

Scuola Dottorale di Ateneo

Graduate School

Dottorato di ricerca

In Filosofia

Ciclo 27

Anno di discussione 2016

***Responsabilità morale, sorte e causazione fisica
delle scelte.***

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-Fil/01 ; M-Fil/03

Tesi di Dottorato di Marco Mangiarotti, matricola 955924

Coordinatore del Dottorato: Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando: Prof. Luigi Perissinotto

Co-tutore del Dottorando: Prof. Stéphane Chauvier

I. INTRODUZIONE

1. L'Argomento della Conseguenza.
2. Determinismo e responsabilità morale.
3. Responsabilità morale e causazione fisica delle scelte.
4. Il problema della sorte morale.

II. RESPONSABILITÀ MORALE E POSSIBILITÀ ALTERNATIVE

1. Gli esempi *à la* Frankfurt.
2. Il dilemma degli esempi *à la* Frankfurt ed i baluginii di libertà.
3. La *Real-Self Theory* di Frankfurt.
4. Il compatibilismo della sequenza attuale.
5. *I flickers of freedom*.
6. « Un gigantesco esempio *à la* Frankfurt. »
7. Gli esempi di Derk Pereboom, David Widerker e Michael McKenna.
8. Di che cosa siamo responsabili?
9. La responsabilità per le conseguenze e la sorte morale.
10. La *W-defense* e la nozione di « esigenza ragionevole. »

III. RESPONSABILITÀ MORALE ED ATTEGGIAMENTI REATTIVI.

1. *Libertà e risentimento*: ottimisti e pessimisti.
2. Gli atteggiamenti reattivi.
3. Le scuse, le esenzioni e l'atteggiamento oggettivo.
4. Il compatibilismo di Strawson.
 - 4.1. *Gli atteggiamenti reattivi: interpretazione « stretta » ed interpretazione « larga. »*
 - 4.2. *La responsabilità morale ed il problema dello scetticismo.*
 - 4.3. *L'argomento della generalizzazione.*

IV. RESPONSABILITÀ E COLPA: IL MORAL RECORD.

1. Il « registro morale. »
2. I giudizi di responsabilità ed il carattere.

3. La teoria della responsabilità di Joel Feinberg.

3.1. I « tre stadi » del giudizio di responsabilità.

3.2. La responsabilità per le conseguenze.

3.3. Merito e giustizia.

3.4. Statuto morale e valore ultimo di una persona.

4. Un'amalgama inconcepibile: *the Good Life for Man*.

V. RESPONSABILITÀ E OBBLIGO MORALE.

1. La critica alla nozione *filosofica* di obbligo morale in Hart ed in Feinberg.

2. Gli obblighi e la morale di un gruppo sociale.

3. Bernard Williams ed il « sistema della morale. »

4. L'obbligo e la costrizione.

VI. UNA TEORIA CONTRATTUALISTA DELLA RESPONSABILITÀ.

1. Contrattualismo e giudizi di responsabilità.

2. Concetti fondamentali del contrattualismo di Scanlon.

3. Patologie psichiche ed esenzioni dalla responsabilità.

4. L'etica del biasimo.

5. L'adeguata opportunità di scegliere e la giustificazione della punizione.

6. L'adeguata opportunità di scegliere e l'esigenza ragionevole.

7. La costrizione come difesa dal biasimo.

VII. CONCLUSIONE.

I. INTRODUZIONE

1. L'Argomento della Conseguenza.

L'argomento della conseguenza (*Consequence Argument*) è stato concepito per provare l'incompatibilità della libertà umana con il determinismo: in virtù della sua chiarezza questo ragionamento viene oramai generalmente adottato come punto di partenza delle discussioni « analitiche » sul problema del libero arbitrio. Qui di seguito prenderò in considerazione la versione che ne è stata data da Peter van Inwagen, nel suo *Essay on Free Will*.¹

L'argomento della conseguenza richiede in primo luogo una definizione della tesi del *determinismo scientifico universale*:

Siano t_0 un istante qualsiasi della storia dell'universo, t_1 un istante qualsiasi successivo a t_0 , P_0 la proposizione che esprime lo stato fisico dell'universo al tempo t_0 , P_1 la proposizione che esprime lo stato fisico dell'universo al tempo t_1 ed L l'insieme delle leggi scientifiche. Secondo il determinismo scientifico la congiunzione di P_0 ed L implica la verità di P_1 .

In altre parole, il determinismo è la tesi per cui, per un qualsiasi istante di tempo, una descrizione completa dei fatti che accadono in questo istante, insieme ad una completa descrizione delle leggi di natura, implica ogni verità riguardo ciò che accadrà dopo tale istante. Vi possono essere molti scenari futuri « concepibili, » « immaginabili, » oppure « coerentemente descrivibili: » ma, se il determinismo è vero, un solo futuro risulta essere *fisicamente* possibile. Si tratta ora di mettere in relazione questa tesi determinista con la libertà delle persone.

Il modo più semplice ed intuitivo per definire la condizione di una persona *libera* consiste nel notare che quest'ultima ha la capacità o il potere di scegliere quali azioni compiere, avendo a sua disposizione una serie di *possibilità alternative*. Le azioni umane sono eventi di un qualche tipo: è indiscutibile almeno che esse consistano in movimenti del corpo (anche se, ovviamente, non ogni movimento del corpo merita di essere considerato un'azione; si pensi ai *tic* o agli spasmi). Questi movimenti sono quindi descrivibili mediante proposizioni, e la capacità di agire può essere così inquadrata come la capacità di rendere vere o false tali proposizioni.

¹ Van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

La versione dell'Argomento della Conseguenza che voglio considerare ora impiega un operatore modale, designato come N , che si può applicare a tutte le proposizioni dotate di valore di verità, il quale fissa l'idea dell'impossibilità di scegliere se un evento accada o meno, definita come l'incapacità di rendere falsa la proposizione che lo descrive. Così l'abbreviazione « $Nst(p)$ » sta per: « p è vera e l'individuo s nell'istante di tempo t non ha la facoltà di falsificare p . »

Mediante l'operatore N viene stabilito il seguente *Principio di Trasferimento della Mancanza di Potere di Scelta*, che è la prima delle tre premesse dell'Argomento della Conseguenza:

1) Se $Nst(p)$, e

2) $Nst(p \rightarrow q)$, allora:

3) $Nst(q)$

Questo principio afferma che se l'individuo s non ha potere di scelta su p (1), e se s non ha potere di scelta sul fatto che p implica q (2), allora s non ha potere di scelta su q (3). L'argomento della conseguenza si basa su altre due premesse: il *Principio dell'Inalterabilità del Passato* ed il *Principio dell'Inalterabilità delle Leggi di Natura*.

Il *Principio dell'Inalterabilità del Passato* esprime l'idea (che si può considerare « di senso comune ») per cui il passato è immutabile e quindi al di fuori del nostro controllo. Nessuno può agire in modo da far sì che qualsiasi fatto passato cessi di essere un fatto. Sia P_0 una proposizione vera che descrive l'accadere di un fatto in un qualsiasi istante di tempo t_0 , precedente a t_1 : allora, poiché il passato è immutabile, si ha $Nst_1(P_0)$.

Il *Principio dell'Inalterabilità delle Leggi di Natura* afferma che nessuno può cambiare le leggi di natura. Se una proposizione è una legge di natura o meno è un fatto completamente indipendente dalle scoperte degli scienziati in materia. Nessuno può dunque far sì che certe proposizioni non siano delle leggi di natura, se esse lo sono effettivamente: $N(L)$.

Per esporre l'argomento occorre infine considerare un'azione A , compiuta da un individuo s in t_1 . Sia P_0 la proposizione che descrive lo stato del mondo in t_0 , un qualsiasi istante precedente a t_1 .

Se il determinismo è vero abbiamo che la descrizione dello stato del mondo P_0 , congiuntamente alle leggi di natura, implica che s esegua l'azione A in t_1 :

1) $(P0 \ \& \ L) \rightarrow AstI$

Quindi, dato il *Principio dell'inalterabilità del passato*:

2) $NstI(P0)$

E dato anche il *Principio dell'inalterabilità delle leggi di natura*:

3) $N(L)$

Segue che:

3) $NstI((P0 \ \& \ L) \rightarrow AstI)$

Dunque infine, secondo il *Principio del Trasferimento della Mancanza di Potere di Scelta* si ha che:

4) $NstI(AstI)$

In altre parole, se l'individuo s in tI non ha potere di scelta su $P0$ e su L , esso non ha potere di scelta sul fatto che $(P0 \ \& \ L)$ implichi A , e dunque s non ha potere di scegliere se eseguire o meno l'azione A in tI .

Data la verità del determinismo, l'argomento è valido assumendo che $P0$ descriva lo stato del mondo in un qualsiasi istante precedente a quello in cui si svolge l'azione A ; si può dunque assumere che $P0$ descriva lo stato del mondo ad un tempo remoto, prima che il genere umano comparisse sulla terra. Così appare chiaramente che né l'individuo s né *nessun'altro* ha o *ha mai avuto* la facoltà di scegliere quali azioni compiere. Ecco un'esposizione succinta dell'Argomento della Conseguenza:

Se il determinismo è vero, le nostre azioni sono le conseguenze delle leggi di natura e di eventi appartenenti ad un remoto passato. Ma gli eventi che sono accaduti prima della nostra nascita non sono in nostro potere, e neanche le leggi di natura sono in nostro potere. Ne segue che le conseguenze delle leggi e degli eventi passati (*le nostre azioni*) non sono in nostro potere.

2. Determinismo e responsabilità morale.

L'argomento della conseguenza può essere impiegato per mostrare l'incompatibilità del determinismo con la *responsabilità morale*. A questo proposito van Inwagen nel suo *Essay* ricorda il principio « dovere implica potere. » Se qualcuno, ad esempio, vi accusa di aver mentito, ma voi potete convincerlo del fatto che *non potevate evitare* di mentire, allora, scrive van Inwagen, avete fatto tutto ciò che è necessario per assolvervi dalla responsabilità per questa azione.²

Una persona moralmente responsabile per le sue azioni è una persona che può meritare di essere *biasimata* o *lodata* per esse: ma il principio « dovere implica potere » riguarda solamente l'appropriatezza del biasimo. Si tenga presente che il « dovere » in questo contesto va inteso nel senso di « obbligo morale. » Possiamo così esplicitare « dovere implica potere » nella maniera seguente:

- Un individuo S è moralmente obbligato ad eseguire (o a non eseguire) l'azione A solo se S può eseguire (o non eseguire) A.

Se inoltre si ammette che:

- S è biasimevole per aver eseguito (o per non aver eseguito) A solo se S era moralmente obbligato a eseguire (o a non eseguire) A.

È possibile allora inferire un *Principio delle Possibilità Alternative per il biasimo* (PAPb):

- S è biasimevole per aver eseguito (o per non aver eseguito) A solo se S poteva evitare di eseguire (o poteva eseguire) A.

Siccome la tesi determinista afferma che nessuna persona ha mai potuto o mai potrà agire diversamente da come di fatto agisce, la verità di questa tesi sembra implicare che nessuno ha mai infranto un obbligo morale, e che dunque nessuno merita di essere biasimato per questo motivo. Un requisito più generale sulla responsabilità morale è posto invece dal Principio

² Van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, p. 161.

delle Possibilità Alternative (*Principle of Alternative Possibilities*), il quale riguarda sia il biasimo che la lode:

PAP: Una persona è moralmente responsabile per una sua azione solo se avrebbe potuto agire diversamente da come ha fatto.

