& \ (1 - p) / x_2 \rangle = x],$$

“=” sta qui per indifferenza, le parentesi a punta simboleggiano le prospettive (qui con la probabilità p per x_a e la probabilità $(1 - p)$ per x_2).

4) Se la persona è confrontata con due prospettive le cui probabilità si riferiscono ad una stessa coppia di stati di X , allora dovrebbe preferire quella prospettiva che contiene una maggiore probabilità per lo stato preferito:

$$\forall x, y \in X: [x > y \rightarrow \langle p \geq p' \rightarrow \langle p / x \ \& \ (1 - p) / y \rangle \geq \langle p' / x \ \& \ (1 - p') / y \rangle)] \text{ (monotonia).}$$

La teoria T2 afferma che le preferenze di una persona razionale soddisfano le condizioni addotte più sopra.

Il contenuto del teorema centrale della teoria economica dell'utilità è che le due teorie T1 e T2 devono essere *logicamente equivalenti*. Se ciò è vero, allora saremmo confrontati con un forte argomento a favore del consequenzialismo come teoria adeguata della razionalità decisionale: infatti il rifiuto della teoria consequenzialistica T1 richiederebbe il rifiuto di almeno uno dei postulati di T2: il consequenzialismo di Bayes troverebbe la sua giustificazione sotto forma dei postulati di T2. Prima di confrontarci con questa asserzione, si deve rappresentare il teorema che afferma di mostrare l'equivalenza di T1 e T2.

Il teorema (teorema dell'utilità) asserisce quanto segue: se le preferenze di una persona soddisfano le condizioni di T2, allora esiste una funzione a valore reale u su A , per cui vale:

1) $\forall a, a' \in A: [a \geq a' \Leftrightarrow u(a) \geq u(a')]$.

2) Una simile funzione u di (1) è lineare, ossia $\forall a, a' \in A: \exists p, 0 \leq p \leq 1: [u(\langle p/a \& (1-p)/a' \rangle) = pu(a) + (1-p)u(a')]$.

3) Una simile funzione lineare è chiaramente determinata dalle preferenze della persona in questione fino alla trasformazione lineare. Ossia: se u e u' sono due funzioni che soddisfano (1), allora è valido che:

$\exists r, s \in \mathbb{R}: \forall: [u'(a) = r u(a) + s]$.

Nella bibliografia una funzione u di questo tipo viene abitualmente definita come “funzione d’utilità”. Se tale denominazione sia sensata o fuorviante, dipende dal “carattere” delle preferenze che sottendono tale funzione. Se esse riproducono gli interessi soggettivi o quantomeno sono orientate a sé stesse, tale denominazione appare adeguata, se invece esse danno espressione a convinzioni morali, questa denominazione è quantomeno fuorviante. La circostanza per cui le preferenze possono essere rappresentate da una funzione u dalle caratteristiche più sopra descritte, dice qualcosa soltanto a proposito della sua coerenza di fronte ad alternative più insicure, ma non dice nulla dei suoi motivi (della sua determinazione contenutistica) perché nulla deporrebbe a sfavore della supposizione che anche le preferenze motivate moralmente di una persona razionale soddisfano le condizioni di T2.

Questo teorema ha il carattere di un *teorema di metrizzazione*: constata che a causa di un concetto comparativo della preferenza debole, in condizioni date, si può univocamente determinare una funzione quantitativa di valutazione (fino alla trasformazione lineare). Chiunque ritenga che le condizioni di T2 di cui sopra sono le condizioni minime di un comportamento razionale ideale, è costretto per motivi logici ad accettare che una persona razionale massimizza nel proprio comportamento decisionale la funzione di valutazione u .

Se la funzione u del teorema fosse identica alla funzione soggettiva di valutazione di T1b, e la quantità delle distribuzioni soggettive di probabilità di T1c corrispondesse, allora le teorie della razionalità T1 e T2 sarebbero logicamente equivalenti. L’equivalenza di T1 e T2 vorrebbe tuttavia anche dire: chiunque consideri i postulati di T2 come condizioni ragionevoli del comportamento razionale, deve accettare il consequenzialismo nella versione T1, la “versione bayesiana del consequenzialismo”.

Per poter valutare se T1 e T2 sono effettivamente equivalenti, è necessario verificare l’interpretazione dei concetti di base applicati. In T1 si parlava di una valutazione soggettiva

degli eventi, attribuita alla persona razionale. In T1 non si diceva come si possa determinare la funzione che corrisponde a tale valutazione. Il teorema dell'utilità viene in generale interpretato come una simile possibilità. Ciò tuttavia presupporrebbe l'equivalenza estensionale delle due teorie, e non ci è pertanto d'aiuto.

§ 2

Supponiamo che sia vera l'affermazione: "La persona P ha una ragione per h"; ovvero, più precisamente: "Nel momento temporale t P ha una ragione per compiere l'azione h": $G(P, t, h)$.

- 1) Conseguenze da $G(P, t, h)$ che esiste qualcosa (uno scopo Z) che P vorrebbe raggiungere mediante h?
- 2) Conseguenze da $G(P, t, h)$ che a P è nota la ragione G?
- 3) Conseguenze da $G(P, t, h)$ che non può esistere un'altra azione h', per la quale esista parimenti una ragione per P: $G(P, t, h)$?

Lo scopo centrale della mia relazione è dimostrare che alla prima domanda si deve rispondere negativamente.

Anche alla seconda domanda si deve rispondere negativamente, poiché accanto alle ragioni *interne* esistono anche ragioni *esterne*. Le ragioni esterne sono ragioni per le quali non è *analiticamente vero* che esse sono allo stesso tempo il motivo dell'agente. (Alla prima domanda si deve rispondere negativamente non soltanto per ragioni interne ma anche esterne).

La terza domanda ci induce ad introdurre il concetto di *ragione "prima facie"*. Esistono situazioni in cui si devono ponderare i motivi pro e contro una decisione, o anche i motivi per h e i motivi per h'. Al termine di una simile ponderazione c'è una decisione *ben fondata* a favore di una delle possibilità d'azione disponibili, ad esempio: h. Il predicato "ben fondato" corrisponde ad una ragione dell'azione G* che non è compatibile con il fatto che per un'altra azione ben fondata h' esiste la relativa ragione G*. Il segno "*" sta qui ad indicare che in questo caso non si tratta di mere ragioni "prima facie".

La consueta interpretazione del criterio di Bayes afferma che una persona razionale si decide a favore di h, perché h massimizza il valore d'aspettativa dell'ausspicabilità soggettiva. In questa interpretazione T1 sarebbe un modello di fondazione* di un'azione. Il carattere

conseguenzialista di quest'interpretazione di T1 appare evidente quando introduciamo il concetto di “*ragione consequenzialista prima facie dell'azione*”: G è per P una ragione consequenzialista (interna) prima facie per h, esattamente quando P ha un desiderio Z e ritiene che Z si raggiunga mediante h (oppure in maniera attenuata: “... venga favorito “ oppure “... sia reso probabile – o quantomeno più probabile”). Tale caratterizzazione delle ragioni consequenzialiste dell'agire può essere banalizzata attribuendo un desiderio a ciascuna azione intenzionale, ossia il desiderio di compiere quell'azione. Un desiderio di azione nel senso di una simile intenzione, è tuttavia una componente concettuale di qualsiasi azione: perché l'azione è un fare intenzionale. Questo tipo di desideri deve pertanto restare escluso dall'interpretazione consequenzialista di T1.

Ma non sono ammissibili neanche i desideri nel senso di *intenzioni precedenti*, perché la condizione di realizzazione delle intenzioni precedenti è l'azione stessa in questione. I desideri s'indirizzano ad uno stato Z, Z è lo scopo dell'azione h: raggiungere Z crea un'*intenzione motivante* dell'azione h. L'agente suppone che Z sia una *conseguenza* (sicura, probabile o possibile) dell'azione.

Invece il fatto che h appartiene ad un tipo d'azione T non è ammissibile come possibile scopo d'azione. Se P ha l'intenzione di dire la verità, allora P ha un'intenzione precedente, che viene esaudita quando l'atto linguistico h in questione appartiene al tipo d'azione “fare un'asserzione vera”. A tale intenzione si può senz'altro attribuire anche un desiderio, che viene esaudito mediante h. Ma l'oggetto di tale desiderio è di tipo particolare, non si riferisce allo stato del mondo come conseguenza di quell'azione, ma si riferisce a qualcosa che si trova con l'azione in un nesso logicamente inscindibile. Il modello di un'azione che influenza il corso successivo del mondo non è qui adeguato: se il desiderio venga o no esaudito, non si riconosce dallo stato del mondo, bensì dal tipo di azione di cui si tratta. Fra il tipo d'azione e lo stato del mondo come conseguenza dell'azione non esiste tuttavia un'univoca attribuzione. La distinzione, risalente ad Aristotele, fra il bene intrinseco ed estrinseco indica in una direzione analoga. Se ciò cui l'agente aspira non è conseguenza dell'azione bensì caratteristica dell'azione stessa, allora il bene cui si aspira è caratteristica dell'azione e non di uno stato, eventualmente causato da quell'azione: l'azione sarebbe in quel caso intrinsecamente buona.

Per l'interpretazione consequenzialista di T1, la funzione soggettiva di valutazione, il cui valore d'aspettativa è massimizzato da una persona razionale, rappresenta le varie ragioni consequenzialistiche prima facie delle azioni in sospenso: in tale funzione tutte le ragioni

conseguenzialistiche prima facie vengono soppesate l'una con l'altra e ponderate, essa le riassume in una valutazione complessiva coerente da ciò risultante. *La funzione soggettiva di valutazione di T1 crea la ragione* (conseguenzialistica) di h: h ha per P il più elevato valore soggettivo d'aspettativa rispetto a tutte le azioni in sospenso.*

Invece T2 non può essere interpretato come un *modello di ragioni d'azione interne* – e a fortiori non come un *modello di ragioni d'azione consequenzialistiche*. Nessuno dei postulati di razionalità e nessuna combinazione di tali postulati di T2 implica che una persona razionale valuti le azioni dal punto di vista delle loro conseguenze. Se i postulati di T2 sono soddisfatti, dipende esclusivamente dalla forma della relazione di preferenza. Una teoria consequenzialista della razionalità d'azione non è pertanto giustificabile, nonostante l'apparenza, con il teorema dell'equivalenza di T1 e T2.

A questo punto si può fare l'affermazione seguente:

1. Le teorie della razionalità T1 e T2 sono logicamente equivalenti.
2. L'interpretazione standard consequenzialista di T1 non viene tuttavia appoggiata da T2. T1 e T2 sono equivalenti soltanto nella misura in cui la funzione soggettiva di valutazione u di T1 viene considerata una mera *rappresentazione numerica* della relazione di preferenza individuale coerente ai sensi di T2. Ciascuna delimitazione contenutistica di tale funzione u che vada oltre ciò toglie l'ambivalenza logica di T1 e T2.
3. Una teoria non consequenzialistica della razionalità decisionale deve o dimostrare che almeno uno dei postulati di T2 è irrinunciabile, oppure che T1 può essere provvisto di un'interpretazione non-consequenzialistica.

Dobbiamo essere ben consapevoli del fatto che ogni interpretazione della funzione u secondo cui u non è una mera metrizzazione delle preferenze di base, bensì ad esempio espressione della valutazione soggettiva degli stati, conferisce uno status del tutto diverso alla tesi secondo cui una persona razionale massimizzerebbe il valore di aspettativa dell'utilità: in quest'interpretazione, la tesi della massimizzazione del valore di aspettativa dell'utilità non può essere più giustificata dai postulati di coerenza di T2.