L'argomento della conseguenza unito a PAP forma così un *Argomento Indiretto* contro la compatibilità di determinismo e responsabilità morale: le persone non sono responsabili se il determinismo è vero, perché quest'ultimo esclude una *condizione necessaria* della responsabilità morale, la disponibilità di possibilità alternative di azione.

D'altra parte la struttura dell'Argomento della Conseguenza può anche essere impiegata per confutare *direttamente* la compatibilità di determinismo e responsabilità morale, senza tirare in causa le possibilità alternative d'azione. Infatti è stato ancora van Inwagen ad ideare un *Argomento Diretto*, che viene formulato definendo l'operatore modale NR.³ La dicitura « NR(*p*) » significa: « *p* è vera e nessuno è o è mai stato anche solo in parte responsabile del fatto che *p*. » Dunque, ora possiamo ottenere il *Principio di Trasferimento della Mancanza di Responsabilità*: se nessuno è responsabile del fatto che *p*, e se nessuno è responsabile del fatto che *p* implica *q*, allora nessuno è responsabile del fatto che *q*. Al fine di mostrare la validità di questo principio van Inwagen ne propone delle applicazioni, come ad esempio la seguente:

1. NR (John è stato morso da un cobra il giorno del suo trentesimo compleanno)
2. NR (John è stato morso da un cobra il giorno del suo trentesimo compleanno → John è morto il giorno del suo trentesimo compleanno)
3. Allora si ha che NR (John è morto il giorno del suo trentesimo compleanno).

Mediante il *Principio di Trasferimento della Mancanza di Responsabilità* sembra dunque possibile inferire direttamente dalla verità del determinismo alla negazione della responsabilità morale, senza passare per la nozione di controllo o di potere di scelta:

³ Vedi van Inwagen, Peter, « The Incompatibility of Responsibility and Determinism », in *Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, Vol. 2: *Action and Responsibility*, ed. by Michael Bradie and Miles Brand, Bowling Green State University Press, Bowling Green 1980, pp. 30-37. Vedi anche van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, pp. 182-188.

Se il determinismo è vero, le nostre azioni sono le conseguenze delle leggi di natura e di eventi appartenenti ad un remoto passato. Ma nessuno è anche solo in parte responsabile degli eventi che sono accaduti prima della comparsa del genere umano, e neanche delle leggi di natura. Ne segue che nessuno è anche solo in parte responsabile delle conseguenze delle leggi e degli eventi passati (*le azioni umane*).

A queste due varianti, l'*Argomento Indiretto* e l'*Argomento Diretto*, possono utilmente ricondursi due tipi fondamentalmente differenti di teorie incompatibiliste sulla responsabilità morale: il *leeway incompatibilism*, che fa leva sul principio delle possibilità alternative (il *leeway* in questione è lo « spazio di manovra » di cui saremmo privati dal determinismo) ed il *source incompatibilism*.

La teoria del filosofo Robert Kane costituisce un esempio di *source incompatibilism*, in quanto egli pone il seguente requisito della responsabilità morale:

Per ogni X ed Y (dove X ed Y stanno per occorrenze di eventi o stati), se l'agente è personalmente responsabile di X, e se Y è un *arché* (vale a dire una causa sufficiente, un fondamento od una spiegazione) di X, allora l'agente deve anche essere personalmente responsabile di Y.⁴

Si può facilmente constatare che la prospettiva di Kane è riconducibile all'*Argomento Diretto*, il quale infatti presuppone che un agente è responsabile di una sua azione o decisione se e solo se è anche responsabile di ogni causa sufficiente di queste ultime. Ciò che rende una persona responsabile viene qui fatto dipendere dalla *sorgente* da cui derivano le sue azioni o decisioni, oppure, detto altrimenti, dalla loro *storia causale* – per questo il *source incompatibilism* viene anche chiamato *causal history incompatibilism*.

Poiché la nostra trattazione è incentrata sulla responsabilità, essa si occupa di un problema decisamente più ristretto di quello posto dalla compatibilità di *libero arbitrio* e causalità naturale. Anzi, si potrebbe meglio dire che il tema del libero arbitrio racchiude in sé una *molteplicità* di problemi, poiché esso sembra costituire una condizione necessaria per una varietà di aspetti o caratteristiche proprie alla vita umana, che paiono importanti per noi e che dunque corrispondono a svariati motivi per desiderare di essere liberi.

⁴ Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, Cap. 3, Sez. 2.

Robert Kane fornisce il seguente elenco – che forniamo qui a funzione indicativa - di queste caratteristiche o condizioni desiderabili: 1) una genuina *capacità creativa*; 2) l'*autonomia*, intesa come la facoltà di essere l'origine dei propri scopi; 3) il *merito* per le proprie opere e per i propri successi; 4) la *responsabilità morale* in un senso ultimo; 5) l'essere dei destinatari appropriati di quegli atteggiamenti reattivi che sono l'*ammirazione*, la *gratitudine*, il *risentimento* e l'*indignazione*; 6) la *dignità personale*; 7) la propria *unicità individuale*; 8) la *speranza nella vita*, la quale richiede un futuro aperto; 9) un *amore* ed un'*amicizia* autentici, perché liberamente dati; 10) la possibilità di affermare in maniera fondata che uno agisce *in accordo al proprio libero volere (of one's own free will)*.⁵

Rimanga dunque inteso che nel seguito, quando si farà riferimento a posizioni *incompatibiliste*, si deve intendere questo *solo* in relazione alla responsabilità morale.

3. Responsabilità morale e causazione fisica delle scelte.

All'inizio del terzo capitolo della sua *Etica Nicomachea* Aristotele individua due fattori che annullano la responsabilità per le azioni: la *forza* e l'*ignoranza*, le quali rendono il comportamento delle persone *involontario*.⁶ Così, un individuo non sarà giudicato responsabile se non sapeva ciò che stava facendo: questo significa, ad esempio, che egli ignorava certe caratteristiche della situazione (le quali rendevano impropria la sua azione), oppure che egli non prevedeva come dalla sua condotta sarebbero derivate certe conseguenze nefaste.

Sembra che il determinismo possa porre problema per quanto riguarda l'altra condizione della responsabilità, che verte sul *controllo* delle proprie azioni. Ma fin da subito appare ovvio che la determinazione delle scelte e delle azioni non coincide con una *costrizione*: le leggi naturali non ci costringono a scegliere in un certo modo, come quando siamo minacciati da un ladro che ci intima: « O la borsa o la vita! »

Inoltre, su questa linea è possibile contestare anche la validità dell'*Argomento Diretto* di van Inwagen. Anche se si ammette che siamo determinati ad agire da fattori di cui non siamo responsabili, rimane pur vero che sono sempre *le nostre scelte* a causare le nostre azioni, ed è la sussistenza di questo nesso causale, si può così sostenere, che ci rende responsabili di ciò

⁵ Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Cap. 6, Sez. 1.

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro III, traduzione e cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999; vedi p. 77.

che facciamo. Questo punto può venire esposto evidenziando la differenza che vi è tra determinismo e fatalismo: per quest'ultimo, un certo evento è destinato ad accadere, indipendentemente da qualsiasi scelta le persone effettuino o da qualsiasi sforzo si faccia per evitarlo. Ammettendo che il nostro è un universo deterministico, ciò non toglie niente al fatto che le nostre scelte hanno un valore *contributivo*: senza il contributo delle nostre decisioni certi risultati non si verificherebbero. Ciò significa, in primo luogo, che in un mondo deterministico resta razionale preoccuparsi di scegliere al meglio, per evitare l'accadere di eventi futuri che si vogliono evitare. Infatti, le persone conservano la capacità di *fare la differenza* riguardo certi eventi che sono le conseguenze delle loro scelte. Inoltre, si può così sostenere, poiché le persone conservano questa capacità di fare la differenza, esse sono da considerarsi responsabili di ciò che fanno. Tuttavia, a questa tesi si può ribattere affermando che per fondare la responsabilità morale il valore *contributivo* delle decisioni non è abbastanza: occorre invece che le scelte umane abbiano un valore *originativo*, vale a dire che le persone siano l'origine ultima delle loro azioni.

Questa prospettiva incompatibilista può venire supportata dai cosiddetti « esempi di manipolazione » (*manipulation cases*), che Kane denota come casi di *controllo non costrittivo*. Si tratta di immaginare una manipolazione effettuata tramite condizionamento o qualche altra tecnica, capace di far sì che una persona scelga in un certo modo, essendo d'altra parte ignara dell'influenza esterna che essa sta subendo. Esempi del genere possono assumere la forma di storielle di *science-fiction*: l'impianto di *chip* nel cervello, la programmazione genetica, etc.

Uno degli autori che fa più leva su questi *manipulation cases* è Derk Pereboom: quest'ultimo ci chiede di tenere presente il principio *morale* per cui « casi simili vanno trattati in maniera simile. » Sia una persona manipolata in maniera non costrittiva, sia una persona che sceglie in ambiente deterministico non esercitano nessun controllo sulle cause sufficienti del proprio comportamento. Così, secondo Pereboom, per una stessa ragione essi sono entrambi privati della responsabilità.

Bisogna fare due osservazioni a proposito della supposta validità di un simile ragionamento. Innanzitutto, perché il paragone possa funzionare, bisogna che il controllo esercitato dal manipolatore sia veramente *non-costrittivo*: la decisione rilevante – che ha un significato morale e che è prodotta dal manipolatore – deve essere comunque *attribuibile* al soggetto manipolato. Se fosse un elemento *estraneo* all'interno della sua vita deliberativa o della sua psicologia, l'esempio di manipolazione rientrerebbe in una casistica di difese dalla responsabilità ben nota: può trattarsi di deliri temporanei o di altre condizioni patologiche che

estraniano una persona dai suoi atti. Ovviamente in questa variante imperfetta l'esempio di manipolazione presenta una differenza enorme rispetto alla situazione degli agenti determinati (da cause naturali): a questi ultimi si possono attribuire le scelte di cui sono responsabili, perché queste scelte discendono da deliberazioni e processi cognitivi integrati nel complesso del loro carattere e della loro storia personale.

Tuttavia, l'esempio di manipolazione può essere raffinato fino a riprodurre la conformazione di un agente *semplicemente determinato* da cause naturali – eccetto per la presenza del manipolatore. Si può immaginare dunque la programmazione del carattere di una persona, in virtù della quale essa, nelle situazioni di scelta, privilegia certe motivazioni – ad esempio l'interesse personale – rispetto ad altre – il senso del dovere o l'onestà. Inoltre, se si immagina che questa programmazione ha avuto luogo prima della sua nascita, non vi sarà più, ad esempio, un *vero* Pietro da contrapporre ad un Pietro conformato psicologicamente dai manipolatori. A quanto pare, dunque, Pietro non controlla le origini del proprio comportamento, e tuttavia questo comportamento è veramente *il suo proprio*: in maniera del tutto simile, sostiene l'incompatibilista, a ciò che accade ad un agente determinato.

Ma l'argomento della manipolazione deve affrontare un'obiezione più fondamentale di quella appena esposta. L'incompatibilista deve *dimostrare* qual'è il *tratto rilevante* che rende simili, dal punto di vista morale, la manipolazione e la determinazione. Egli ovviamente sosterrà che questa caratteristica moralmente significativa consiste nella mancanza di controllo sulle origini delle proprie scelte. Si potrebbe obiettare che si tratta invece della presenza di manipolatori « dietro le quinte. »

Daniel Dennett ha sostenuto che gli esempi di manipolazione costituiscono delle « *intuition pump*, » cioè delle *pompe di intuizioni*: si tratta di un esperimento mentale che ha un effetto fuorviante, perché fa apparire Madre Natura nei panni di una manipolatrice nefasta. Per rispondere ad una simile critica, l'incompatibilista può far leva su casi di manipolazione *impersonale*. Derk Pereboom, ad esempio, sostituisce agli scienziati programmatori o manipolatori una « *spontaneously generated machine*, » dalla quale provengono gli impulsi destinati a forgiare la personalità e le scelte di una persona: anche stavolta, bisogna immaginare che l'individuo sia collegato a questa macchina fin dalla nascita.⁷

⁷ Pereboom, Derk, *Free Will, Agency and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford 2014: vedi cap. 4, A Manipulation Argument against Compatibilism; il dispositivo di cui parla Pereboom non è stato costruito da nessuno, è privo di un « intelligent designer. »

A questo punto occorre prendere una pausa dal considerare queste argomentazioni incompatibiliste, per pensare ad uno scenario alternativo, cioè la falsità del determinismo scientifico universale. Se il nostro universo è indeterministico, ciò significa che alcuni eventi non sono la conseguenza necessaria delle leggi di natura e degli altri eventi precedenti. Il filosofo che considera la verità della tesi indeterminista come condizione della responsabilità ritiene che questi eventi possano appunto essere le scelte delle persone. Nelle parole di Robert Kane, *occorre che la volontà degli agenti sia indeterminata*. Kane distingue tre sensi nei quali si può usare il termine « volontà: » 1) per designare ciò che desidero o preferisco fare – ed in questo caso abbiamo a che vedere con la volontà *desiderativa* o appetitiva; 2) per designare ciò che scelgo, decido o intendo fare – ed abbiamo la volontà *razionale*; 3) infine, per indicare ciò che cerco di fare, oppure ciò che mi sto sforzando di fare – ed ecco la cosiddetta volontà *conativa* (*striving will*.)

In che modo un evento naturale indeterminato può coincidere con la volontà di una persona, rendendola libera? Kane scrive: « Wants, desires, preferences, and other expressions desiderative will are among the *inputs* to practical reasoning – they function as reasons or motives for choice or action. By contrast, choices, decisions, and intentions, the expressions of rational will, are the *outputs* of practical reasoning, its products. If there is indeterminacy in free will, on my view, it must come somewhere between the input and the output – between desiderative and rational will. (This is what was meant by saying that the indeterminacy required by libertarian freedom is “in the will” of the agent.) »⁸

L'indeterminazione, si potrebbe dire, deve intervenire al momento e nel luogo opportuno, cioè tra gli *inputs* e gli *outputs* del ragionamento pratico. Daniel Dennett commenta questa teoria di Kane in maniera abbastanza ironica, ma avanzando un'argomentazione a mio parere efficace. Supponete, scrive Dennett, che il vostro neurone « indeterministico » muoia, lasciandovi così nell'impossibilità di effettuare delle scelte libere. A questo inconveniente pare ci sia una soluzione: la parte danneggiata del vostro cervello può essere sostituita con una *protesi* che reintroduca l'indeterminismo nei vostri processi deliberativi.

Per ottenere un'autentica indeterminazione, aggiunge Dennett, bisogna appoggiarsi a processi particolari: ad esempio, misurando con un contatore Geiger il decadimento di alcuni frammenti di sostanze radioattive. Siccome non è salutare tenere queste sostanze vicino a sé, il processo di decadimento può avvenire al sicuro in un laboratorio, ed i risultati poi verranno trasmessi al vostro cervello nel momento e nel luogo opportuno. Oppure – e qui Dennett

⁸ Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Cap. 2, Sez. 5.

rincarare la dose – ci si potrebbe appoggiare alle fluttuazioni proprie ai segnali luminosi provenienti da una stella lontana: queste fluttuazioni, infatti, costituiscono un’altro esempio di evento naturale genuinamente indeterminato.

Il risultato dell’impianto di questa protesi non assomiglia molto ad una scelta libera: come nel caso del determinismo, le cause del comportamento sembrano trovarsi all’*esterno* del soggetto, e quest’ultimo non esercita su di esse alcun controllo. Si potrà osservare che un simile esperimento mentale altera il luogo « naturale » dell’indeterminazione che rende libere le persone. Eppure, la verità della tesi *indeterminista* svolge lo stesso ruolo sia nel caso della protesi, sia nel caso in cui l’agente abbia conservato la sua indeterminazione naturale dentro il cranio. Infatti, dal punto di vista fisico, un evento, in quanto *indeterminato*, è uguale ad ogni altro evento indeterminato. Inoltre, nel caso della protesi, come in quello dell’indeterminazione naturale, l’indeterminismo interviene tra l’*input* e l’*output* del ragionamento pratico. Così, si può dire infine che sia l’indeterminismo sia il determinismo privano gli agenti del controllo sulle origini delle proprie azioni.

Si è sostenuto che l’indeterminismo farebbe dipendere le scelte umane dal *caso*; nel senso che priverebbe le persone del controllo che esse esercitano sulle loro azioni. Se le scelte umane fossero indeterminate, non ci sarebbe più alcuna connessione tra di esse e la psicologia della persona: l’ipotesi di un’indeterminazione delle decisioni sarebbe dunque da scartare come un’assurdità, poiché non potremmo riconoscere alcuna coerenza nel comportamento delle persone; sarebbe impossibile spiegare questo comportamento in base alle ragioni per agire assunte come tali dal soggetto.

Questo modo di considerare la questione non è corretto: Robert Kane dedica molto spazio alla critica di questa idea. Quello di Kane è uno dei modelli possibili di scelta indeterministica: per costruirne uno basta che le credenze ed i desideri (o gli altri elementi rilevanti della vita psichica) che entrano in gioco nella deliberazione siano attribuibili al soggetto, e che lo siano anche i risultati della scelta, cioè le azioni corrispondenti. Questa configurazione garantisce dei criteri per stabilire quando un comportamento è sotto il controllo di una persona, nel senso per cui esso deriva dal suo « Io, » e gli è dunque pienamente attribuibile.

D’altra parte, resta vero che le scelte, intese secondo simili modelli indeterministici, sono prodotte dalla sorte: come nel caso del determinismo, l’agente non controlla l’*origine ultima* delle sue scelte. L’esempio della protesi di Dennett può essere considerato come un caso di manipolazione impersonale, perfettamente analogo a quello della *spontaneously generated machine* di Pereboom.

Così, nel considerare sia la compatibilità del determinismo sia quella dell'indeterminismo con la responsabilità morale ci si scontra inevitabilmente con il problema della *sorte morale*. Le azioni e le intenzioni di una persona vanno a costituire il suo *statuto morale*, il suo essere meritevole di lode o di biasimo. Se le nostre scelte sono indeterminate, il nostro *statuto morale* è frutto della sorte: e questo pare proprio essere il caso anche per quanto riguarda il determinismo.

Daniel Dennett sottolinea che non vi è differenza tra una lotteria nella quale il biglietto vincente è stato estratto *prima* della vendita, quando non era ancora nelle mani del vincitore, oppure una lotteria nella quale il biglietto vincente è stato sorteggiato *dopo*. Ovviamente, di solito le lotterie prevedono il sorteggio pubblico dopo la vendita per evitare raggiri. Ma se supponiamo una completa onestà da parte degli organizzatori, la differenza per chi compra i biglietti è nulla: tutti hanno un'uguale probabilità di vincere o di perdere. Così Dennett: « If our world is determined, all our lottery tickets were drawn at once, eons ago, put in an envelope for us, and doled out as we needed them through life. »⁹

Prima di dedicare qualche accenno al problema della sorte morale – dal quale la questione della causazione fisica delle scelte va comunque distinta - occorre valutare un'ultima opzione teorica: quella per cui le persone sono responsabili perché sono cause di se stesse. William Rowe delinea le seguenti tre condizioni perché una persona (S) sia la *causa agenziale* di un evento (*e*):¹⁰

- 1) S è una *sostanza* che ha il potere di provocare *e*;
- 2) S esercita il suo potere di provocare *e*;
- 3) S ha il potere di astenersi dal provocare *e*.

Queste tre condizioni definiscono la causa agenziale come una *sostanza attiva* che non ha altre cause se non se stessa: infatti essa può sempre astenersi dal causare altri eventi, indipendentemente dalle circostanze in cui si trova ad operare. Questa teoria della scelta umana riproduce la concezione classica per cui Dio è un *ens causa sui*, una causa di se stesso. Molti interpreti sostengono che tale dottrina è oscura, e che non può venire concepita senza contraddizione: si tratta di una specie di *monstrum* concettuale, che cozza con il nostro concetto ordinario – ed anche con il nostro concetto fisico-naturalistico – di causalità.

⁹ Dennett, Daniel C., *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press and Oxford University Press, Cambridge (Ma.) 1984; p. 121.

¹⁰ Rowe, Williams, « Alternate possibilities and Reid's Theory of Agent-Causation », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, Ashgate, 2003, Chapter 12, p. 222.

Non è chiaro se la teoria dell'*agent causation* ponga o meno dei problemi *concettuali* insormontabili: d'altra parte, solo essa sembra riuscire a garantire la condizione che molti filosofi pongono alla base della responsabilità morale, cioè il fatto che le scelte umane abbiano non solo un valore contributivo, ma anche un *valore originativo* autentico. Tuttavia, non è necessario analizzare nel dettaglio il concetto di *ens causa sui* per notare che le persone umane, se fossero tali, costituirebbero un'eccezione clamorosa rispetto al resto dell'universo fisico. Le dottrine dell'*agent causation* costituiscono un punto di riferimento importante, perché fissano un particolare modo di intendere la condizione del controllo che dovrebbe stare alla base della responsabilità: però esse non sembrano poter fornire una soluzione reale al problema, bensì solo una soluzione *ad hoc*.

4. Il problema della sorte morale.

Thomas Nagel a proposito della sorte morale ha scritto: « Senza essere in grado di spiegare esattamente il perché, noi sentiamo che l'appropriatezza di una valutazione morale è facilmente indebolita dalla scoperta che l'atto o l'attributo, che sia buono o cattivo, non è sotto il controllo della persona. Mentre altre valutazioni rimangono in piedi, questa soltanto sembra perdere terreno. Una chiara assenza di controllo, quindi, prodotta dal movimento involontario, dalla forza fisica, o da ignoranza delle circostanze, scusa ciò che è fatto dal punto di vista del giudizio morale. Ma quello che facciamo dipende, in molti più modi che non questi, da ciò che non è sotto il nostro controllo [...] »¹¹

Nel problema della sorte morale entra in gioco, innanzitutto, il requisito del controllo o del potere di scelta, che sembra applicarsi come condizione della responsabilità nell'ambito dei nostri *giudizi ordinari* in materia. Tuttavia, ad un esame più attento, sembra che la condizione del controllo non sia soddisfatta in una vasta gamma di casi, nei quali però, ordinariamente, affermiamo che una persona è responsabile: « Se la condizione del controllo è applicata coerentemente, minaccia di intaccare molte delle valutazioni morali che troviamo naturale esprimere. »¹²

Thomas Nagel individua quattro tipi di sorte morale:

¹¹ Nagel, Thomas, « Sorte morale, » pp. 30-43, in : *Questioni mortali*, ed. it. a cura di Salvatore Veca, il Saggiatore, Milano 1979; vedi p. 31.