§ 3

Esiste una teoria della ragione pratica allettante per la sua semplicità, che viene di solito definita nella letteratura anglosassone "humeana". Vorrei qui lasciar aperta la questione se

David Hume sia stato effettivamente un esponente di questa teoria, e la chiamerò pertanto teoria standard. Questa teoria si presenta come analisi delle motivazioni dell'agire. E' concepita come risposta alla domanda: che cosa ci spinge a compiere una determinata azione? Le azioni sono in base ad essa il risultato di un impulso interiore della persona agente: senza quell'impulso la persona non agirebbe. Questo impulso interiore acquista tuttavia il carattere di un desiderio concreto soltanto quando intervengono determinate convinzioni (descrittive). Io formo il desiderio di ordinare un piatto di spaghetti alla marinara perché (1) ho fame (l'impulso interiore) e (2) mi aspetto che la mia fame sia saziata mangiando il piatto di spaghetti alla marinara. Senza questa convinzione (2) l'impulso interiore (saziare la fame) sarebbe in un certo qual modo indirezionato. Quest'esempio evidenzia la necessità di portare avanti l'analisi di un passo e distinguere fra un desiderio direzionato esclusivamente a saziare la fame, ed un desiderio che guida all'azione, che determina una strada concreta per raggiungere lo scopo. A paragone con il secondo, il primo desiderio non indica ancora una direzione alla mia azione, poiché non intervengono ancora le convinzioni su come si debba saziare la fame. Per quanto concerne la forza di guida nell'azione, il primo desiderio è ancora indirezionato. Per poter provare la fame e costituire il desiderio di saziare quella fame, non è ancora necessario ponderare in che modo questo desiderio possa essere esaudito. Immaginiamo un fiume di sensazioni nel tempo, legate ad un determinato stato d'animo soggettivo. Esse a loro volta sono accompagnate da un flusso temporale di desideri indirezionati che mirano ad un miglioramento di tali stati d'animo. Così come il fiume delle sensazioni nel tempo non è soggetto al nostro controllo, anche i corrispondenti desideri indirezionati si sottraggono al nostro controllo. La razionalità entra in gioco soltanto quando intervengono le convinzioni descrittive che traducono i desideri indirezionati in desideri direzionati, che conducono all'azione. Queste convinzioni possono essere giuste o sbagliate, ed è possibile che ci siano buone ragioni per ritenere una convinzione giusta e un'altra sbagliata. La razionalità esige di procedere adeguatamente a tale ponderazione. Le convinzioni da sole non bastano tuttavia ad avviare le azioni, poiché esse hanno bisogno di un movente, e questo movente si nutre alla fonte dei desideri indirezionati che in generale si sottraggono al nostro controllo e in particolare ad una determinazione razionale.

Depone a sfavore della teoria standard il fatto che noi di regola possiamo addurre le ragioni dei nostri desideri appoggiandoci alle convinzioni non soltanto descrittive ma anche normative. Le convinzioni descrittive sono importanti per determinare quale azione è adeguata per esaudire i nostri desideri. Le convinzioni normative possono anch'esse avere in

tal senso un'importanza orientata all'azione, ad esempio nel determinare i confini tracciati al perseguimento dei propri interessi per riguardo verso altre persone. Spesso però le convinzioni normative anticipano i desideri, ossia non si limitano a direzionare un desiderio esistente, contribuendo così all'orientamento all'azione, ma sono esse stesse la ragione per costituire un desiderio.

Se qualcuno desidera che una determinata persona venga punita, allora ha pronte risposte del tipo: "In fondo questa persona si è resa colpevole", oppure: "Se le persone che fanno cose del genere non venissero punite, i crimini del genere sarebbero ancora più frequenti", o ancora: "Lo impone la giustizia...". Le ragioni di questo genere possono essere messe in dubbio, e per difenderle sono spesso a disposizione teorie consolidate (ad esempio di etica giuridica). Persino nei casi in cui i desideri sono conseguenza immediata dei sentimenti, possono essere addotte ragioni che depongono a favore o sfavore dei sentimenti in questione. Se qualcuno dice: "Mi auguro che egli fallisca in questo progetto" e quando gliene si chiedono le ragioni risponde: "Perché lo odio", anche questo sentimento richiede a sua volta di essere motivato. Le motivazioni dei sentimenti di regola non sono degli abbozzi di spiegazione causale. Determinati sentimenti sono ritenuti da tutti noi come giustificati o ingiustificati, ossia riteniamo che sia adeguato o inadeguato, giusto o sbagliato, che una persona provi determinati sentimenti in determinate circostanze. Come dimostra la nostra comunicazione quotidiana, i sentimenti non sono sottratti alla critica normativa. Laddove vengano addotte ragioni e contro-ragioni, è in questione la razionalità. L'onere della prova compete a coloro che affermano che ciò per cui vengono addotte ragioni e contro-ragioni in linea di massima non possa essere fondato, ossia appartenga ad una categoria di oggetti che si sottraggono ad una critica della razionalità.

Il desiderio dovrebbe risultare attraverso il desiderio di base alle premesse epistemiche date.

a) io desidero p

b) io so che p può essere raggiunto soltanto se q

c) io desidero q

Verifichiamo se questo schema è applicabile con una certa plausibilità al desiderio che una persona sia punita perché ha agito ingiustamente. Il desiderio è (c') Desidero che questa persona sia punita. Che cosa si deve qui inserire per (a) e (b)?

Al posto di a' andrebbe inserito un desiderio di base e al posto di b' una convinzione che rende necessaria la punizione di questa persona, per esaudire tale desiderio. Appare ovvio inserire le affermazioni seguenti:

“Desidero che tutte le persone vengano punite per le loro azioni ingiuste.”

“Sono convinto che questa persona ha agito in maniera ingiusta.”

Dal che risulta:

“Soltanto se questa persona viene punita può esaudirsi il mio desiderio (a') che tutte le persone vengano punite per le loro azioni ingiuste. “

“Desidero che questa persona venga punita”.

Lo schema corrisponde. Eppure noi potremmo non essere soddisfatti di quest'analisi, perché il rimando del desiderio concreto c' al desiderio a' non rappresenta adeguatamente la struttura della motivazione. Nell'ambito di questo schema, pare non esistere inoltre la possibilità di migliorare in maniera determinante l'analisi, perché il desiderio che quella persona sia punita rappresenta una convinzione (normativa) ossia quella secondo cui le persone devono essere punite per le loro azioni ingiuste. Non è possibile ricostruire questa struttura di motivi con l'indicazione di un desiderio di base (ossia sostituendo adeguatamente p in (a). Il desiderio c' è fondato ovvero razionale in merito alla suddetta convinzione normativa e all'ulteriore supposizione (descrittiva) secondo cui la persona in questione ha agito ingiustamente. La struttura di motivi dovrebbe essere riprodotta nel modo seguente:

a' ') le persone (di tipo x) dovrebbero essere punite per le azioni (di tipo y)

b' ') questa persona (è di tipo x e) ha commesso un'azione ingiusta (di tipo y)

c' ') questa persona dovrebbe essere punita.

In riferimento esplicito alla persona che esprime il desiderio:

a' ') io sono convinto che a' '

b' ') io sono convinto che b' '

c' ') io sono convinto che c' ' (e pertanto desidero che quella persona venga punita)

Forse la persona in questione ammetterà soltanto contro voglia che *desidera* la punizione. Potrebbe insistere sul fatto che considera la punizione adeguata, imperativa, oppure (in senso normativo) necessaria e aggiungere che i suoi desideri qui non c'entrano. Potrebbe alludere ad una differenza di significato esistente fra “essere favorevoli alla punizione” e “desiderare la punizione”, e spiegare la cosa più o meno così: “Non è che io mi senta meglio per questo, a me non me ne viene nulla se la persona viene punita. Se però i miei desideri vengono esauditi, mi sento meglio di quando i miei desideri non vengono esauditi, non fosse altro per questo, e non perché con l'esaudimento dei miei desideri vengono realizzate altre cose che stanno nel mio interesse. Ceteris paribus vale che l'esaudimento di uno dei miei desideri è sempre nel mio interesse. Questa è una componente del significato di “avere un desiderio”. La punizione della persona in questione non è tuttavia nel mio interesse, dunque questo non può essere definito come un “mio desiderio”.

II.

Libertà: umanesimo e naturalismo

§ 1

Nella Filosofia Analitica esistono opinioni ampiamente divergenti in merito alla questione di quanto sia (o dovrebbe essere) esatta la natura del rapporto tra filosofia e scienza. Fra le concezioni esistenti, sono soprattutto le seguenti ad esercitare un ruolo determinante:

- (1) il metodo della *ricostruzione razionale*. Secondo esso le figure della fondazione, gli argomenti, le tesi e le teorie delle singole scienze sono inaccettabili quantomeno sotto l'aspetto ellittico, e in molti casi anche razionale. Una ricostruzione accurata, per l'appunto razionale, consente di eliminare le ellissi, di differenziare i concetti fondamentali dai concetti definiti, gli assiomi dai teoremi. Una buona teoria scientifica non diventa migliore grazie alla ricostruzione razionale, ma essa consente di cogliere più accuratamente il contenuto e la cornice concettuale, e di colmare le lacune di fondazione. Le cattive teorie scientifiche crollano invece di fronte alla ricostruzione razionale; appaiono evidenti le ragioni per cui la teoria debba essere ritenuta come scarsamente o mal fondata, o persino internamente confutata.
- (2) Il metodo dell'*analisi del linguaggio*. I filosofi analitici che vi fanno ricorso confidano nell'affidabilità della prassi comunicativa e linguistica quotidiana, che si radica nel mondo della vita. Il potenziale critico di tale metodo non si indirizza contro la prassi del linguaggio e delle azioni inerente al mondo della vita, bensì contro l'abuso nelle scienze umane e sociali di espressioni linguistiche radicate nella prassi quotidiana e pertanto ben determinate. Mentre il metodo della ricostruzione razionale presenta un rapporto più stretto con le scienze della natura rispetto a quelle dello spirito, per il metodo dell'analisi del linguaggio è vero invece il contrario. Talvolta questi due approcci della Filosofia Analitica che ormai da tempo non si contrappongono più ma che sono svariatamente collegati, vengono definiti *ideal language philosophy* ovvero *ordinary language philosophy*.

(3) Il metodo dell'*integrazione naturalistica*. All'interno della Filosofia Analitica, sono i naturalisti a postulare l'intimo rapporto fra la filosofia e la scienza. La scienza rigorosa è dunque scienza della natura, non esiste una linea di demarcazione fra spirituale e materiale, mentale e fisico, che potrebbe giustificare una suddivisione delle scienze in scienze della natura e dello spirito; esiste piuttosto una scienza unitaria esplicativa che meramente per motivi pragmatici si suddivide in discipline e classi di discipline. Alle questioni filosofiche sensate si può in linea di principio – ossia non necessariamente alle condizioni epistemiche date - dare risposta con i metodi delle scienze della natura. Il naturalismo analitico può essere interpretato come una forma modernizzata di materialismo filosofico.