¹² Nagel, Thomas, « Sorte morale, » p. 32.

1) la *sorte morale nelle conseguenze (moral outcome luck)*: c'è una differenza moralmente significativa, osserva Nagel, tra la guida imprudente e l'omicidio. Tuttavia, questa differenza è dovuta alla sorte, cioè alla presenza di un malcapitato pedone sulla traiettoria del guidatore spericolato. Se quest'ultimo non investe nessuno, lo si potrà rimproverare solo per la sua imprudenza; altrimenti, sarà considerato responsabile della morte di una persona. La *colpa* dell'individuo varia tantissimo nei due casi: eppure, questa differenza nel suo statuto morale sembra dipendere dalla sorte;

2) la *sorte morale costitutiva*: le persone sono biasimate o lodate per il loro carattere, perché quest'ultimo definisce che tipo di persone sono, da un punto di vista morale. Nagel fa l'esempio della presunzione, che si manifesta « in chi non può fare a meno di soffermarsi con segreta soddisfazione sulla superiorità dei suoi risultati, talenti, bellezza, intelligenza, o virtù.»¹³ La presunzione, così come l'arroganza o la tendenza all'invidia, è una caratteristica biasimevole: eppure il fatto che una persona sia così, nella stragrande maggioranza dei casi, si spiega in base alla sua educazione, alla sua storia personale, a tutto un insieme di fattori che essa non ha avuto l'opportunità di scegliere;

3) la *sorte morale nelle circostanze*: Nagel fa il seguente esempio: « Qualcuno che era funzionario in un campo di concentramento, avrebbe potuto condurre una vita quieta ed inoffensiva se i nazisti non fossero mai andati al potere in Germania. E qualcuno che ha vissuto una vita quieta ed inoffensiva in Argentina avrebbe potuto diventare funzionario in un campo di concentramento se non avesse lasciato la Germania nel 1930 per ragioni d'affari. »¹⁴ Questo esempio sembra riposare su di un ragionamento abbastanza eccentrico. Tuttavia, in generale, si può pensare a come certe persone si ritrovano a scegliere in circostanze difficili, in situazioni dove ad esempio sono richieste fermezza, coraggio, autocontrollo, oppure una disponibilità ad accettare rischi e sacrifici per il bene degli altri. Alcune di queste persone possono non dimostrarsi all'altezza, e dunque risultare biasimevoli. Da una parte, dunque, abbiamo un giudizio su quello che esse *dovevano* fare – e che non si sono dimostrati capaci di fare: tuttavia questo stesso giudizio sembra ingiusto, dal momento in cui molte altre persone si ritrovano prive di simili colpe solo perché il caso ha voluto che non si trovassero in certi frangenti;

4) la *sorte morale nelle cause antecedenti*: con questo punto ritorniamo al problema della causazione fisica delle scelte; se le scelte umane sono indeterminate, il merito e la colpa

¹³ Nagel, Thomas, « Sorte morale, » p. 38.

¹⁴ Nagel, Thomas, « Sorte morale, » p. 31.

sembrano assegnate alle persone come il premio di una lotteria. Se invece il nostro universo è deterministico, come osserva Dennett, i biglietti di questa lotteria morale sono associati a noi fin dalla nascita.

Nagel insiste sul seguente *paradosso*: le conseguenze delle azioni, il carattere delle persone, ciò che di fatto gli individui fanno in certe circostanze, sono tutti « oggetti naturali » del nostro giudizio morale. Il punto però è che anche la condizione del controllo sembra un criterio « naturale » della responsabilità.

L'elenco delle varie forme di sorte morale proposto da Nagel permette di evidenziare come il problema della causazione fisica delle scelte vada distinto da quello della sorte morale: probabilmente, il primo può essere visto come una radicalizzazione del secondo; però, d'altra parte, una soluzione al problema del determinismo non garantisce una soluzione al problema della sorte morale.

Infatti, anche se le persone sono cause di se stesse, ciò non toglie che la sorte influenzi comunque il loro statuto morale, se è vero, come sostiene Nagel, che le conseguenze delle azioni, il carattere degli individui e ciò che hanno fatto in certe circostanze sono elementi moralmente significativi per i nostri giudizi.

II. RESPONSABILITÀ MORALE E POSSIBILITÀ ALTERNATIVE

1. Gli esempi *à la Frankfurt*.

Il Principio delle Possibilità Alternative sembra costituire una spiegazione *prima facie* valida per varie forme di scusanti che sollevano le persone dalla responsabilità per le loro azioni; si pensi ai casi di *coercizione* (effettuata tipicamente tramite minacce), di azione *compulsiva* (dettata da desideri patologici, irresistibili) e di *manipolazione* (come l'ipnosi): colui che vive questa specie di episodi non è responsabile, si può così sostenere, perché *non può evitare* di compiere l'azione rilevante.

Invece, secondo Harry Frankfurt, in tutti questi casi il presunto « colpevole » è scusato perché non ha agito per delle *sue* ragioni, cioè per delle ragioni che egli avrebbe adottato anche se la sua capacità d'azione non fosse stata limitata dalle circostanze.¹⁵ In altre parole, l'agente è scusato in quanto non ha agito di propria iniziativa, ma *solamente* perché costretto, oppure perché influenzato o manipolato in qualche modo. Ciò che conta, per valutare la responsabilità morale dell'agente, non sono dunque le possibilità alternative che egli ha avuto a disposizione, ma il *perché* della sua azione. Sotto questo aspetto, si tratta infatti di valutare se le ragioni per le quali egli ha agito soddisfano o meno certi *standards* morali.

Frankfurt nota che normalmente, nei casi di coercizione o azione compulsiva, le circostanze che rendono un'azione inevitabile sono *gli stessi* fattori che determinano l'esecuzione dell'azione. I controesempi al principio delle possibilità alternative noti come « esempi *à la Frankfurt* » sono casi in cui questa configurazione ordinaria è alterata: in essi le circostanze che rendono un'azione inevitabile non giocano alcun ruolo nel produrla; tale ruolo causale è lasciato all'agente stesso, che così esprime le *proprie* intenzioni nel suo comportamento, e risulta dunque accessibile ad una valutazione morale.

Ecco un esempio *à la Frankfurt*. Jones odia Smith per qualche motivo, e così progetta di ucciderlo. Un conoscente di Jones, Black, è al corrente di questo piano omicida, ed anch'egli desidera la sua attuazione: Black quindi vuole assicurarsi che Smith venga ucciso, ma intende lasciare a Jones questo compito, perché teme di poter essere scoperto. Black attende che Jones prenda la sua decisione, e non fa nulla eccetto nel caso in cui venga a sapere che Jones sta per decidere di *non* uccidere Smith. Se e solo se si presenta quest'ultima evenienza, Black

¹⁵ Frankfurt, Harry G., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23 (Dec. 4, 1969), pp. 829-839.

interviene e spinge Jones a decidere di compiere l'omicidio: Black svolge dunque il ruolo di un *attore controfattuale*.

Immaginiamo che Black sia un neurochirurgo incredibilmente capace, il quale ha fatto ricoverare Jones dietro il pretesto di un banale controllo, e che invece, a completa insaputa di quest'ultimo, gli ha installato nel cranio un dispositivo speciale che permette di prevedere la decisione che egli sta per compiere. Questo dispositivo non solo monitora le attività cerebrali di Jones, ma può anche manipolarle.

Black è così in grado di rilevare una « traccia cerebrale » che lo informa del fatto che Jones sta per decidere di uccidere Smith. Nel caso in cui questa traccia cerebrale non dovesse manifestarsi, Black attiverrebbe il congegno in modo da *causare* la decisione di uccidere Smith. Tuttavia, nell'esempio gli eventi si svolgono nel modo seguente: Jones resta fermo nella sua intenzione di partenza ed uccide Smith di sua propria volontà. Black dunque non interviene, si limita semplicemente ad osservare quello che accade.

L'argomentazione di Frankfurt necessita di porre due giudizi su questa storia: l'azione di Jones è inevitabile, e Jones ne è comunque responsabile. Date le condizioni dell'esempio, gli scenari possibili sono due: o Jones uccide Smith di sua propria iniziativa, oppure Jones uccide Smith in quanto manipolato da Black. In quest'ultimo caso Jones non è responsabile, perché la sua funzione è solo quella di fare da « burattino » per le mire di Black: ma ciò non toglie, secondo Frankfurt, che la decisione e l'azione rilevante siano inevitabili.

Il secondo giudizio invece stabilisce che Jones risulta responsabile di ciò che fa. Nel dibattito sugli esempi *à la* Frankfurt è usuale porre l'accento sulla distinzione tra la sequenza *attuale* di eventi, in cui Jones agisce indisturbato, dalla sequenza *alternativa*, nella quale interverrebbe il manipolatore. Le circostanze che rendono l'azione inevitabile svolgerebbero un ruolo attivo solo nella sequenza *alternativa*, che però non viene realizzata: esse non causano la decisione di Jones, che ne è quindi responsabile.¹⁶

La presenza di Black « dietro le quinte » non spiega dunque *perché* l'azione è stata compiuta: *se Black non fosse stato implicato nella vicenda, Jones avrebbe eseguito la stessa azione per le stesse ragioni*. L'intuizione fondamentale che vuole produrre l'esempio è dunque la seguente: i fatti *irrilevanti* al fine di spiegare perché un agente ha compiuto una certa azione sono anche *irrilevanti* per valutarne la responsabilità morale. Infatti si può notare che Jones, se volesse discolarsi, non avrebbe a disposizione la *scusa* del « non potevo fare altrimenti: »

¹⁶ Il primo ad introdurre questa distinzione è stato John Martin Fischer; vedi, ad esempio: *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Oxford Blackwell Publisher, Oxford 1994.

egli ha agito per conto proprio, e dietro ragioni o motivi moralmente sbagliati. Sono questi che spiegano la sua azione e che rendono appropriato, nel suo caso, il biasimo.