La corrente della Filosofia Analitica collegata al *metodo della ricostruzione razionale* intende di regola *la scienza in maniera pluralistica*: accetta svariate forme d'argomentazione, ma sviluppa norme comuni della loro ricostruzione razionale: la logica, la teoria della probabilità e la teoria della decisione esercitano in ciò un ruolo fondamentale. L'unità degli argomenti scientifici, ed eventualmente anche extrascientifici, si riflette soltanto nelle caratteristiche astratte delle relazioni di fondazione, ovvero nella dinamica razionale dei cambiamenti di convinzione. Ciò è conciliabile con tutta una serie di metodi scientifici e tipologie teoriche. Il *metodo dell'analisi del linguaggio* tende invece ad una concezione *dualistica* della scienza. Esso postula due livelli linguistici, l'uno dei quali si riferisce al mondo naturale, e l'altro al mondo delle intenzioni e atti linguistici. Il metodo dell'*integrazione naturalistica* si fonda invece su una concezione *monistica* della scienza, e prosegue così l'impulso originario dell'ancora giovane Filosofia Analitica come movimento scientifico unificato. Una specifica costituzione delle scienze dello spirito ad esempio a partire dall'idea del mentale come qualcosa di non riducibile alle entità naturali, è altrettanto esclusa quanto la costituzione dell'ambito tematico delle scienze sociali a partire da un concetto di azione irriducibile. Le tesi filosofiche vengono considerate sostenibili soltanto nella misura in cui possono essere integrate in un'immagine del mondo naturalistica.

Quest'importante impulso risalente alle origini della Filosofia Analitica e mirante a creare un nuovo rapporto con le singole scienze, nonché a porre fine alla *splendid isolation* della filosofia idealistica dell'Ottocento, fece apparire sempre più sospetto nei primi decenni il progetto di una filosofia autenticamente pratica, ossia di una filosofia che si confronta con i criteri dell'agire correttamente. Qui non esistevano appigli possibili verso le singole scienze empiriche, in ogni caso se si accettava la teoria di George Edward Moore della fallacia

naturalistica, e le questioni metafisiche ed ontologiche collegate alla disciplina dell'etica non parevano integrabili in un'immagine scientifica del mondo. L'impulso di instaurare con la scienza un rapporto il più possibile di continuità e compatibilità si è mostrato particolarmente efficace nel confronto della Filosofia Analitica con la *problematica della libertà*. Di fatto il tema della libertà umana è comune da una parte alla teoria della scienza, alla filosofia del linguaggio, alla filosofia dello spirito e all'etica, nonché d'altro canto alla psicologia, alla neurofisiologia e alla fisica. Non esiste alcun'altra problematica filosofica che consenta così poca distinzione fra le questioni scientifiche e filosofiche. A maggior ragione i filosofi analitici continuano ad impegnarsi al fine di superare quest'annoso problema della filosofia, sin dall'età classica, come un possibile punto di frattura nel rapporto con le scienze empiriche.

A partire dalla presunta certezza che in questo caso potrebbe non trattarsi di un problema filosofico realmente serio, la problematica della libertà è stata affrontata in un primo momento con alquanto grossolanità. Il fatto che menti filosofiche di notevole levatura affrontassero con tale semplicità una problematica della quale, a quanto ci risulta, già nella Stoà si era discusso ad un livello di gran lunga superiore, mi pare non dipendesse da un venir meno proprio a tal riguardo della consueta sagacia, ma dal fatto che la *motivazione della continuità* di cui sopra dava una sorta di predeterminazione ideologica che escludeva a priori l'esistenza di controargomenti seri.

Richiamiamo dapprima alla mente l'argomentazione di George Edward Moore. Da consequenzialista, Moore aveva fatto dipendere la giustezza di un'azione dal raffronto fra le sue conseguenze e le conseguenze di tutte le altre azioni che l'agente avrebbe potuto fare al suo posto. La teoria etica di Moore presuppone pertanto "che là dove un'azione volontaria è giusta o sbagliata (e abbiamo senza eccezione parlato soltanto di azioni volontarie) l'agente in un certo senso avrebbe potuto fare qualcos'altro al posto di quell'azione". La tesi decisiva di Moore, che tuttora per molti non ha perso la sua attrattività sotto il nome di *conditional analysis*, è che nell'etica non si deve affermare "che giusto e sbagliato dipendono da ciò che l'agente può fare illimitatamente, ma soltanto da ciò che egli può fare se così decide. E in ciò sta un'enorme differenza. Infatti nel limitarsi in tal modo, la nostra teoria evita una controversia, che invece non possono aggirare coloro i quali affermano che giusto e sbagliato dipendono da ciò che l'agente può fare illimitatamente." E prosegue: "Chi affermi che nessuno avrebbe mai potuto fare altra cosa rispetto a ciò che ha fatto, nella misura in cui egli affermi al contempo che giusto e sbagliato dipendono da ciò che possiamo fare, deve pertanto a rigor di logica affermare che nessuna delle nostre azioni sia mai giusta e nessuna mai

sbagliata". A ciò Moore contrappone la tesi seguente: "Premesso che qualcuno avrebbe potuto fare qualcos'altro, se avesse così deciso, siamo sufficientemente autorizzati ad affermare che un'azione è giusta o sbagliata". E Moore non lascia alcun dubbio sul fatto di ritenere che tale determinazione della libertà sia conciliabile con il fatto che il nostro agire è in ampia misura determinato ad esempio dalla conformità alle leggi delle scienze naturali. Moore è convinto che la parola *can*, potere, non ha soltanto un unico significato, e che su tale ambivalenza si fonda la compatibilità fra libero arbitrio e determinismo.

- (1) Se abbiamo il libero arbitrio, in un determinato senso dev'esser vero che talvolta avremmo potuto fare ciò che non abbiamo fatto.
- (2) Se tutto ha una ragione, in un determinato senso dev'esser vero che non avremmo mai potuto fare qualcosa che non abbiamo fatto.

Se il verbo *can*, potere, viene usato allo stesso modo in entrambe le frasi, allora non è possibile che allo stesso tempo siano vere entrambe le cose: sia che abbiamo un libero arbitrio, sia che tutto ha una ragione. In effetti *can* ha vari significati, e la Filosofia Analitica finora ha ampiamente contribuito a decifrare tale ambiguità, ad esempio riguardo alla possibilità logica, naturalistica e probabilistica. La problematica della soluzione mooriana non sta nella supposizione dell'ambiguità di *can*, ma nell'interpretazione specifica, sviluppata da Moore, di *can* come presupposto della responsabilità morale. Egli interpreta *I could* come abbreviazione dell'enunciato: "Lo farei se mi fossi deciso". In quest'interpretazione, l'enunciato secondo cui avrei potuto fare qualcosa che non ho fatto, non è di fatto in contraddizione con il principio della completa determinazione causale del corso del mondo.

Dalla supposizione secondo cui noi, quando diciamo che avremmo potuto fare qualcosa che non abbiamo fatto, intendiamo *che l'avremmo fatto se ci fossimo decisi a farlo*, consegue che in molti casi noi avremmo potuto fare una cosa diversa da quella che abbiamo fatto, anche laddove una descrizione completa dello stato del mondo nell'attimo in cui Cesare decise di attraversare il Rubicone con le sue truppe, presupposte le leggi naturali vigenti, consentisse di volta in volta di evincerne deduttivamente quale azione io compia in un qualsiasi momento temporale della mia vita. L'obiezione contro l'analisi condizionale di George Edward Moore è evidente: una persona per la quale ad esempio per ragioni di carattere scientifico-naturale, e specificamente neuro-fisiologiche, sia impossibile prendere quelle decisioni che l'avrebbero indotta ad agire altrimenti, non era appunto libera di astenersi da quell'azione. Quest'obiezione è antica e risale alla Stoa, insieme ai tentativi di confutarla. Possiamo noi

accontentarci dell'interpretazione della libertà come presupposto di responsabilità morale, se è vero che in varie occasioni avremmo agito diversamente se avessimo deciso diversamente, ma per l'appunto non avremmo potuto decidere diversamente? Esiste responsabilità morale se non avremmo mai potuto decidere di fare qualcosa che non abbiamo deciso di fare? Per contrastare tale obiezione, Moore, anticipando per così dire un'idea di Harry Frankfurt, introduce le decisioni di second'ordine, ciò che Frankfurt definisce con un termine artificiale *volition*, volizione: conformemente all'interpretazione *Noi avremmo potuto fare qualcosa* nel senso di *L'avremmo fatto se ci fossimo decisi a farlo*, si traduce *Avremmo potuto decidere di farlo* con *Avremmo così deciso se avessimo potuto decidere di prendere quella decisione*. Poiché però la medesima obiezione si può porre anche in merito alle decisioni di second'ordine, si può qui parlare soltanto di uno spostamento e non di una soluzione della problematica.

Poiché Moore presenta la propria argomentazione come analisi del significato di *can*, oltre quarant'anni più tardi per John Langshaw Austin è un gioco da bambini argomentare nel suo articolo "Ifs and Cans", splendidamente conciso ed ironico. Da allora si può ritenere fallita come argomentazione dell'analisi del linguaggio la *conditional analysis* di Moore, che dovrebbe dimostrare la compatibilità di determinismo e libertà, di responsabilità morale e principio illimitato di causalità. Il *potere*, che noi presupponiamo nei contesti morali, non può essere tradotto con *lo faremmo se potessimo* o simili, questo potere vuol dire qualcosa di incondizionato, Austin parla qui di un "categorical statement", del quale fra breve ci occuperemo.

Moritz Schlick si espresse nei termini seguenti sul problema del libero arbitrio, facendo a lungo scuola per la Filosofia analitica: "Con riluttanza ed esitazione mi accingo ad aggiungere questo capitolo alla trattazione delle questioni etiche. Infatti in esso devo affrontare una materia la quale, benché al giorno d'oggi tuttora sia spesso considerata come una questione fondamentale dell'etica, è però divenuta un problema molto discusso soltanto a causa di un fraintendimento, e che soltanto per via di un fraintendimento è finita a far parte dell'etica: il cosiddetto problema del libero arbitrio. Eppure questa pseudo-questione è stata già da tempo risolta grazie agli sforzi di alcune grandi menti". Schlick non pensa a Moore, ma a David Hume e aggiunge: "è davvero uno dei maggiori scandali della filosofia che tuttora si continui a sprecare tanta carta e inchiostro da stampa per questa faccenda", si potrebbe aggiungere: e questo non solo a quei tempi, ma nuovamente a cavallo tra il XX ed il XXI secolo, per l'esattezza nella Neurofisiologia e Filosofia Analitica.

Eppure secondo Schlick sarebbe semplicissimo rimuovere questo scandalo filosofico. Si dovrebbero soltanto seguire due semplicissime intuizioni: in primo luogo, che per l'etica non può trattarsi di norme ma soltanto di spiegazioni del comportamento umano, e che pertanto l'etica in quanto scienza nomologica presuppone il principio causale, e in secondo luogo che essenzialmente per l'etica si tratta di responsabilità etica e che questa si dimostra proprio nel fatto che il comportamento può essere influenzato da sanzioni, per cui la determinazione causale non soltanto non rappresenta una minaccia della responsabilità umana, ma ne è persino il presupposto.

La risposta di Strawson si articola in due parti:

- (1) i nostri sentimenti e atteggiamenti sono l'espressione di rapporti complessi fra le persone. Strawson s'interessa non tanto alle pratiche morali quali la punizione, la condanna morale (*moral condemnation*) o l'approvazione (*moral approval*), cosa centrale in Schlick, ma piuttosto a ciò che egli definisce come *non-detached attitudes and reactions of offended parties and beneficiaries* (atteggiamenti e reazioni non distaccati di parti offese e beneficiari); egli si sofferma poi sui concetti di risentimento (*resentment*), gratitudine (*gratitude*), e perdono (*forgiveness*). La tesi di Strawson è che questi sentimenti ed atteggiamenti morali non avrebbero solidità se venissero da noi utilizzati soltanto come un mezzo per controllare il comportamento.
- (2) E' praticamente escluso che una convinzione teorica, ad esempio quella secondo cui ciascun evento nel mondo è casualmente determinato, influenzi i nostri sentimenti morali così profondamente che i rapporti interpersonali che essi esprimono, e la maniera in cui essi ci sono familiari nel mondo della vita, non sussistono più. Strawson parla a tal proposito di *atteggiamento obiettivo di fronte ai rapporti interpersonali*, di cui gli esseri umani non sarebbero capaci perché l'isolamento che ne risulterebbe è qualcosa che travalica le facoltà umane.

§ 2

A prescindere da come questi ed altri sentimenti ed atteggiamenti morali di fronte ad altre persone siano adeguatamente descrivibili— Jay Wallace ha secondo me proseguito in maniera particolarmente convincente il progetto di Strawson—, si pone la questione dello status di tale argomento per la supposizione della libertà umana. E' concepito evidentemente come un argomento trascendentale (il confronto di Strawson con Immanuel Kant consolida tale

classificazione). I nostri rapporti interpersonali, che si esprimono in interazioni quotidiane e più specificamente nei nostri sentimenti e atteggiamenti morali, presuppongono che gli esseri umani siano responsabili del proprio agire, che non siano soltanto meri oggetti di influenze causali, né di quelle della fisica, della biologia o neurofisiologia, né della psicologia. Noi, in quanto esseri umani normali, inseriti in contesti sociali, non possiamo fare a meno di presupporre la responsabilità e la libertà nella misura in cui è necessario per i sentimenti ed atteggiamenti morali da noi tutti condivisi (Strawson parla a tal proposito di *reactive attitudes*). I nostri rapporti interpersonali relativi al mondo della vita non lasciano spazio alle convinzioni teoriche che farebbero apparire infondati tali atteggiamenti.

Gli argomenti trascendentali hanno in linea di massima due chiavi di lettura: una relativistica ed una assolutistica. Quella relativistica afferma unicamente: determinate supposizioni, che chiameremo *condizioni trascendentali*, sono irrinunciabili per un determinato sistema di convinzioni, atteggiamenti o sentimenti, o più precisamente: vengono implicitamente presupposte da queste. Con ciò tali condizioni trascendentali sarebbero fondate soltanto se è fondato il relativo sistema di convinzioni, atteggiamenti o sentimenti. Strawson si riferisce qui esplicitamente ai costituenti del nostro mondo della vita morale, e mette in guardia i suoi ascoltatori o lettori dall'aspettarsi un'eccessiva esattezza in questa materia. Supponiamo che le descrizioni dei nostri *reactive attitudes*, che offre Strawson, siano in linea di massima corrette. Noi sviluppiamo sentimenti e atteggiamenti morali sempre presupponendo che noi stessi siamo autori delle nostre azioni, ossia agiamo liberamente e responsabilmente. La prospettiva si trasforma quando siamo confrontati con dei casi umani limite, ad esempio bambini piccoli o malati di mente. In tal caso sarebbe sciocco aversene a male per un'affermazione che normalmente verrebbe percepita come offensiva. Infatti il bambino piccolo o il malato di mente non possono essere ritenuti responsabili, o possono esserlo soltanto limitatamente, e noi reagiamo a ciò fra l'altro non facendo più appello alle buone ragioni di compiere un'azione o non compierla, bensì dal nostro canto presentiamo un atteggiamento del quale speriamo che eserciti un'influenza causale adeguata (ad esempio di deterrenza o stimolo). Ci comportiamo allora come Schlick riteneva in generale razionale. Strawson ha senz'altro ragione quando afferma che l'atteggiamento su cui si basa tale comportamento sarebbe inadeguato nei confronti di persone pienamente capaci d'intendere e di volere, e persino che distruggerebbe il fondamento delle nostre interazioni del mondo della vita.

Gli atteggiamenti reattivi in questione, ovvero gli atteggiamenti e sentimenti morali più estesi, che caratterizzano il nostro mondo della vita, ci apparirebbero inadeguati se il comportamento, l'azione, il sentimento e il giudizio umani fossero non liberi, sia a causa di leggi causali che di operatori accidentali. Senz'altro dire inadeguato non equivale a dire *psicologicamente impossibile*. Un atteggiamento morale può essere inadeguato a condizione che la persona in questione abbia una determinata convinzione (descrittiva), eppure è possibile che esistano delle persone che hanno sia tale convinzione che tale atteggiamento. Queste persone ci appaiono poi irrazionali in merito a tale combinazione di atteggiamenti morali e convinzioni descrittive.

La terminologia strawsoniana è incline a creare confusione. Secondo Strawson i normali sentimenti ed atteggiamenti reattivi esprimono rapporti interpersonali, mentre un atteggiamento obiettivo (*objective attitude*) nei confronti di un altro essere umano è caratterizzato dal fatto che tale essere viene considerato oggetto di una tattica sociale o manipolazione. Lo psicoterapeuta ha un atteggiamento obiettivo nei riguardi del proprio paziente, l'allenatrice nei confronti della propria atleta. Tali atteggiamenti obiettivi sono paragonabili a sentimenti quali la compassione o la nausea, ma non sono compatibili con atteggiamenti o sentimenti reattivi determinati da specifici rapporti umani interpersonali.

A me pare invece che non si colga adeguatamente la differenza decisiva tematizzando il contrasto fra un atteggiamento obiettivo ed uno soggettivo, e che in ogni caso l'uso di questa terminologia possa facilmente dar adito a malintesi. L'atteggiamento obiettivo, afferma Strawson, escluderebbe determinati atteggiamenti e sentimenti reattivi che appartengono a rapporti umani interpersonali stretti. Ma è proprio questo che non è vero. I genitori intrattengono un rapporto interpersonale stretto con il proprio figlio disabile, provano amore, empatia, si rallegrano insieme al loro figlio e soffrono con lui. Può darsi tuttavia che il tipo di disabilità renda inadeguati determinati atteggiamenti e sentimenti reattivi. Se il bambino, ad esempio autistico, non è in grado di giudicare quando offende qualcuno, allora è inadeguato aversene a male (sviluppare un risentimento). Se ad un bambino manca l'intelligenza necessaria per essere ricettivo agli argomenti morali, allora ciò rende inadeguato il biasimo morale. Ciò non ha nulla a che fare con un atteggiamento soggettivo o obiettivo. La differenza decisiva è collegata ad un altro concetto che eserciterà un ruolo centrale per le nostre considerazioni seguenti, ossia quello delle *ragioni*, delle *ragioni dell'azione*. La questione decisiva è se il comportamento di una persona sia guidato o no da ragioni, in modo evidente per gli altri. Se la persona è capace di ponderare le ragioni, se è recettiva alle

obiezioni, ossia agli altri, in altri termini: se si può presupporre una quantità sufficiente di *razionalità*. Per razionalità non s'intende altro che questo: *l'agire è guidato da ragioni*. La persona è grado in maniera coerente di fornire su richiesta informazioni in merito alle ragioni per cui si è comportata in un determinato modo e non altrimenti.

Nella misura in cui noi concediamo ad una persona (oppure insinuiamo nei suoi confronti) che abbia agito guidata da ragioni, l'approvazione o il biasimo, e anche sentimenti come l'offesa o il risentimento possono essere adeguati. Questi ed altri atteggiamenti e sentimenti morali presuppongono tuttavia che i motivi non siano esattamente qualcosa di unicamente soggettivo. Io posso fare dei rimproveri a una persona soltanto se è possibile essere di parere divergente su che cosa sia una ragione adeguata, soltanto quando le ragioni non sono arbitrarie, quando esistono criteri che differenziano le ragioni buone da quelle cattive. La nostra morale del mondo della vita esige che l'approvazione o il biasimo siano *equi*, esige che non si faccia semplicemente dei propri interessi soggettivi la norma del giudizio, esige un certo grado di *obiettività*. Noi disputiamo sull'adeguatezza delle ragioni, siamo certi che determinate ragioni sono inadeguate ed altre adeguate, il che vuol dire esattamente questo: che non attribuiamo le ragioni all'arbitrarietà soggettiva dell'individuo. Strawson parla di tensione fra l'atteggiamento partecipante e l'atteggiamento obiettivo, osservando che questo fatto potrebbe essere persino ritenuto come la tensione fra la nostra benevolenza umana e la nostra intelligenza. Io penso che sia necessaria un'altra accentuazione ed un'altra concettualità per poter comprendere correttamente le intuizioni di Strawson, che definiremo la *prospettiva strawsoniana*.

Per meglio evidenziare tale nuova accentuazione, che io ritengo necessaria, a prescindere da come si caratterizzano nei dettagli i relativi atteggiamenti morali, osserviamo un esempio familiare a molti di noi. Una persona anziana perde progressivamente la memoria. All'inizio del processo questo fatto è spesso causa di discussioni. L'anziano smemorato è assolutamente convinto che i suoi ricordi non lo ingannano. Egli espone la propria convinzione aspettandosi che nessuno lo contraddica. I più giovani lo contraddicono, fanno valere argomenti volti a dimostrare che il ricordo in questione deve necessariamente essere sbagliato, e così via. Alcuni anni dopo, quando la perdita della memoria è avanzata, non si litiga più. Si passa sopra a simili affermazioni, si cerca prudentemente di evitare discussioni del genere e di preservare al massimo ciò che è familiare nel mondo della vita. E' una cattiva descrizione definire ciò come il passaggio da un atteggiamento soggettivo ad uno obiettivo, ancora peggio è definirlo come il passaggio dalla benevolenza umana all'intelligenza. Un atteggiamento diverso, più

rigido, più intransigente ed esigente è senz'altro giustificato nei confronti di persone pienamente capaci d'intendere e di volere, mentre non sarebbe giustificato nei riguardi di persone non più pienamente capaci d'intendere e di volere. Il diritto penale esprime questo fatto con assoluta chiarezza. Chi abbia agito nella piena capacità d'intendere e di volere deve anche poter esser chiamato a dar conto del proprio operato. Colui le cui azioni sono guidate dalla ponderazione delle ragioni, deve anche rispondere di tali azioni. La benevolenza umana intesa come riguardo e perdono, premura e soccorso è necessaria proprio nei confronti di coloro che non hanno più pienamente sotto controllo la propria vita. E se proprio vogliamo, in questo caso parrebbe più adeguata la caratterizzazione inversa, ossia il passaggio dall'intelligenza alla benevolenza umana.

E viceversa: laddove ponderiamo le ragioni, laddove vagliamo se un determinato comportamento sia moralmente accettabile o no, allora ne va di norme condivise, di argomenti razionali. Non è necessario che ci immedesimiamo nella condizione soggettiva di una persona per sapere che un omicidio o un'offesa è moralmente inaccettabile. Le tristi storie esistenziali addotte nei processi penali come scusante dell'imputato, hanno rilievo soltanto se quell'imputato, a causa dei disturbi psichici che ne sono derivati, non è più pienamente capace d'intendere e di volere, se non era più in grado di ponderare le ragioni e orientare ad esse le proprie azioni. L'adeguatezza di una pena si misura in base a determinate caratteristiche dell'azione, da esaminare durante il processo. La comunità di diritto (*Rechtsgemeinschaft*) si è accordata nel definire tali caratteristiche come decisive. Esse hanno carattere obiettivo, o quantomeno intersoggettivo, e noi siamo convinti che nel complesso sono adeguate a livello normativo. La pena giuridica è una forma di aversene a male istituzionalmente regolamentata, ciò che Strawson definisce *resentment*. La scarcerazione anticipata in caso di buona condotta è un altro istituto giuridico consolidato che soggiace anch'esso a criteri fissi e inseriti in un contesto di ragioni (a differenza dalla grazia). Ciò che nel sistema giuridico si è affermato come pena e scarcerazione anticipata può valere come concretizzazione di due atteggiamenti morali reattivi di base. La pena è espressione di una determinata forma di aversene a male della società, e la scarcerazione anticipata è una forma di perdono sociale (*forgiveness* nel senso di Strawson). E così come la pena e la scarcerazione anticipata soddisfano ovvero devono soddisfare determinati criteri, anche l'aversene a male o il perdono con motivazione morale nella vita di tutti i giorni è soggetto a criteri d'adeguatezza ampiamente condivisi e discutibili. Se me la prendo con qualcuno, dovrei averne delle ragioni. E la persona deve essersi comportata male in maniera fondata affinché sia giustificato il mio avermene a male

nei suoi confronti. Anche il perdono conosce i limiti dell'arbitrio. Non tutto può essere perdonato secondo l'umore, anche di questo ci aspettiamo di regola delle buone ragioni, benché si debba ammettere che nella quotidianità il perdono oscilla tra l'arbitrio di un condono e l'essere guidato da una regola della scarcerazione anticipata per buona condotta.