Frankfurt propone dunque di rivedere il Principio delle Possibilità Alternative, perché sembra che una persona può essere responsabile di un'azione se le circostanze che l'hanno resa inevitabile non spiegano perché essa è stata eseguita; da qui un nuovo principio generale: *una persona non è moralmente responsabile di una sua azione se l'ha compiuta solamente perché non poteva agire altrimenti.*

Quest'argomentazione ha generato una vasta letteratura, nella quale abbondano soprattutto le obiezioni e le critiche, fornite dai numerosi difensori del Principio delle Possibilità Alternative, i quali resistono all'ondata compatibilista avviata da Frankfurt. Prima di scendere nel dettaglio di questo dibattito, occorre innanzitutto affrontare un'obiezione di carattere generale, che merita di essere trattata in via preliminare, per cercare di capire *con che cosa abbiamo a che fare*, quando parliamo di « esempi à la Frankfurt. »

L'obiezione è la seguente. Gli esempi à la Frankfurt rappresentano circostanze inusuali: anche ammettendo che si possano concepire senza contraddizioni, esse sembrano altamente improbabili; sulla base di queste strane storie – che in molte versioni hanno un sapore « fantascientifico » - Frankfurt vuole mettere in discussione un principio, quello delle Possibilità Alternative, che si rivela comunque una valida guida per una grandissima porzione di casi ordinari. Da questa prospettiva sembra che gli esempi à la Frankfurt assumano l'anormalità come spiegazione della normalità, nel campo dei giudizi sulla responsabilità morale: e questo modo di procedere può colpire come evidentemente fuorviante.¹⁷

Tuttavia non è sempre vero che ogni indagine dell'anormalità è destinata a portare cattivi frutti. Nel paragrafo 350 della raccolta *Zettel Wittgenstein* scrive: « è come se i nostri concetti fossero condizionati da una impalcatura di fatti. »¹⁸ L'impalcatura di cui si parla qui è costituita da fatti di portata *estremamente generale*, il cui ruolo è destinato di solito a rimanere inosservato. I nostri concetti sono degli strumenti che servono per raggiungere certi fini;

¹⁷ Vedi per esempio O' Connor: « [...] we shouldn't overlook the obvious, that is, that Frankfurt cases are extremely contrived and (unless we are badly mistaken about the world) never instanced. Ordinary thinking about responsibility proceeds by reflecting on familiar cases. » (O' Connor, Timothy, *Persons and Causes*, Oxford University Press, New York 2000, p. 21).

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, University of California Press, Berkeley 1969; trad. italiana di Mario Trinchero: *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino 2007, par. 350.

l'efficacia di questi strumenti può dunque dipendere da certe regolarità che si presentano nelle situazioni normali di applicazione, e che rendono questa stessa applicazione possibile.

Ad esempio, nelle *Ricerche Filosofiche* si legge: « la procedura, consistente nel mettere un pezzo di formaggio sulla bilancia e nello stabilire il prezzo secondo il peso indicato dalla bilancia, perderebbe ciò che ha di essenziale, se si desse il caso che i pezzi di formaggio aumentassero di peso o diminuissero improvvisamente di volume e di peso senza alcuna causa evidente. »¹⁹

Prendo spunto da queste osservazioni per notare che lo scopo degli esempi *à la Frankfurt* può intendersi in questo modo: essi operano una variazione sulla situazione di normalità in cui impieghiamo certi concetti, al fine di far risaltare che cosa ci importa veramente nel loro uso. Frankfurt sottolinea che *normalmente*, quando un'azione è inevitabile, essa è stata causata dalle *stesse circostanze* che l'hanno resa inevitabile. Basta servirsi di un attore controfattuale, o anche di un dispositivo automatico controfattuale (*fail-safe device*), per smuovere questa « impalcatura fattuale » delle nostre valutazioni di responsabilità. E così appare che un individuo può essere biasimato per un'azione inevitabile, se egli ha agito *per conto proprio* (*on his own.*) Nella normalità invece il « non poter fare altrimenti » resta un valido motivo di scusa, perché nelle situazioni ordinarie un'azione inevitabile non costituisce *mai* una base opportuna per valutare la psicologia di chi l'ha eseguita. Sotto questo aspetto, le nostre valutazioni di responsabilità sarebbero guidate da una costante generale: l'impossibilità di agire altrimenti funziona come *criterio* della responsabilità perché è sempre associata all'assenza di *spontaneità*; ma è quest'ultima che importa, perché grazie ad essa si svela la *qualità morale* della volontà di chi agisce.

È utile notare che su questo punto l'argomentazione di Frankfurt si ricollega ad un tema compatibilista classico: già David Hume sottolineava l'importanza, per i giudizi sulla responsabilità, della spontaneità degli agenti, del fatto cioè che essi esprimano, nel comportamento, le *loro* motivazioni, vale a dire delle intenzioni e degli atteggiamenti che possano essere *attribuite* ad essi. Il compatibilismo *à la Frankfurt* riprende questa prospettiva tradizionale sulla responsabilità, situandola però in un nuovo contesto teorico. A Hume bastava affermare che la *vera* libertà è compatibile con il determinismo, perché essa non consiste in una *libertà d'indifferenza*, la quale richiederebbe che le azioni siano incausate, ma

¹⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. italiana di Mario Trinchero e Renzo Piovesan: *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 2009, par. 142.

nella *spontaneità*, la quale invece necessita solamente che le azioni abbiano certi tipi di cause – gli stati mentali dell'agente.

Il problema che si presenta a questo approccio compatibilista tradizionale è quello di lasciare inspiegato il ricorso, diffuso nelle pratiche ordinarie, alla nozione di libertà come « poter agire altrimenti. » A questo scopo la riflessione compatibilista classica ha sviluppato un'analisi *condizionale* della capacità di fare altrimenti, la quale mira a mostrare che, *in un senso particolare*, il criterio ordinario della responsabilità (la libertà come « poter agire altrimenti ») può rimanere soddisfatto anche se il determinismo è vero.

Data la verità del determinismo, nessuno può scegliere altrimenti da come di fatto sceglie; ma il comportamento che risulta da queste scelte rimane comunque *spontaneo*, nel caso in cui siano veri i seguenti enunciati condizionali, che rappresentano le condizioni di una libertà *ipotetica*: se scelgo di fare X, allora faccio X, se scelgo di fare Y, allora faccio Y.²⁰

Tra gli altri, il filosofo inglese Moore ha così sostenuto che l'enunciato

A) « L'individuo S avrebbe potuto fare altrimenti »

ha *le stesse condizioni di verità* dell'enunciato

B) « Se l'individuo S avesse deciso di fare altrimenti, egli avrebbe fatto altrimenti »²¹

L'analisi condizionale ha ricevuto molte obiezioni, che gran parte della letteratura novecentesca sul libero arbitrio concorda nel ritenere insormontabili. Basti ricordare la famosa critica effettuata da Austin, il quale fa l'esempio di un giocatore di golf, che in varie occasioni passate ha mandato la palla in buca: quindi, è perfettamente sensato affermare che questo giocatore è capace di mandare la palla in buca.²² Ma si dà il caso che ora decida di mandare la palla in buca, e che tuttavia non ci riesca, per esempio a causa del vento o di una sua momentanea distrazione. Così, mentre un enunciato della forma A (« Il giocatore avrebbe potuto mandare la palla in buca ») risulta vero, l'enunciato condizionale della forma B (« Se il giocatore avesse deciso di mandare la palla in buca, egli avrebbe mandato la palla in buca ») risulta invece falso. La capacità del giocatore di mandare la palla in buca non implica che egli

²⁰ Hume, David, *Enquiry concerning Human Understanding*, 8.23 /95.

²¹ Moore, George Edward, *Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1912, cap. 6.

²² Austin, John Langshaw, « Ifs and Cans », pp. 153-180, in *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 166.

riesca a mandarla in buca ogni volta che decide di farlo: la verità degli enunciati sul potere o sulla capacità (A) non è dunque *condizione necessaria* della verità di enunciati condizionali del tipo B.

Frankfurt ha sollevato i teorici compatibilisti dal dovere di impegolarsi nell'analisi condizionale: non è più necessario cercare di mostrare che, in un senso particolare, il quale si può definire *ipotesico*, le persone possono avere delle possibilità alternative d'azione anche in un mondo deterministico. Frankfurt sembra invece aver escogitato un modo per eliminare *alla radice* il valore delle possibilità alternative.

Infatti i suoi esempi hanno il compito di mostrare che il potere di fare altrimenti e la spontaneità dell'agente sono collegati *di fatto* (in quanto ciò che rende un'azione inevitabile normalmente spiega anche perché questa viene eseguita) ma *non necessariamente*: e quando questo collegamento viene meno appare che la disponibilità di possibilità alternative d'azione è irrilevante per valutare la responsabilità di chi agisce.

Tuttavia, molti interpreti sostengono che gli esempi *à la* Frankfurt non riescono effettivamente ad avere forza probante. Nel prossimo paragrafo considererò le obiezioni secondo le quali le circostanze anormali che dovrebbero rendere inevitabile un'azione senza concorrere in alcun modo a produrla sono irrealizzabili. Queste obiezioni si possono raggruppare utilmente sotto l'etichetta di « *obiezioni metafisiche* »; d'altra parte si possono designare come « *obiezioni morali* » i tentativi di contrastare la tesi – che gli esempi dovrebbero far apparire come vera – per cui ciò che è irrilevante al fine di spiegare perché una persona ha agito è anche irrilevante per valutare la sua responsabilità. Quest'altro gruppo principale di obiezioni verrà discusso più oltre.

2. Il dilemma degli esempi *à la* Frankfurt ed i baluginii di libertà.

David Widerker²³, Robert Kane²⁴ e Carl Ginet hanno sostenuto che gli esempi *à la* Frankfurt non sono concepibili senza contraddizione, perché l'allestimento di circostanze che rendono inevitabile un'azione senza causarla pone un *dilemma* insuperabile.

²³ Widerker, David, « Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternate Possibilities », *Philosophical Review* 104 (1995), pp. 247-61; ed inoltre: Widerker, David, « Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions », *Faith and Philosophy* 13 (1995), pp. 415-421.

²⁴ Kane, Robert, *Free Will and Values*, State University of New York Press, Albany (NY) 1985, p. 51; ed inoltre: Kane, Robert, « Responsibility, Indeterminism and Frankfurt-Style Cases: A Reply to Mele and Robb », in

Carl Ginet²⁵ delinea il sorgere di questo dilemma ricostruendo la storia di Jones, Smith e Black attorno a tre istanti di tempo salienti. Black con il suo dispositivo può far sì che Jones decida di uccidere Smith nell'istante di tempo t3. Black ha fissato ad un istante precedente, t2, il limite entro cui decidere di azionare il suo congegno: se Jones non ha ancora manifestato la sua scelta di uccidere Smith in t2, allora Black interviene. Ma, per come vanno le cose, Jones sceglie di uccidere in t1, prima di t2. A questo livello di ricostruzione, la storia non può smentire il Principio delle Possibilità Alternative: Jones è responsabile per aver deciso di uccidere Sam in t1, azione che poteva evitare di compiere, e d'altra parte non sarebbe stato responsabile di ciò che non poteva evitare, decidere di uccidere Sam in t3.

Ginet osserva che per « funzionare » gli esempi *à la Frankfurt* devono essere aggiustati in modo che l'istante in cui Jones di fatto decide di uccidere (t1) e l'istante in cui sarebbe stato spinto a farlo da Black (t3) coincidano. L'unico modo per far sì che ciò avvenga è quello di stabilire che in t0 si verifichi una *condizione causale sufficiente* (C) della decisione di Jones: questa sarà un *segno premonitore* per Black; nel caso Black rilevi C a t0 (C può essere, come già accennato, una traccia cerebrale) egli saprà che d'ora in poi Jones non può più evitare di decidere di uccidere il sindaco in t1.

Ma si è assunto che le circostanze speciali in cui l'esempio deve svolgersi *non possono causare la decisione* di Jones, anche se questa deve rimanere inevitabile. Frankfurt deve dunque fronteggiare il seguente *dilemma*: se il segno premonitore è collegato deterministicamente alla decisione, allora quest'ultima è causata dalle circostanze che la rendono inevitabile; se invece il segno non è necessariamente correlato alla decisione, allora l'attore controfattuale non può renderla inevitabile. Infatti, se Black, osservando C in t0, ha a che fare con un indicatore meramente *probabilistico* della scelta successiva, allora Jones conserverebbe delle possibilità alternative d'azione; se Black in questo caso decidesse di non azionare il congegno, egli potrebbe comunque, in seguito, assistere alla defezione di Jones.

McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Ashgate, Aldershot 2006; Chapter 5, pp. 91-105.

²⁵ Ginet, Carl, « In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I don't Find Frankfurt's Argument Convincing », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 4, pp. 75-90.

Quindi, come nota Widerker²⁶, sembra proprio che l'attore controfattuale, per privare il protagonista di possibilità alternative, debba poter prevedere con certezza il suo comportamento: ma con ciò le circostanze che rendono l'azione inevitabile si allargano a comprendere anche dei processi deterministici che la causano; e dunque non vi è più alcuna base per sostenere, come vuole Frankfurt, che esse sono irrilevanti al fine di valutare la responsabilità morale.

L'obiezione « del Dilemma » può essere anche considerata come un'accusa di *petizione di principio*: Frankfurt vuole dimostrare che il determinismo è compatibile con la responsabilità morale, ma le circostanze che consentono la sua dimostrazione presuppongono la determinazione causale della scelta in questione. Frankfurt aveva già anticipato una simile accusa di petizione di principio: in una nota al suo pionieristico articolo del 1969 egli precisa che il segno premonitore deve sì essere connesso causalmente alla decisione successiva di Jones, ma è d'altra parte ammissibile che questo segno sia a sua volta il prodotto di cause indeterministiche. In questo modo la presenza di Black è il solo fattore che rende l'azione inevitabile: senza il manipolatore Jones avrebbe a disposizione delle possibilità alternative d'azione, essendo un agente indeterminato. Così l'argomento, secondo Frankfurt, « does not beg the question about determinism. »²⁷

Tuttavia, neanche questa « correzione » può ovviare ad un altro punto debole degli esempi *à la* Frankfurt, sul quale fa leva un'altra obiezione *metafisica*: se il segno premonitore è collegato necessariamente alla decisione, sembra far parte di essa, e dunque costituisce un *baluginio di libertà (flicker of freedom)*.²⁸ Anche questo tipo di critica consiste nel mettere in dubbio la possibilità delle circostanze speciali degli esempi: all'agente, grazie a questo *flicker of freedom*, resterebbero delle possibilità alternative rilevanti. Il segno premonitore non è ancora la decisione: quest'ultima, e l'azione che l'accompagna – uccidere Smith – rimane propriamente inevitabile. Tuttavia, se si suppone (per evitare la *petitio principii*) che il segno premonitore abbia una causa indeterministica, sembra proprio che quest'ultima finisca con il

²⁶ Widerker, David, « Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 3, pp. 53-73; vedi p. 54.

²⁷ Frankfurt, Harry G., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », nota 3.

²⁸ L'espressione « flicker of freedom » è stata utilizzata per la prima volta in: Fischer, John Martin, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA and Oxford 1994, Chapter 7.

coincidere in qualche modo con la decisione: dunque, rilevando il segno, il manipolatore interviene *dopo* che Jones ha stabilito quale azione possibile realizzare.

Frankfurt ed i suoi sostenitori caratterizzano il segno premonitore in modo da minimizzare il *flicker of freedom*: se non si tratta di una traccia cerebrale, può essere altrimenti un rossore che appare sulla pelle di Jones.²⁹ Chi direbbe mai che le persone sono responsabili del loro elettroencefalogramma o delle loro eruzioni cutanee? Sotto questo aspetto, sembra che il segno premonitore *non possa contare* come una decisione.

John Martin Fischer (assieme al co-autore di molte sue opere, Mark Ravizza) ha elaborato una teoria compatibilista molto dettagliata e complessa, che si fonda interamente sugli esempi *à la Frankfurt*: sulla materia che stiamo trattando la sua posizione è singolare, in quanto non solo egli rifiuta l'obiezione dei *flickers of freedom*, ma anche quella della *petitio principii*, sostenendo che gli esempi hanno un valore dimostrativo – sebbene limitato – anche se si svolgono in ambiente deterministico.³⁰

Per quanto riguarda i baluginii di libertà, Fischer nota che le possibilità alternative, per poter contare nell'attribuzione di responsabilità, devono essere sufficientemente *robuste*, cioè devono trovarsi *tutte* sotto il controllo dell'agente. Per illustrare la nozione di robustezza di un'alternativa d'azione è utile richiamare la distinzione che Fischer stabilisce tra *regulative control* e *guidance control*.³¹ Il *regulative control* coincide con la disponibilità di possibilità alternative. Fischer fa l'esempio di un automobilista, che ad un incrocio sceglie di svoltare a sinistra. Supponiamo che lo sterzo dell'automobile sia guasto: se egli avesse scelto di svoltare a destra, ciò gli sarebbe stato impossibile, perché il volante si sarebbe bloccato. Nondimeno, poiché nella sequenza *attuale* di eventi il guidatore ha diretto effettivamente la sua vettura a sinistra, egli ha esercitato un *guidance control* sui movimenti del veicolo. D'altra parte il *regulative control* che avrebbe avuto nel caso lo sterzo sarebbe stato funzionante consiste in un *guidance control* « raddoppiato, » che egli cioè avrebbe potuto esercitare sia nella sequenza attuale sia nella sequenza alternativa. Un agente ha dunque a disposizione delle possibilità alternative robuste quando su ognuna di esse può esercitare il suo *guidance control*. Su questo punto l'opinione di Fischer è identica a quella di Robert Kane, il quale

²⁹ Fischer, John Martin, « Responsibility and Alternative Possibilities », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 2, p. 30.

³⁰ Per una esposizione succinta ma essenziale della posizione di Fischer sugli esempi vedi: Fischer, John Martin, « Recent Work on Moral Responsibility », *Ethics*, Vol. 110, No. 1 (October 1999), pp. 93-139.

³¹Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 30-32.

sottolinea che la disponibilità di possibilità alternative, per contare nell'attribuzione di responsabilità, deve andare di pari passo con la capacità di esercitare un controllo *plurale*, che possa cioè venire effettivamente esercitato su ognuna delle alternative disponibili.³²

Si potrebbe infatti dire, in modo improprio, che una persona può evitare di compiere una certa azione perché, ad esempio, vi è la possibilità casuale che egli muoia, o sia colto da malore prima di attuare i suoi piani: ma questa possibilità non ha alcuna rilevanza morale. Similmente, il segno premonitore non soddisfa il requisito della robustezza, non è qualcosa che l'agente può eseguire volontariamente: sul *flicker* il protagonista degli esempi non esercita alcun *guidance control*.³³

Inoltre, come si è detto sopra, Fischer rifiuta anche l'obiezione della *petitio principii*. Si provi ad immaginare, suggerisce Fischer, di sottrarre dall'esempio i *flickers of freedom*: si ponga che i processi deliberativi di Jones siano deterministici, e che la sua decisione di uccidere Smith sia dunque la conseguenza di eventi remoti; Black installa il suo dispositivo semplicemente perché ignora questa determinazione, ma Jones non può deviare neanche minimamente dalla sua traiettoria. L'incompatibilista obietterà che in questo modo l'esempio non vale nulla: occorre che la storia si svolga in ambiente indeterministico, così le condizioni della responsabilità dell'agente sono assicurate. Ma infine, ribatte Fischer, che cosa apporta questo cambiamento di ambientazione? Data la presenza dell'attore controfattuale, il cambiamento consiste semplicemente nell'ammettere la possibilità che appaiano dei baluginii di libertà: il passaggio all'indeterminismo sta *tutto qui*. Fischer dunque ha buon gioco nel dire che questi miseri baluginii non possono fare una differenza così importante, rendendo l'agente responsabile: sostenere che la loro introduzione comporta un tale rovesciamento significherebbe fare appello ad una sorta di « alchimia. »³⁴

Per Fischer quindi gli esempi *à la Frankfurt* sono efficaci anche se si svolgono in ambiente deterministico. Essi infatti permettono di costruire un'argomentazione « a due stadi » in favore della compatibilità di determinismo e responsabilità morale.³⁵ Si ricordi infatti che le argomentazioni incompatibiliste sulla responsabilità possono prendere le mosse da due requisiti distinti, secondo i quali una persona responsabile 1) deve avere a disposizione delle

³² Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, pp. 133-135.

³³ Fischer, John Martin, *The Metaphysics of Free Will*, pp. 131-159.

³⁴ Fischer, John Martin, « The Free Will Revolution (Continued) », in *The Journal of Ethics*, Vol. 10, N. 3 (August 2006), pp. 315-345; vedi pp. 322-323.

³⁵ L'esposizione più dettagliata dell'argomentazione « a due stadi » di Fischer si trova in: Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*, vedi specialmente l'introduzione.

possibilità alternative d'azione, oppure 2) deve essere responsabile di ogni causa sufficiente della sua azione.

Secondo l'interpretazione di Fischer, gli esempi *à la Frankfurt*, anche se deterministici, riescono comunque a confutare il *leeway incompatibilism* (1): l'argomentazione compatibilista deve poi passare ad un livello successivo, confutando il *source incompatibilism* (2) con altri mezzi. Ciò che innanzitutto gli esempi permettono di capire, è che gli eventi della sequenza alternativa non contano per valutare la responsabilità dell'agente: colui che volesse sostenere il contrario dovrebbe ammettere, in maniera controintuitiva – secondo Fischer –, la rilevanza dei *flickers of freedom*. È utile notare che quest'argomentazione di Fischer è condivisa anche da Robert Kane, il quale insiste, come si è ricordato, sull'importanza del controllo *plurale* sulle alternative d'azione. Kane d'altra parte rimane un *source incompatibilist*: quindi non ritiene che il secondo stadio della teoria di Fischer sia percorribile.³⁶ Tuttavia per Kane gli esempi *à la Frankfurt* riescono a mostrare che la disponibilità di possibilità alternative non è, di per sé, un requisito della responsabilità morale. È comunque presto per dire l'ultima parola sulla rilevanza dei *flickers*: Fischer stesso ammette di non avere a disposizione un argomento decisivo contro di essa, ma solo di poter sostenere che la loro rilevanza è *contro-intuitiva*.

Prima di ritornare definitivamente su questa *vexata quaestio* è comunque utile esplorare la via teorica che è stata aperta dagli esempi *à la Frankfurt*. Ci basterà analizzare in qualche dettaglio il compatibilismo sviluppato da Frankfurt stesso, e quindi il « semi-compatibilismo della sequenza attuale » elaborato dal già citato John Martin Fischer assieme al suo co-autore, Mark Ravizza.

3. La *Real-Self Theory* di Frankfurt.

Nell'articolo del 1971 « Freedom of the Will and the Concept of a Person » Frankfurt ha elaborato un'analisi di ciò che caratterizza l'essenza delle *persone*, le quali vanno distinte, in questo senso, rispetto alle altre creature dotate di una certa comprensione del loro ambiente circostante.³⁷ La caratteristica essenziale delle persone risiede, secondo Frankfurt, nella *struttura della volontà*. Identificare la volontà di un agente significa identificare il *desiderio*

³⁶ Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1998, Chapter I, Sec. 4.