L'opposizione a cui pensa Strawson non si può caratterizzare come *soggettiva* versus *obiettiva*, o *umana* versus *intelligente*, bensì come l'opposizione fra controllo del comportamento per delle ragioni e controllo del comportamento per qualcosa di diverso dalle ragioni. Nelle nostre interazioni quotidiane noi presupponiamo libertà e responsabilità così come postulate dalla prospettiva strawsoniana, esattamente nella misura in cui interpretiamo come motivato da ragioni il nostro e l'altrui comportamento. In merito al postulato strawsoniano, secondo cui noi non potremmo considerare noi stessi e gli altri altrimenti che come liberi e responsabili, propongo di definirlo più esattamente come segue: *noi non potremmo considerare noi stessi e gli altri altrimenti che come esseri che orientano il proprio agire alle ragioni*, il cui agire è sotteso da ragioni che essi a richiesta possono anche manifestare. Tale prospettiva non abbraccia tutti gli esseri umani, bensì soltanto coloro che hanno determinate facoltà cognitive e morali. Tuttavia si può definire come specificità umana il fatto che gli esseri umani – non tutti, ma coloro che hanno pienamente dispiegato i propri talenti umani – hanno tale capacità. Presupporre questa capacità in noi stessi e negli altri con i quali interagiamo è radicato in tutto lo spettro dei nostri atteggiamenti e sentimenti morali reattivi. Noi non possiamo estrarre quest'elemento senza far crollare l'intero sistema. Questo ruolo fondamentale – chi vuole potrà chiamarlo trascendentale - della premessa di razionalità fa apparire così stranamente prepotenti le interpretazioni naturalistiche, come espressione di un atteggiamento del tipo “fermi tutti che arrivo io”, che non vuole rendersi conto che qui non ne va di un corollario di una visione del mondo scientifica, ma della costituzione *in toto* delle nostre interazioni del mondo della vita. Se prendessimo realmente sul serio questo presunto corollario di una visione del mondo scientifica, se dunque non lo trattassimo soltanto come tessera di un puzzle per il dibattito sulle riviste o nei convegni filosofici, allora in effetti dovremmo rinunciare ai nostri atteggiamenti e sentimenti morali reattivi che sono familiari a noi tutti e che caratterizzano il nostro intero comportamento. Strawson ha ragione quando presume che ciò sarebbe raggiungibile soltanto a prezzo dell'isolamento dell'individuo.

§ 3

Ed eccoci così giunti alla questione di che cosa costituisce realmente la *benevolenza umana*. In modo apparentemente paradossale parliamo talvolta di un atteggiamento umano o disumano nei confronti degli animali. Questo non vuol dire che noi dovremmo umanizzare gli animali o che dovremmo essere criticati se trattassimo gli animali da animali e non da esseri umani, dunque disumanamente, bensì che è un imperativo della natura umana trattare con riguardo ogni essere senziente. Dagli animali non possiamo pretendere che si trattino reciprocamente con benevolenza umana, perché gli animali non sono ricettivi alle buone ragioni. Considerare sé stessi e gli altri come esseri guidati da ragioni nei propri giudizi ed azioni è un presupposto basilare (oppure, per chi lo preferisca, una condizione trascendentale) della nostra moralità inerente al mondo della vita. Formulando negativamente: è una condizione trascendentale della nostra moralità inerente al mondo della vita il fatto che noi non consideriamo noi stessi e gli altri come completamente dominati da motivi causali. Ciò che noi presupponiamo, come attestano i nostri atteggiamenti morali reattivi, è che alcune ragioni guidano o in ogni caso potrebbero guidare le nostre azioni. Che cosa ha a che fare tale condizione della nostra morale inerente al mondo della vita con la questione della libertà? Ebbene, la risposta è semplice: *Se le nostre azioni fossero completamente determinate da qualcosa di diverso dalle ragioni, allora tale condizione di fatto non sarebbe soddisfatta*. Poiché nelle descrizioni e nelle leggi delle scienze naturali le ragioni sono fuori luogo, possiamo formulare tale conflitto anche nel modo seguente: *Una descrizione e spiegazione interamente naturalistica dell'agire umano è inconciliabile con la nostra moralità del mondo della vita*. La libertà che è la condizione (trascendentale) della nostra moralità del mondo della vita, consiste nella *sottodeterminazione naturalistica delle nostre motivazioni d'azione e di giudizio*.

Per *naturalismo* intendo qui di seguito l'opinione secondo cui in linea di massima tutti i fenomeni, compresi gli stati e processi mentali e specificamente intenzionali, dunque anche l'agire umano, possono essere interamente descritti e spiegati con i metodi delle scienze naturali. Una tale definizione di naturalismo resta vaga finché non viene specificato più da vicino che cosa s'intende qui per *scienze naturali*. Per il nostro scopo non è necessaria una definizione generale e precisa, basta la constatazione, che incontrerò ampio consenso, che in ogni caso per le descrizioni e spiegazioni delle scienze naturali le ragioni non possono avere un ruolo irriducibile. In un'argomentazione scientifico-naturalistica il riferimento alle ragioni

dovrebbe essere sostituibile mediante ciò che è accessibile con le scienze della natura, ad esempio le condizioni neurofisiologiche.

Il *Non-Naturalismo* sarebbe allora una concezione che contesta che tutti i fenomeni, anche gli stati e i processi mentali e in particolare intenzionali, quindi anche le azioni, possono essere in linea di principio interamente descritti e spiegati con metodi delle scienze naturali. Noi siamo in particolare interessati ad una variante del non naturalismo che attribuisce alle ragioni un ruolo centrale e irriducibile nella spiegazione delle azioni e dei giudizi umani. Tale variante del non naturalismo la definirò qui di seguito *umanesimo*. Questo concetto di umanesimo definisce una posizione della filosofia teorica, non di quella pratica. Gli atteggiamenti e i sentimenti morali reattivi del nostro mondo della vita hanno tuttavia senso soltanto se supponiamo che le nostre ed altrui azioni sono guidate da ragioni. In altri termini: la nostra moralità del mondo della vita si trova in un rapporto di dipendenza con l'umanesimo teorico. L'umanesimo teorico non è un'ipotesi empirica che si possa verificare presa di per sé. L'umanesimo teorico pervade l'intero nostro sistema concettuale morale. Non intendo con ciò l'impegno di sistematizzazione dei concetti morali, intrapreso dagli etici filosofici, bensì gli atteggiamenti e sentimenti che si esprimono in senso lato nella nostra esperienza pratica del mondo della vita, che si riferiscono all'adeguatezza dell'agire proprio e altrui. La libertà che dobbiamo presupporre è dunque quella della *deliberation*, della ponderazione delle ragioni pratiche e teoriche.

Libertà, razionalità e responsabilità sono in stretta correlazione reciproca attraverso le ragioni. Lo strumento di questo collegamento è la facoltà di deliberazione teorica e pratica, di ponderazione delle ragioni. Tale collegamento concettuale corrisponde agli atteggiamenti e sentimenti reattivi in questione. Se abbiamo l'impressione che qualcuno non sia in grado di ponderare le ragioni, allora non lo riterremo responsabile affatto o soltanto in parte. In quel caso noi non crediamo che sia libero nelle proprie decisioni. Non ci risentiremo con lui di certe cose di cui ci risentiremmo invece con altre persone libere, razionali e responsabili. Se la libertà viene intesa come una condizione trascendentale nel senso di Strawson, allora anche la libertà e la razionalità, ossia la facoltà di ponderare le ragioni e di giudicare ed agire in base a tale ponderazione, sono condizioni trascendentali delle nostre interazioni del mondo della vita.

L'alternativa *assolutismo* metafisico (trascendentale) versus *relativismo* metafisico (trascendentale) non ci fa riconoscere la reale situazione epistemica. Noi non abbiamo l'opzione di scegliere liberamente la metafisica delle nostre convinzioni descrittive e

normative del mondo della vita. Non abbiamo altra possibilità che interpretare noi stessi e coloro con i quali intratteniamo normali rapporti umani d'interazione, come *liberi, razionali e responsabili*. A partire da questa prospettiva appare alquanto bizzarra l'idea che uno stato remoto del mondo, diciamo duemila anni fa, o meglio ancora: prima della nascita della specie umana, insieme alle leggi naturali vigenti, determini ciascuno degli stati successivi e quindi anche ogni comportamento umano. Un'idea di tal genere non è di fatto integrabile nella nostra esperienza pratica del mondo della vita e nelle convinzioni che la sorreggono. Nessuno che abbia atteggiamenti e sentimenti reattivi, l'abitudine di ponderare le ragioni sia teoriche che pratiche, nessuno che cerchi di convincere gli altri con argomenti, nessuno che biasimi altri, che si risenta con altri, che sia grato ad altri, può seriamente essere convinto del fatto che la totalità delle interazioni umane, compreso il suo proprio atteggiamento, sia da sempre determinato in anticipo. L'opzione del determinismo ovvero del probabilismo naturalistico resta un'opzione accademica, ossia ha status analogo alla messa in dubbio del campo psichico altrui, allo scetticismo radicale o al solipsismo.

La supposizione che il nostro agire sia guidato da ragioni non può essere messa filosoficamente in discussione. Pertanto le ragioni, ossia la nostra facoltà di ponderare le ragioni e di far guidare da tale ponderazione le nostre convinzioni ed azioni, tracciano un *confine ultimo*, per dirla in termini enfatici, alla forza esplicativa di argomenti e teorie delle scienze naturali. L'ho definito *confine ultimo* poiché la non-integrabilità naturalistica dei *qualia* fa pensare che tale confine dell'esplicabilità naturalistica debba essere tracciato in modo ancora più ristretto. Lo spazio logico delle ragioni, come John McDowell ed altri seguaci di Strawson amano definire il fenomeno, è il regno delle spiegazioni umanistiche (nel senso dell'umanesimo teorico) e dei giudizi umanistici (nel senso di umanesimo etico). Lo spazio logico delle spiegazioni causali, che siano esse di natura probabilista o determinista, è il regno delle spiegazioni e descrizioni naturalistiche. Nessuno di questi due regni dovrebbe indulgere al tentativo di incorporare l'altro. La libertà umana nel senso della sottodeterminazione delle ragioni –teoretiche e pratiche- non è un postulato filosofico isolato, bensì è strettamente connesso alla nostra esperienza quotidiana della comunicazione e del giudizio morale. La libertà è in questo senso ben fondata.

III.

Responsabilità: Elementi ed aspetti

§1

Responsabile è adoperato come predicato a uno, due o tre argomenti. “Giovanni è responsabile della propria decisione di fronte al suo capoufficio”: qui *responsabile* è adoperato come predicato a tre argomenti. “Giovanni è responsabile della propria decisione”: qui *responsabile* è adoperato come predicato a due argomenti. “Giovanni è responsabile”: qui *responsabile* è adoperato come predicato ad un argomento. Quest’osservazione grammaticale a prima vista innocua, pone la questione filosofica di se, e in caso affermativo in che modo, un uso linguistico possa essere ridotto all’altro, ovvero quale delle tre modalità sia quella di base. Vari autori affermano la tesi secondo cui la modalità a tre argomenti sarebbe quella di base, mentre le altre due dovrebbero essere considerate ellittiche. Affermano inoltre che *essere responsabili* ha a che fare con *rispondere*, ed è ad altre persone che si risponde. Sono responsabile di un’azione quando mi aspetto che un’altra persona mi chiamerà a rispondere di quell’azione, e ciò vuol dire che dovrò dare una risposta sul perché ho preso quella decisione. Una tesi filosofica come quella secondo cui noi siamo responsabili di tutte le nostre azioni, sarebbe ellittica nella misura in cui in realtà si dovrebbe aggiungere *di fronte al prossimo* o *di fronte a Dio*. Secondo alcuni pensatori, ad esempio Alasdair MacIntyre o Elizabeth Anscombe, l’intero nostro linguaggio morale non soltanto è ellittico, ma a causa di tale ellitticità è in realtà incomprensibile, perché senza una responsabilità di fronte a un dio personale il linguaggio imperativo della morale sarebbe insensato. Un comando, un imperativo, è sempre un comando o un imperativo di qualcuno. Senza un autore, l’imperativo diviene incomprensibile o dev’essere tradotto in una descrizione, ad esempio in quella di un imperativo ipotetico, la cui forma è: se vuoi x, allora fa’ y. Questa è una cripto-descrizione, poiché può essere tradotta in “soltanto se fai y, raggiungerai x”. Le prescrizioni universali senza paternità che costituiscono il nucleo di ogni etica normativa, non sarebbero pertanto altro che residui linguistici di una fase della storia della civiltà in cui si trattava ancora di ordini di un dio inteso in senso personale. La responsabilità morale sarebbe quindi in ultima

analisi una responsabilità di fronte a Dio, e senza quella responsabilità esisterebbero soltanto le responsabilità particolari, che risultano dai rapporti interpersonali e che in ultima analisi sono radicate in quella determinata civiltà. Questa sarebbe un'altra forma di passaggio dal concetto normativo di responsabilità ad uno descrittivo. Io sono invece convinto che la normatività delle supposizioni teologiche è indipendente, che il dovere normativo è incondizionato anche nel senso che non è un dovere di fronte ad un'istanza che emette comandi. Questo dovere normativo immediato è profondamente radicato nella nostra esperienza del mondo della vita. Ciò non vuol dire naturalmente che una normatività così intesa non sia conciliabile anche con le idee teologiche. A me pare inoltre che non abbia molto senso considerare una di queste tre modalità come quella fondamentale. Ci concentreremo ora sulla modalità a due argomenti, poiché la sua analisi filosofica è particolarmente feconda.

§2

Di che cosa siamo responsabili? In ogni caso siamo responsabili delle nostre azioni. Siamo responsabili di *tutte* le nostre azioni. Se qualcosa vale come azione di una persona, allora questa persona ne è responsabile. L'*azione* e la *responsabilità* sono due concetti strettamente legati fra loro. Non esiste azione senza responsabilità, e non esiste responsabilità per un comportamento se questo non ha il carattere di un'azione. Confutare tale tesi vorrebbe dire indicare un'azione della quale la persona in questione non sia responsabile. Come candidate di tali azioni potrebbero valere le azioni sotto coercizione o influenza dell'alcool.

Verifichiamo adesso se ciò è vero. Un turista a Rio de Janeiro viene costretto a notte fonda a Copa Cabana, da un giovane armato di coltello, a consegnargli il portafogli. Una volta giunto in albergo, la moglie lo rimprovera affermando che non avrebbe dovuto consegnare il portafogli. Può il turista rispondere: "Ma di questo non ero responsabile, perché mi ci hanno costretto"? A mio parere, no. Immaginiamo che il turista non abbia tirato fuori il portafogli e sia stato accoltellato. In albergo la moglie gli chiede poi: "Perché non hai tirato fuori il portafogli? In quelle circostanze sarebbe stata l'unica cosa ragionevole da fare".

Evidentemente il turista non era stato convinto a tirar fuori il portafogli nel senso che non aveva alternative. Egli aveva un'altra alternativa, benché forse le sue conseguenze sarebbero state disastrose. Evidentemente aveva la responsabilità di ciò che faceva. Sia consegnandolo

che non consegnandolo. Coloro i quali affermano, a proposito delle azioni sotto coercizione, che esse avvengono senza un agire responsabile, confondono le cose: essi confondono il dato di fatto per cui l'azione in questione va giudicata diversamente se è la reazione ad una minaccia, che non quando viene compiuta in assenza di tale minaccia, nel senso che il comportamento in questione era senza alternativa e per questo non aveva carattere di azione. In effetti molti sono gli argomenti che depongono a favore del fatto che un comportamento può valere come azione soltanto quando esistono ad esso delle alternative, ossia quando la persona avrebbe anche potuto decidere diversamente, ma la coercizione esterna non implica che una simile alternativa non esista. La decisione presuppone la ponderazione, ponderazione delle ragioni che depongono a favore o a sfavore dell'azione in questione. La ponderazione presuppone che avrei potuto anche agire diversamente, e nella misura in cui avevo un'alternativa, nella misura in cui il mio comportamento è stato il risultato di una ponderazione - per quanto rudimentale essa sia - io ne sono responsabile. Ferma restando tale constatazione, le azioni vanno ovviamente giudicate come buone o cattive, come ben fondate o irrazionali, come moralmente accettabili o immorali, a seconda delle circostanze dell'azione. L'azione di una persona va giudicata diversamente se è esposta ad una minaccia che non quando quella persona compie l'azione senza essere minacciata. La persona non perde in quel caso ogni responsabilità per quello che fa, ma i criteri di giudizio conducono ad un risultato diverso.

Molto diversa è la situazione di chi agisce sotto l'influenza dell'alcool. A seconda del grado di ebbrezza, di fatto non si riconoscerà alla persona che una responsabilità limitata o nulla per ciò che ha fatto. Nelle cause giudiziarie si parla di limitata capacità d'intendere e di volere. In particolare non si può più imputare la responsabilità delle azioni che la persona in questione compie. Talvolta la responsabilità in senso giudiziario si limita al fatto di essersi ubriacati, perché in fondo la persona, in un determinato momento, non era in stato di ebbrezza, e nel trapasso allo stato di ebbrezza ha preso a un certo punto alcune decisioni senza responsabilità, ad esempio la decisione di continuare a bere, ben sapendo che la conseguenza sarebbe stata una carente "capacità di controllo". Così come diminuisce la "capacità di controllo", allo stesso modo diminuisce anche la misura della responsabilità. Per l'attribuzione giudiziaria della responsabilità può esser sensato fissare dei valori limite a partire dai quali non esiste più responsabilità, oppure viene attribuita la piena responsabilità. Qui però si tratta ovviamente di un processo graduale. La responsabilità diminuisce con il crescere dell'ebbrezza. Ma che cosa cambia precisamente con il crescere dello stato di ebbrezza? Che cosa è rilevante per questa

responsabilità limitata della persona in questione? Una persona in forte stato di ebbrezza non è quasi più in grado di riflettere alle conseguenze delle proprie azioni. Una parte essenziale della ponderazione delle ragioni dell'azione viene così a mancare. La persona è inoltre di solito fortemente impulsiva, ossia non fa precedere le azioni da un processo di ponderazione e reagisce impetuosamente. Anche il carattere della persona cambia, e spesso si riscontra una sorta di regressione alla personalità infantile, ad un'emotività immatura, e soprattutto una perdita immediata di forza di volontà e tolleranza della frustrazione. La cosiddetta perdita di controllo, che viene addotta per motivare perché una persona in forte stato di ebbrezza è responsabile solo limitatamente o non è più responsabile delle proprie azioni, comprende non soltanto la coordinazione dei movimenti del corpo, ma soprattutto i processi mentali complessi che guidano le azioni di una persona matura e capace d'intendere e di volere. E' in grado di inserire le singole azioni nel contesto più allargato di un modo d'agire, di una struttura del proprio agire e della propria vita. Non opta soltanto in modo puntuale, ma pondera le ragioni ed è in grado di addurre le ragioni di ciò che sta facendo. Addurre le ragioni vuol dire però anche impegnarsi ad agire allo stesso modo in situazioni paragonabili. Appropriarsi delle ragioni vuol dire porre delle strutture nella propria vita. L'agire di un ubriaco diviene quindi incoerente a causa della mancata strutturazione. La responsabilità richiede il controllo del comportamento. Tale controllo non è tuttavia soltanto un controllo puntuale, temporaneo e relativo all'attimo e allo stato d'animo, bensì è inserito nel contesto più allargato della vita concreta e delle deliberazioni che guidano questa vita.

§3

Un così stretto collegamento di responsabilità e azione pare avere conseguenze controintuitive. Se non siamo responsabili di un determinato comportamento, di conseguenza quel comportamento non avrebbe carattere di azione. Tuttavia insisto: noi attribuiamo ad una persona un comportamento, considerato come una sua azione, proprio quando la responsabilizziamo di ciò che fa. Quest'attribuzione simultanea di responsabilità e azione si basa su un concetto gradualistico. Esistono gradi di responsabilità e gradi del carattere di azione. Da un punto di vista giuridico, non si chiederà ad un ragazzo di render conto del proprio agire, o soltanto in misura limitata. In senso giuridico egli non è responsabile o lo è soltanto in misura limitata. Da un punto di vista morale, il ragazzo sarà però richiamato alla

sua responsabilità. Egli deve giustificare le proprie azioni, e ciò appare adeguato anche soltanto per il fatto che è in grado di ponderare le ragioni. La sua capacità di condurre una vita autonoma, la forza dell'io e la volontà non sono forse ancora sviluppate a pieno. Egli è responsabile in misura minore di ciò che fa, ma è comunque in grado di ponderare, ed è responsabile nei limiti di questa capacità.

Che cosa differenzia le azioni dal mero comportamento? Che cosa caratterizza quelle componenti del nostro comportamento che sono azioni oppure, per riprendere un uso linguistico filosofico diffuso, che noi *attribuiamo* come azioni? E' il carattere intenzionale di un comportamento che lo fa divenire un'azione. Quest'intenzionalità costituente dell'azione si esprime nelle intenzioni precedenti che vengono esaudite mediante l'azione. Questa forma d'intenzionalità la definiamo *decisione*. In una decisione culmina la deliberazione, la ponderazione delle ragioni. Con la decisione io mi impegno. Arresto il processo di ponderazione ed esaudisco con un determinato comportamento l'intenzione precedente all'azione, la decisione in quel dato momento temporale. Questo comportamento dev'essere tuttavia in un senso minimo anch'esso guidato a livello di intenzioni, dev'essere controllato, *intenzionale*. Ecco due elementi essenziali del concetto di azione: l'intenzionalità del comportamento che realizza l'azione, e l'intenzione precedente, che porta a conclusione un processo di deliberazione, per quanto rudimentale esso sia. Ed ecco qual è il terzo elemento delle intenzioni che motivano l'azione. Io scelgo un'azione tenendo conto di determinate intenzioni, che spero di esaudire mediante la mia azione. Le intenzioni precedenti vengono esaudite dall'azione stessa. Le intenzioni che motivano l'azione non sono esaudite dall'azione stessa, ma dalle sue conseguenze e dai suoi risultati. I complessi di intenzioni motivanti, precedenti e di accompagnamento, formano quello squarcio della rete dell'intenzionalità che conferisce struttura alla nostra vita. Quanto meno le azioni appaiono isolate, tanto più essere appaiono razionali o meglio coerenti, e tanto più marcata appare la responsabilità dell'agente. Che cosa differenzia le azioni dal mero comportamento? Le persone possono addurre delle ragioni per tutte le loro azioni, ma non per il loro mero comportamento. Abbiamo dunque una responsabilità per il nostro comportamento nella misura in cui abbiamo motivi per comportarci in questo modo e non altrimenti. E' la nostra capacità di ponderare le ragioni che ci rende attori responsabili. Noi siamo responsabili di ciò per cui abbiamo delle ragioni. Gli esseri umani si fanno coinvolgere a livello emotivo dalle ragioni. E' ciò che li rende degli esseri responsabili. Le creature cui manchi la facoltà di farsi coinvolgere a livello emotivo dalle ragioni, non hanno responsabilità.