³⁷ Frankfurt, Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.

che spinge o spingerebbe questo ad agire. Frankfurt assume dunque il desiderio come il costituente fondamentale della psicologia di un soggetto agente. Tuttavia, non tutte le creature che agiscono in vista di ottenere dei fini hanno la capacità di formare dei *desideri di secondo grado*, ed è qui che sta *in nuce* la caratteristica specifica delle persone.

Un desiderio di primo grado è semplicemente un desiderio di fare una cosa piuttosto che un'altra; un desiderio di secondo grado è invece il desiderio di avere certi desideri di primo grado piuttosto che altri. Frankfurt illustra la nozione di desiderio di secondo grado facendo l'esempio di uno psichiatra che si occupa di tossicodipendenti, il quale, per migliorare la sua conoscenza della materia, vorrebbe sperimentare cosa prova un eroinomane quando desidera – a quanto pare, in maniera irresistibile – la sostanza narcotica.

Questo esempio non è certo comune: tuttavia, forse a tutti è capitato di soddisfare dei desideri pensando che in realtà bisognava evitare di assecondarli. In questi casi le persone possono *desiderare di non avere certi desideri* (per il fumo, per i cibi zuccherati, etc.): oppure, più comunemente ancora, *desiderano di non essere motivati ad agire dai desideri che di fatto li spingono ad agire*. In quest'ultimo caso esse sperimentano delle *volizioni di secondo grado*: quando queste ultime sono efficaci viene messo in pratica l'auto-controllo riflessivo che rappresenta il marchio specifico (potremmo dire: il fardello ed assieme il privilegio) della condizione umana. Per Frankfurt vi sono però degli esseri umani che in verità sono estranei alla condizione esistenziale della loro specie biologica: Frankfurt li chiama *wantons* (crapuloni o debosciati), in quanto essi non si preoccupano minimamente di quali desideri li spingano ad agire, e per questo non meritano di essere definiti delle persone vere e proprie.

Questa teoria *gerarchica* dei desideri è stata generalmente accolta dagli interpreti come un avanzamento considerevole per le teorie compatibiliste della responsabilità morale. L'analisi condizionale del compatibilismo classico (a cui si è accennato nel par. 1) infatti portava a concepire la libertà troppo semplicisticamente, come assenza di costrizioni esteriori. Si ricordi che per il compatibilismo classico un enunciato come:

A) « L'individuo S avrebbe potuto mangiare le fragole »

ha *le stesse condizioni di verità* dell'enunciato

B) « Se l'individuo S avesse deciso di mangiare le fragole, egli avrebbe mangiato le fragole »

Tuttavia, si può supporre che S soffra di una fobia del colore rosso, e che quindi non possa nemmeno *decidere* di mangiare le fragole: dunque, in questo caso, B è vera, ma A è falsa. La gerarchia dei desideri di Frankfurt permetterebbe invece di fornire un modello compatibilista di ciò che si possono chiamare le *costrizioni interiori*: le fobie, le dipendenze, le ossessioni, le nevrosi, ed altre forme di comportamento compulsivo.

La concezione di Frankfurt è stata infatti definita una « *Real-Self Theory*: » essa contempla la possibilità per cui le azioni di una persona non esprimano il suo « Vero Io, » quando i desideri di primo grado che motivano effettivamente l'azione confliggono con i desideri di secondo grado. Questi ultimi identificano appunto ciò che un individuo vuole *veramente*, e che definiscono così la sua identità personale. Si consideri il caso di un *unwilling addict*: si tratta di un tossicomane che agisce soddisfacendo il suo desiderio (di primo grado) di assumere la droga, ma che al contempo intrattiene il desiderio (di secondo grado) di non essere mosso ad agire dalla sua dipendenza: questa persona, anche se gode di *libertà d'azione*, non fruisce d'altra parte della *libertà di volere*, perché il suo Vero Io non riesce ad esprimersi nel comportamento.

Tuttavia, il rapporto che questa concezione frankfurtiana ha con il problema della responsabilità morale è controverso. Frankfurt infatti non intendeva fornire una teoria compatibilista della responsabilità, ma piuttosto una teoria compatibilista del *libero arbitrio*: la gerarchia dei desideri, nelle intenzioni del suo autore, intende mostrare come gli esseri umani possano godere di piena libertà anche se il determinismo è vero.

Secondo Frankfurt l'accordo tra i desideri di primo e quelli di secondo grado costituisce infatti la *massima libertà* che le persone, in quanto sono creature finite, possono sperare di avere. Si noti che in questo modo la libertà viene definita indipendentemente dalla disponibilità di possibilità alternative: inoltre per Frankfurt risulta così concepibile che una persona sia determinata ad essere libera, se le cause della sua psicologia fanno sì che essa « voglia ciò che vuole volere, » oppure « agisca assecondando il desiderio che vuole avere. » Frankfurt stesso sottolinea l'aspetto disturbante di questa concezione: l'essere delle persone libere o meno dipenderebbe infatti dalla *sorte*, essendo la gerarchia dei desideri di una persona dipendente da cause che non sono sotto il suo controllo.

Frankfurt, parlando dell'accordo tra desideri di primo e di secondo grado, designa una condizione che ognuno sicuramente vorrebbe ottenere, ma non solo: si tratta forse soprattutto di una condizione che ogni individuo *dovrebbe* ottenere, al fine di realizzare, sembra, lo scopo della sua esistenza di creatura riflessiva. Il definire mediante questo *accordo con se stessi* una forma di libertà – la massima libertà che una creatura umana può ottenere – costituisce

sicuramente una tesi dotata di una verità *etica*. Tuttavia, questa dimensione del valore sembra doversi distinguere rispetto alla questione della responsabilità morale, perché piuttosto che stabilire l'opportunità o l'inopportunità del biasimo, l'accordo tra desideri di primo e secondo grado sembra delineare un ideale di realizzazione puramente individuale. D'altra parte infatti, riguardo alla questione della responsabilità morale, la concezione di Frankfurt presta facilmente il fianco a varie critiche.

Frankfurt infatti porta l'esempio di un *willing addict*: costui è mosso ad agire da un desiderio di assumere la droga che è fisiologicamente radicato come quello dell'*unwilling addict*; tuttavia, a differenza di quest'ultimo, egli è ben contento della sua condizione.³⁸ Se per qualche motivo il suo desiderio irresistibile di drogarsi dovesse attenuarsi o venire meno, egli si premurerebbe di restaurarlo, avendo un desiderio di secondo grado che non confligge con la sua dipendenza, ma che anzi l'approva e l'asseconda. Si ricordi il principio della responsabilità che Frankfurt, con i suoi esempi, ha sostituito al principio delle possibilità alternative: una persona non è responsabile delle sue azioni se le ha compiute *solamente* perché non poteva fare altrimenti. Secondo Frankfurt il *willing addict* è dunque responsabile delle sue azioni, in quanto non assume droga *solamente* perché non può agire altrimenti. Come negli esempi con attori controfattuali, Frankfurt si appoggia sul fatto che l'agente esprime le proprie motivazioni nel suo comportamento, anche se questo è inevitabile. La situazione del *willing addict* è però crucialmente differente da quella del protagonista degli esempi *à la* Frankfurt: anche se il tossicomane agisce in base a delle proprie ragioni, il suo comportamento è co-determinato – nella sequenza attuale – da un desiderio irresistibile, che egli si limita ad accettare di buon grado.

Così Don Locke, commentando il caso del *willing addict*, ha sostenuto che quest'ultimo rappresenta l'esempio di uno « schiavo felice, » che ha accettato le proprie catene.³⁹ Un sostenitore del principio delle possibilità alternative può dunque osservare che il *willing addict* può essere opportunamente considerato responsabile per la sua cattiva volontà – cioè per non tentare nemmeno di liberarsi dalla sua dipendenza – ma non per il fatto di assumere la droga. Frankfurt precisa la sua posizione in un passaggio illuminante: « It does not strike to me as objectionable to say that a prisoner may come to act more freely – that is, to perform

³⁸ Frankfurt, Harry, « Three Concepts of Free Action », in *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 47-57.

³⁹ Locke, Don, Frankfurt, Harry G., « Three Concepts of Free Action », in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 49, (1975), pp. 95-125.

more of his actions freely – through having learned the lessons of Epictetus. »⁴⁰ Frankfurt riallaccia la sua definizione di libertà come « *accordo tra desideri* » alla lezione di Epitteto, e sicuramente non è possibile sminuire la rilevanza etica di un simile contributo: tuttavia questa nozione di libertà, che si può applicare anche agli schiavi in catene, non sembra poter costituire un punto di partenza *neutro* rispetto alla questione della responsabilità morale.

Nel suo articolo del 1971 Frankfurt fa una curiosa osservazione: « [...] the relation between freedom of the will and moral responsibility has been widely misunderstood. It is not true that a person is morally responsible for what he has done only if his will was free when he did it. He may be morally responsible for having done it even though his will was not free at all. »⁴¹ Se si accetta la definizione di *libertà del volere* che Frankfurt ha dato, questa sua osservazione è chiaramente condivisibile: le persone che manifestano una *volontà debole* – che agiscono contro il loro miglior giudizio - sono responsabili, anche se il loro Vero Io non si esprime nel comportamento. Frankfurt sembra rivolgere quest'osservazione contro i sostenitori del principio delle possibilità alternative: ma in realtà essa mette in luce un problema della teoria del Vero Io. Secondo quest'ultima la mancanza di libertà del volere consiste in un conflitto tra i desideri che conducono all'azione ed i desideri di secondo grado con i quali la persona si identifica: ma sotto questa condizione di conflitto ricadono sia i casi di *debolezza di volontà*, sia i casi di *azione compulsiva*. È dunque un problema della teoria di Frankfurt quello di non saper spiegare perché i primi sono casi di responsabilità, ed i secondi no. D'altra parte, infatti, i rivali di Frankfurt hanno a disposizione una spiegazione molto semplice di questa differenza: coloro che hanno una volontà debole potrebbero agire altrimenti, coloro che invece sono vittime di compulsione no.

⁴⁰ Frankfurt, Harry, « Three Concepts of Free Action », pp. 56-57: si consideri il passaggio nel contesto: « [...] a person may be free to do what it happens that he wants to do, and do it freely, without enjoying freedom in the sense of being in a position to do whatever he might both want and be inherently able to do. It does not strike to me as objectionable to say that a prisoner may come to act more freely – that is, to perform more of his actions freely – through having learned the lessons of Epictetus. »

⁴¹ Frankfurt, Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », p. 18.

4. Il compatibilismo della sequenza attuale.

Fra le teorie compatibiliste che prendono spunto dagli esempi *à la Frankfurt* quella di John Martin Fischer e di Mark Ravizza⁴² si presenta come la più ambiziosa e la più elaborata: questo loro tentativo riposa su assunzioni significativamente differenti rispetto a quelli di una teoria del Vero Io.