Se è vero che siamo responsabili esattamente di quella parte del nostro comportamento per la quale abbiamo delle ragioni, allora si pone la questione se non siamo responsabili anche di qualcos'altro per cui abbiamo delle ragioni. Noi abbiamo ad esempio delle ragioni anche per le nostre convinzioni. Una convinzione è un'azione. Esprimere delle convinzioni può essere un'azione, un atto linguistico. Siamo allora soltanto indirettamente responsabili delle convinzioni nella misura in cui le esprimiamo, eseguendo pertanto un atto linguistico per il quale abbiamo delle ragioni e siamo quindi anche responsabili? A me parrebbe una restrizione artificiale del concetto di responsabilità che potrebbe esser dovuto ad un pregiudizio filosofico molto diffuso radicato nel pragmatismo di Charles S. Peirce ma anche di Ludwig Wittgenstein. Le ragioni per esprimere una convinzione sono però altre, ossia ragioni pratiche, rispetto alle ragioni di avere una convinzione. Nel migliore dei casi la ponderazione dei due tipi di ragioni mi porta ad esprimere la mia convinzione, ossia ad essere veritiero. Nel peggiore dei casi la ponderazione dei due tipi di ragioni conduce a risultati diversi, ed io sono allora - razionalmente – non veritiero. Possono esistere anche motivi morali della non veridicità, ad esempio il riguardo per i sentimenti altrui.

Accostiamoci alla problematica considerando più attentamente quel processo di deliberazione che ha condotto ad una decisione sbagliata benché la persona agente avesse degli obiettivi comprensibili e il sincero intento di rispettare i requisiti morali del caso. Non si è però informata a sufficienza ed ha quindi arrecato un danno a qualcuno.

In tal caso le faremo un rimprovero. Tale rimprovero non si dirige tuttavia né contro gli obiettivi prefissi né contro le intenzioni morali (schiette), ma contro la negligenza della sua formazione di opinioni. In altri termini, ciò che viene qui criticato non è la deliberazione *pratica* bensì quella *teorica*. Date le convinzioni in questione, la sua decisione – così vogliamo supporre – era quella giusta. Ma la sua convinzione era non soltanto falsa, bensì se avesse adeguatamente ponderato le ragioni (teoriche) la persona in questione sarebbe giunta ad una convinzione diversa, e su quella base avrebbe quindi potuto prendere la decisione giusta.

Adesso, si potrebbe controbattere che una simile critica sarebbe adeguata soltanto quando la negligenza nel formare la convinzione ha condotto alla decisione sbagliata. La responsabilità si limiterebbe allora in ultima analisi alle decisioni o azioni, e nel contesto della scelta fra le alternative decisionali anche le convinzioni divengono oggetto di critica e la persona viene allora indirettamente chiamata a rispondere anche delle false convinzioni. La responsabilità si riferisce però in realtà soltanto alle azioni, ed anche alle convinzioni nella misura in cui esse

siano rilevanti per la scelta della giusta azione. Si potrebbe proseguire nell'argomentazione insistendo che tale responsabilità non esisterebbe affatto per le convinzioni stesse, bensì per la decisione di informarsi in maniera insufficiente. Informarsi presuppone delle azioni, ciò che quindi viene criticato è che queste azioni non sono accadute.

Per quanto suggestivi siano questi argomenti e per quanto simpatico mi sia questo aspetto pragmatico della filosofia contemporanea, io avverto la restrizione della responsabilità alle azioni come un fatto artificiale. Questa artificialità si esprime soprattutto quando teniamo presente che la singola azione non può essere contemplata isolatamente, bensì dev'essere collocata nel contesto della maniera d'agire e della forma di vita. Noi non comprendiamo affatto un'azione quando non teniamo conto delle motivazioni, degli atteggiamenti e sentimenti che caratterizzano quella persona, e quindi non comprendiamo la sua forma specifica di deliberazione. Abbiamo delle ragioni per quello che facciamo e per quello in cui crediamo. Queste ragioni ci costituiscono come persona, come autori non soltanto delle nostre azioni ma anche delle nostre convinzioni, atteggiamenti e sentimenti. In tal senso siamo responsabili non soltanto delle nostre azioni, ma anche delle nostre convinzioni, atteggiamenti e sentimenti.

§ 4

Esistono delle convinzioni per le quali la ponderazione delle ragioni non sembra avere importanza. Prendiamo ad esempio la convinzione che davanti a me c'è un albero, che formo a ragione della mia percezione dell'albero. Alcuni diranno che questo è un processo causale: il passaggio dalla percezione dell'albero alla convinzione sarebbe quindi – sempre che qui si possa parlare di passaggio – di tipo causale. La percezione dell'albero causa in me la convinzione che lì c'è un albero. Che cosa accade però quando immergo la punta di un bastone nell'acqua trasparente? Percepisco il bastone come se fosse piegato, ma non mi formo per questo la convinzione che quel bastone è piegato. Io so che esistono determinate situazioni nelle quali gli oggetti che si percepiscono sia sopra la superficie che sott'acqua ci appaiono piegati, poiché i raggi di luce vengono deviati sulla superficie dell'acqua a seconda dell'angolo con cui incidono. In tal caso ho allora la percezione di un bastone piegato ma non ho la convinzione di un bastone piegato. Questa convinzione non cambia nulla nella mia percezione: continuo a vedere il bastone piegato, ma so che in realtà non lo è. La percezione

del bastone è dunque in tal senso un processo causale. Non posso cambiare la mia percezione del bastone piegato a causa delle ragioni che mi inducono alla convinzione che il bastone in realtà non è piegato. La mia percezione del bastone piegato è casualmente determinata, non la posso influenzare con delle ragioni. Diversamente stanno le cose per quanto concerne la mia convinzione. Questa può essere influenzata dalle ragioni. Abbiamo qui citato le cause fisiche, naturalmente si possono addurre come ragioni anche l'ingenua esperienza di immergere oggetti in acqua, in base alle quali il bastone che viene estratto dall'acqua torna ad apparire diritto, ovvero il tatto continua a trasmetterci un'impressione diritta, e in questo caso noi prestiamo maggiore fiducia al tatto che non alla vista. Dunque le ragioni hanno un ruolo anche per le convinzioni simili alla percezione. Le ragioni sono costitutive, non soltanto delle azioni ma anche delle convinzioni. Nella misura in cui le ragioni hanno un ruolo per le convinzioni, noi siamo di esse responsabili. Noi siamo responsabili per le nostre convinzioni così come siamo responsabili delle nostre azioni. Noi non soltanto attribuiamo simultaneamente l'azione e la responsabilità, ma anche la convinzione e la responsabilità, poiché abbiamo delle ragioni per le azioni e per le convinzioni, e siamo responsabili della ponderazione di tali ragioni.

§5

Noi siamo responsabili di qualsiasi cosa per cui abbiamo delle ragioni. Questa tesi ha guidato finora le nostre considerazioni. Esse ci hanno condotto a supporre la responsabilità non soltanto per le azioni, ma anche per le convinzioni e gli atteggiamenti. Ma questa caratterizzazione della responsabilità non contiene forse una smoderata sopravvalutazione del ruolo che le ragioni hanno nella nostra vita? Alla base di tutto ciò non c'è forse la caricatura dell'intellettuale perennemente intento a ponderare, che a furia di riflettere finisce per essere incapace nella vita pratica, riprendendo appunto una caricatura di filosofo risalente ad almeno 2500 anni fa? La concezione di responsabilità qui sviluppata non è qui forse motivata da un razionalismo ipertrofico? In effetti con questa concezione la responsabilità è collegata alla razionalità e quindi anche alla libertà – alla razionalità, perché è la nostra facoltà di ponderare le ragioni che ci rende responsabili, e proprio questa facoltà ci rende degli esseri razionali. La libertà l'avevamo caratterizzata come la sottodeterminazione naturalistica delle nostre ragioni. In quanto giudici e attori razionali noi ci distacciamo dal contesto della determinazione

naturale causale e probabilistica. La capacità di ponderare le ragioni è forse il risultato di un processo evolutivistico naturale, ma nel corso di questo processo nasce una libertà che non affida ai meri rapporti causali e agli operatori naturali casuali la determinazione unica della nostra vita. Tale concezione si può pertanto definire *kantiana* nella misura in cui essa considera le facoltà razionali come una caratteristica centrale della vita umana autentica. Tale kantismo si spinge oltre Kant nella misura in cui non si limita alla dimensione morale, alla capacità di agire per il rispetto della legge sul buon costume, e non assoggetta i propri principi ad un esame di universalizzabilità. Le ragioni che guidano le nostre deliberazioni sia teoriche che pratiche, non possono essere ridotte in questa forma, né alla dimensione morale, né ad un principio fondamentale, l'imperativo categorico. La pluralità di ragioni pratiche e teoriche consolidata nel mondo della vita, non si lascia ricondurre ad un unico principio fondamentale. Il risultato è che la posizione qui sostenuta va al di là di quella kantiana nella misura in cui essa traspone ai concetti di "azione", "convincione" e "atteggiamento" la capacità di farsi coinvolgere a livello emotivo dalle ragioni (in merito a giudizi ed azioni), di orientarsi al risultato di deliberazioni pratiche e teoriche. Riprendendo una terminologia kantiana: noi siamo già sempre autonomi e non eteronimi nella misura in cui ci facciamo coinvolgere a livello emotivo dalle ragioni. Ciò vale anche per gli imperativi pragmatici. Pertanto si potrebbe – equivocamente – affermare, che la posizione qui sostenuta è *più razionalista* di quella kantiana. D'altro canto essa è meno razionalista nella misura in cui non segue il progetto razionalistico della riduzione radicale ad un unico principio. La varietà resta conservata – per quanto sia auspicabile una certa sistematizzazione non fosse altro che per elaborare una base decisionale in caso di conflitto. Che cosa siano le ragioni, lo si vede in base alle forme consolidate di fondazione, alle quali nessuno può sfuggire, neanche noi filosofi. Il punto di vista esterno non esiste. Il mondo della vita resta non soltanto punto di partenza, ma anche cornice di ciascuna deliberazione, anche di quella filosofica, ossia della ponderazione di ragioni. La nostra posizione è, in sintesi, *razionalista*, poiché essa considera la razionalità, ossia la facoltà di farsi coinvolgere a livello emotivo dalle ragioni, come la base della libertà umana e della responsabilità umana. E' *anti-razionalista* nella misura in cui ritiene impossibile uscire dai giochi di fondazione che si sono affermati nel mondo della vita, ed è scettica nei confronti di programmi fortemente riduzionistici che vogliono far risalire la totalità delle motivazioni a pochi principi ed inferenze deduttive. E' *anti-razionalista* nella misura in cui ritiene una chimera il punto archimedeo al di fuori dei giochi di fondazione del mondo della vita. Questo punto archimedeo non esiste, e pertanto la teoria normativa non è

mai altro che la sistematizzazione di giochi di fondazione affermati e accettati. Non è la teoria a convalidare l'argomento normativo. Le ragioni che noi accettiamo determinano sia la maniera in cui noi ci rapportiamo gli uni agli altri, che le convinzioni che abbiamo. Esse determinano i nostri atteggiamenti morali, come la gratitudine, l'offesa, il perdono, l'obbligo, la lealtà e la responsabilità. La totalità dei motivi pratici e teorici forma un'ampia rete di sottili distinzioni che l'educazione e la formazione della personalità si pongono come obiettivo centrale di cogliere. A tal proposito gli scienziati preferiscono piuttosto parlare di socializzazione o acculturazione. Di fatto questo processo dell'acquisizione graduale della facoltà di distinguere può essere solo assai limitatamente guidato in modo mirato e razionale dai genitori, dagli insegnanti e da altre persone che esercitano un'influenza. Molto si sviluppa imitando i comportamenti, che soltanto limitatamente soggiacciono ai limiti del controllo razionale, come la mimica, la gestualità, le simpatie e le antipatie. Al termine di questo processo c'è una forma di vita condivisa per la quale è essenziale una prassi di fondazione interamente condivisa. Le regole della fondazione sono di fatto indissolubilmente legate ad una forma di vita condivisa e la misura in cui le fondazioni esercitano un ruolo varia a seconda della forma di vita.

§ 6

Esiste uno stretto legame fra il concetto di identità personale e quello di responsabilità. Sono esseri responsabili quelli ai quali attribuiamo identità personale. L'identità personale presuppone la responsabilità. Gli esseri che dispongono di ragioni - ragioni delle loro azioni, ragioni delle convinzioni, ragioni degli atteggiamenti - hanno un'identità personale. Gli esseri che non dispongono di ragioni, hanno forse un'identità, ma non un'identità *personale*. Gli esseri che dispongono di ragioni sono però anche responsabili. Gli esseri con un'identità personale sono quindi responsabili.

Dedichiamoci dapprima ad un settore: la responsabilità *etica*.

E' accaduto un crimine orribile. Il colpevole reagisce ai rimproveri non negando il fatto, ma affermando che gli è assolutamente inspiegabile. Dice di non riuscire a *spiegarsi* perché ha compiuto quel crimine. Forse aggiungerà che non si ricorda più di come si siano svolti i fatti. Ciò che il colpevole chiama qui *spiegazione*, non si riferisce alle cause ma alle ragioni. E' per lui inspiegabile perché non comprende la propria azione (o finge di non comprenderla). In

base alle conoscenze che ha (o afferma di avere) sulla sua persona, non può esistere per lui una buona ragione per agire così. I vuoti di memoria sono poi ulteriori indicazioni di una rottura della continuità. Al momento del crimine era in un certo qual modo qualcun altro ad agire, qualcuno che si fa guidare da ragioni completamente diverse, che alla persona in questione a posteriori appaiono sconosciute e sbagliate. Forse aggiungerà persino di esser stato in quel momento una persona completamente diversa, di non esser più stato sé stesso, gli sembra come se fosse stato un altro a compiere quel crimine.

E' secondario qui chiedersi se il tribunale si lascerà impressionare da questa deposizione. Forse parlerà di una perdita di controllo e concederà alla persona le attenuanti. Se la deposizione del colpevole è veritiera, allora si può in effetti parlare di una perdita di controllo, una perdita di controllo a partire dalla prospettiva del suo sé normale. Forse il colpevole ha agito in maniera molto controllata, ha progettato con esattezza il crimine, non ha agito non in stato di eccitazione, né travolto dall'attimo. La perdita di controllo si riferisce allora a qualcosa di più profondo, ossia alla perdita di controllo delle ragioni che guidano all'azione da parte della personalità normale, finora apparsa nel corso della vita, con gli atteggiamenti, convinzioni e azioni caratteristici di quella persona. Egli è in grado di agire responsabilmente dal punto di vista etico, in quanto può addurre ragioni convincenti di ciò che fa. La forza di persuasione di tali ragioni esige coerenza in due dimensioni: dev'esser garantito che in un qualsiasi momento temporale la totalità delle ragioni che entrano nella ponderazione è coerente, e dev'essere garantito che i cambiamenti intervenuti nel corso del tempo nel complesso delle ragioni siano comprensibili, ossia di per sé motivabili. Se qualcuno sostiene in maniera erratica ragioni di volta in volta diverse, benché si tratti di situazioni paragonabili, allora quella persona non ci convincerà, ci apparirà irresponsabile. Ci interrogheremo su una motivazione più profonda, che spieghi queste prese di posizione contraddittorie, e se tale motivazione non può essere addotta, in tal caso la persona in questione ci appare enigmatica. Se questo fenomeno si ripete più volte, la persona finisce per essere esclusa dalla comunità di interazione e comprensione, poiché non sappiamo più con chi in realtà abbiamo a che fare, di chi in realtà si tratta, chi è la persona che abbiamo di fronte. La persona si costituisce a partire dalle ragioni che sono sufficientemente coerenti e sufficientemente costanti nel corso del tempo, o più precisamente che sono intra- o intercoerenti. Tali ragioni costituiscono il nucleo che abitualmente definiamo personalità, caratterizzano gli atteggiamenti, le convinzioni e le azioni essenziali.

Nel diritto esiste l'istituzione della prescrizione, che può essere interpretata in senso pragmatico come un contributo al diritto o come l'espressione della limitazione della responsabilità etica. Con l'aumento della distanza temporale, diminuisce la responsabilità della persona attuale, poiché ha poco a che fare con la persona colpevole. Poiché nel corso del tempo le ragioni costituenti della persona cambiano, e quando questo cambiamento è sufficientemente lento, non richiediamo delle (meta-)ragioni che giustificano tale cambiamento. La continuità della responsabilità è graduale, come quella della persona.

§ 7

Maria Grazia Cucinotta, in un'intervista a "Psychologies. Al centro della vita": "Conosco ogni giorno una nuova parte di me".

Alcune persone sono spesso sorprese da sé stesse. Ogni giorno scoprono dei nuovi lati di sé, ammirano la propria trasformabilità e sono sconcertate dei propri atteggiamenti, convinzioni e azioni del passato. Nelle forme patologiche si perde ciò che si può definire identità personale, un nucleo relativamente costante di propri atteggiamenti, convinzioni e modi d'agire che danno struttura alla vita e fanno riconoscere la personalità.

Dobbiamo accuratamente distinguere fra due cose: la continuità delle proprietà mentali da una parte, e la continuità delle proprietà costitutive della personalità dall'altra. Anche una persona la quale - fino all'eccesso patologico - sia spesso "sorpresa" dai propri desideri e decisioni, atteggiamenti e convinzioni, può avere molte proprietà mentali che perdurano nel tempo: tra queste potrebbero figurare distrazione, forte associatività, persino isteria. Rigide disposizioni comportamentali non sono però di per sé la prova di un carattere sviluppato e stabile. Al contrario, soltanto le personalità con un forte Io sono in grado di affermarsi nella molteplicità di aspettative culturali e in contesti in evoluzione, sono in grado di cooperare adeguatamente in situazioni diverse d'interazione senza per questo perdersi, senza dover rinunciare ai propri atteggiamenti, convinzioni, e modi d'agire costitutivi. Non si tratta quindi della misura quantitativa dell'invarianza delle proprietà, bensì di invarianze specifiche, ossia di genere tale da riferirsi a ragioni (ragioni di atteggiamenti, convinzioni, e azioni). L'identità personale si basa sulla stabilità delle ragioni accettate, la stabilità di deliberazioni sia pratiche che teoriche di fronte alle svariate sfide a livello *intratemporale* e nel corso della vita *intertemporale*.

§8

Le filosofie orientali in particolare, ma anche alcune filosofie occidentali, contestano che esista un'identità personale. In Occidente sono soprattutto il materialismo e il naturalismo che hanno condotto a tale scetticismo di fronte all'identità personale. In Oriente le radici vanno ricercate piuttosto nel pan-psichismo e nell'idealismo sia induista che buddista. L'idea di un'identità personale viene percepita nel naturalismo e materialismo occidentale come un relitto di una visione del mondo che non si integra con un'immagine del mondo nel senso delle scienze naturali. La critica orientale al concetto e all'idea di identità personale è diversamente motivata: l'io che aspira a qualcosa, guidato dalle intenzioni personali, è una separazione artificiale. Le percezioni, gli atteggiamenti, i sentimenti, le convinzioni, formano un fiume del mentale che non si lascia separare né da elementi invariante né dai suoi fenomeni psichici. La meditazione è una strada per distaccarsi dall'essersi fissati su un'identità personale, e in ultima analisi per dissolvere l'individuo. In questo la meditazione anticipa lo stato del nirvana. Nel taoismo tale negazione dell'io conduce in generale al rifiuto dell'agire. Entrambe le varianti di una confutazione dell'identità personale, quella naturalistica e quella idealistica, devono tuttavia fare i conti con la realtà del mondo della vita della responsabilità individuale. Questo fare i conti assume di regola forma etica. Nel buddismo zen è il concentrarsi sull'attività che si sta svolgendo in quel momento che da una parte fa dimenticare l'io, ma dall'altra rende possibile una prassi affidabile e strutturata. In Derek Parfit è la continuità e connettività che rendono possibile nel corso del tempo un agire responsabile, anche se viene compreso in una cornice consequenzialistica inadeguata. La teoria della razionalità strutturale è neutra di fronte a quest'alternativa metafisica. Essa esige soltanto che le deliberazioni abbiano un ruolo importante per le convinzioni, gli atteggiamenti e le azioni, e si rivolta pertanto contro un naturalismo rigido, per il quale anche le ragioni sono completamente naturalizzabili. Con la teoria della razionalità strutturale noi non ci leghiamo tuttavia ad una concezione forte e metafisica dell'identità personale. I concetti di razionalità, di libertà e responsabilità, sono qui gradualistici e pertanto collegabili ad esempio alle teorie del buddismo zen della non-identità.

La razionalità strutturale esige che le ragioni strutturino in maniera coerente la nostra vita. Ciò è facilmente conciliabile con il richiesto oblio dell'io della prassi trascendente. Secondo la

teoria della razionalità strutturale, il proprio bene non è il punto centrale di orientamento dell'azione e del giudizio ragionevoli. Come il benessere degli altri e come tanti altri e numerosi elementi di determinazione, confluisce nel processo deliberativo sia pratico che teorico, che conduce a atteggiamenti, convinzioni e modi d'agire coerenti. La trascendenza, nel senso di un superamento della centralità dell'io, è inserita nella concettualità della teoria della razionalità strutturale. Il riconoscimento della molteplicità dei motivi e il rifiuto della loro riduzione al proprio bene, contiene questo elemento della trascendenza, che non è soltanto un elemento interpersonale, ma che s'indirizza anche ad altri oggetti della nostra intenzionalità. Concentrarsi su qualcosa (non su stessi, tutt'altro quindi che una "contemplazione dell'ombelico") dimenticando sé stessi è il nucleo delle pratiche di buddismo zen, che non si esauriscono nella meditazione ma che abbracciano tutta una serie di attività più o meno virtualizzate, di cui fa parte l'ampio spettro delle arti ispirate al buddismo zen.

Finché non mettono in questione la responsabilità individuale, le concezioni non-io sono conciliabili con questa forma di identità personale. La metafisica della non-identità ha i suoi limiti laddove essa si scontra con le circostanze, inerenti al mondo della vita, della nostra responsabilità individuale. L'identità personale come condizione della responsabilità individuale non riguarda esclusivamente l'aspetto etico o pragmatico di fronte a quello teorico o metafisico, ma è la condizione trascendentale della nostra prassi generale di comprensione ed interazione.

Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin. Università di Monaco della Baviera.

Julian.Nida-Ruemelin@lrz.uni-muenchen.de

www.Julian.Nida-Ruemelin.de