Fischer e Ravizza si definiscono infatti « semi-compatibilisti: » vale a dire, essi sostengono che il determinismo non è compatibile con la libertà umana, mentre d'altra parte è compatibile con la responsabilità morale. I due autori dunque mirano a focalizzare la loro indagine su quest'ultimo tema, lasciando invece cadere ogni tentativo di ridefinire la libertà umana in maniera alternativa rispetto alla concezione del potere di scelta propria al senso comune. D'altra parte però, Fischer e Ravizza dichiarano di voler sistematizzare in una cornice compatibilista precisamente le intuizioni ordinarie sui fenomeni connessi alla responsabilità morale. Così la loro teoria intende restituire i contorni delle nostre pratiche morali, avvicinandosi quanto più possibile ad un *equilibrio riflessivo ampiamente condivisibile*.⁴³

La teoria semi-compatibilista prende le mosse dalla distinzione tra *guidance control* e *regulative control*, cui si è già accennato nella discussione sui *flickers of freedom*. Il *guidance control* è esercitato dal protagonista degli esempi *à la Frankfurt* nella *sequenza attuale*, in cui egli agisce spontaneamente, per conto proprio, vale a dire per le sue ragioni. Secondo Fischer e Ravizza il *guidance control* normalmente è associato al *regulative control*, che è la possibilità di esercitare un *guidance control* per ogni alternativa d'azione disponibile: se una persona può agire spontaneamente, essa potrà agire spontaneamente anche realizzando altre possibilità d'azione. Ma gli esempi *à la Frankfurt*, come sappiamo, alterano questa configurazione ordinaria, e dunque mostrano che è il *guidance control*, e non il *regulative control*, a costituire il requisito fondamentale della responsabilità morale.

Fischer e Ravizza dunque si propongono di analizzare le *caratteristiche della sequenza attuale* in cui il *guidance control* viene esercitato, intendendo in questo modo raggiungere l'*equilibrio riflessivo ampiamente condivisibile* che essi si propongono di ottenere sui giudizi di responsabilità. Se si considera una varietà di casi in cui le persone sono sollevate dalla responsabilità, come i casi di azione compulsiva, costrizione, manipolazione, etc., appare, secondo Fischer e Ravizza, che in essi la sequenza attuale presenta dei fattori che

⁴² Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

⁴³ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 11.

costituiscono *un ostacolo al normale svolgimento del processo deliberativo dell'individuo*. Quando un agente è ipnotizzato, manipolato o costretto, *egli non è sensibile alle ragioni* (« reasons-responsive ») *sulla base delle quali dovrebbe orientare il suo comportamento*. Un agente che non è sensibile alle ragioni è un individuo che non regola il suo comportamento in base alle ragioni per agire che coglie nell'ambiente che lo circonda.

Quando consideriamo il normale funzionamento del processo deliberativo umano, supponiamo dunque che l'agente sia sensibile alle ragioni. Così, sembra ragionevole e naturale supporre che la differenza tra gli agenti moralmente responsabili e quelli che non lo sono consiste nella sensibilità alle ragioni, e dunque nella loro capacità di fare altrimenti. *Ma negli esempi à la Frankfurt gli agenti sono moralmente responsabili pur non essendo sensibili alle ragioni*, in virtù del fatto che non possono agire altrimenti. Così gli esempi à la Frankfurt, secondo Fischer e Ravizza, ci spingono a spostare la nostra attenzione *dagli agenti ai « meccanismi deliberativi: »* nella situazione degli esempi, infatti, anche se l'agente non è sensibile alla ragione, il « meccanismo » che conduce la persona ad agire nella sequenza attuale mostra una sensibilità alle ragioni.

Fischer e Ravizza insistono col precisare che nella nozione di « meccanismo » non bisogna vedere implicata alcuna reificazione dello psichico o delle persone: con questo termine si tratta solamente di designare « the way the action come about. » Il meccanismo che conduce all'azione identifica il modo in cui essa viene eseguita, la *fisionomia* del comportamento. Il punto fondamentale della teoria di Fischer e Ravizza è che il meccanismo deliberativo, nella sequenza attuale, può essere sensibile alle ragioni, anche se l'agente non lo è.⁴⁴

La sensibilità alle ragioni (« reason-responsiveness ») ascritta ai meccanismi deliberativi è trattata dal semi-compatibilista come una proprietà modale o *disposizionale*: una corretta analisi della sensibilità alle ragioni implica infatti il riferimento a scenari alternativi o a « mondi possibili » non realizzati. Tuttavia, per la corretta predicazione di una proprietà disposizionale non è necessario che lo scenario alternativo venga effettivamente realizzato. Un esempio di proprietà disposizionale è la solubilità: un cristallo di sale resta solubile anche se *di fatto* non si scioglie, perché non viene mai posto in un liquido. Similmente, la sensibilità alle ragioni è una proprietà che si può ascrivere ai meccanismi deliberativi degli agenti anche se il determinismo è vero, e dunque le persone non possono scegliere diversamente da come di fatto avviene.⁴⁵

⁴⁴ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, pp. 34-41.

⁴⁵ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 53.

Possiamo assumere che le scelte di una persona siano la conseguenza di eventi remoti e delle leggi di natura: tuttavia, perché queste decisioni manifestino l'operare di un meccanismo sensibile alle ragioni, occorre solo stipulare che, se la persona fosse stata determinata da cause differenti, e se si fosse trovata di fronte a differenti ragioni per agire, nel suo comportamento sarebbe stato riconoscibile all'opera *lo stesso meccanismo*, ed infine essa avrebbe agito diversamente.

Per analizzare in termini disposizionali la sensibilità alle ragioni occorre infatti poter riconoscere uno *stesso* meccanismo deliberativo all'opera in situazioni diverse, così come per ascrivere la solubilità al sale occorre mantenere ferma la specie « cloruro di sodio, » al fine di assicurare la verità ad un enunciato controfattuale rilevante: « Poiché questo cristallo è cloruro di sodio, se fosse posto in acqua si scioglierebbe. »

Fischer e Ravizza ritengono però che la validità della loro teoria non richieda un criterio univoco ed assolutamente determinato per stabilire l'identità dei meccanismi. Essi infatti scrivono: « Nothing in our intuitive conception of a kind of mechanism leading to action or in our judgements about clear cases of moral responsibility requires us to say that sameness of kind of mechanism implies sameness of micro-details. »⁴⁶

Poiché il concetto di meccanismo deliberativo vuole restituire le nostre intuizioni ordinarie in materia di responsabilità morale, esso non richiede di venire precisato in misura maggiore a quanto lo siano i criteri ordinari che impieghiamo per fissare e riconoscere la *fisionomia* del comportamento umano. L'identità del meccanismo non richiede l'identità di ogni dettaglio – fino ad un micro-livello – così come due sorrisi o due case possono rappresentare lo stesso tipo di sorriso o lo stesso tipo di casa senza condividere ogni micro-dettaglio. Fischer e Ravizza dunque procedono a delineare il tipo di sensibilità alle ragioni che è condizione necessaria della responsabilità morale. I primi due candidati sono la sensibilità di tipo *forte* e la sensibilità di tipo *debole*.

La sensibilità forte è propria ad un meccanismo deliberativo quando quest'ultimo conduce ad un'azione differente in *tutti* gli scenari alternativi possibili in cui è presente una ragione per agire altrimenti. Il nesso condizionale per definire la *sensibilità debole* è invece il seguente: esiste *almeno qualche* sequenza alternativa in cui lo stesso meccanismo operante nella sequenza attuale condurrebbe ad un'azione differente, in presenza di una ragione per agire altrimenti.⁴⁷

⁴⁶ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 52.

⁴⁷ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, pp. 41-44.

Si consideri l'esempio di Jennifer, la quale deve scegliere se andare ad una partita di basket o restare a casa a terminare i compiti per il giorno dopo. Jennifer sceglie di andare alla partita, e trascura così i suoi doveri; tuttavia, se Jennifer venisse a sapere di dover pagare 100 euro per assistere alla partita, allora sceglierebbe di restare a casa. Il meccanismo di Jennifer dunque non è dotato di una sensibilità *forte*, perché in uno scenario in cui vi è una ragione per fare altrimenti (finire i compiti), essa si comporta come se questa non ci fosse; d'altra parte il suo meccanismo deliberativo è dotato invece di una sensibilità *debole*, perché esiste almeno qualche scenario in cui una ragione per fare altrimenti (pagare 100 euro) costituisce un efficace contro-incentivo.

Ecco invece l'esempio di Leonard: egli entra in una libreria e ruba un volume, nonostante sia conscio del fatto che si tratta di un'azione moralmente sbagliata, e che se venisse preso dovrebbe affrontare dei fastidi di varia natura – una disputa con il libraio, ed una probabile denuncia alle autorità. Il meccanismo deliberativo di Leonard, come quello di Jennifer, non è dunque dotato di una forte sensibilità alle ragioni. Tuttavia, in uno scenario alternativo, Leonard sa che il furto del libro condurrebbe alla sua morte (magari perché il libraio è un giustiziere senza scrupoli): in questo scenario alternativo opera lo stesso meccanismo, e Leonard effettua comunque il furto.

Mentre il caso di Jennifer rappresenta un esempio di *debolezza di volontà*, quello di Leonard può verosimilmente rappresentare un'istanza di *comportamento compulsivo*: Jennifer è responsabile delle sue azioni anche se il suo meccanismo deliberativo non è dotato di una sensibilità *forte* alle ragioni, mentre Leonard non è responsabile, perché egli è anche privo di una sensibilità *debole* alle ragioni.

Sembra dunque che la sensibilità di tipo *debole* costituisca il requisito della responsabilità morale, e che la teoria di Fischer e Ravizza sia così riuscita ad identificare, mediante questo criterio disposizionale, la differenza tra compulsione e debolezza della volontà, la quale, come si è notato nel paragrafo precedente, sfuggiva invece alla teoria del Vero Io di Frankfurt.

Tuttavia la teoria necessita ancora di un aggiustamento, motivato dalla possibilità per cui un agente debolmente sensibile alle ragioni risponda ad una ragione incomprensibile, oppure ad un complesso di ragioni incoerente. Possiamo riprendere l'esempio di Jennifer: si è già detto che essa sceglie di non finire i compiti per andare alla partita, ma che, se dovesse pagare 100 euro per assistere a quest'ultima, allora resterebbe a casa. E se decidesse comunque di andare alla partita, sapendo stavolta che dovrebbe pagare 101 euro? Sicuramente rimarremmo perplessi nell'apprendere ciò, così come se sapessimo che Jennifer deciderebbe di assistere all'incontro dovendo pagare qualsiasi cifra inferiore o superiore, ma non uguale, a 100 euro.

Penseremmo probabilmente ad una strana superstizione. Si possono anche immaginare casi in cui un meccanismo deliberativo risponde in maniera assolutamente incoerente ed incomprensibile: ad esempio, Jennifer potrebbe decidere di andare alla partita solo se dovesse pagare una cifra non inferiore a mille euro, oppure se incontrasse per la strada un uomo con una maglietta rosa. In casi del genere vi è sicuramente motivo di dubitare della responsabilità della persona, anche se essa, nel senso appena stabilito, è debolmente sensibile alle ragioni. Infatti, Jennifer reagisce almeno a qualche ragione per fare altrimenti: ma non riusciamo a capire perché, ed il controllo che essa esercita sul suo comportamento non sembra per niente del tipo adatto ad una persona responsabile.

Per integrare questa intuizione nella loro teoria Fischer e Ravizza distinguono dunque tra la *ricettività* e la *reattività* alle ragioni. La ricettività alle ragioni è la capacità di riconoscere le ragioni per agire che si presentano; la reattività invece è la capacità di tradurre il riconoscimento delle ragioni nelle scelte corrispondenti.⁴⁸ Fischer e Ravizza sostengono che la responsabilità morale richiede una *ricettività forte* ed una *reattività debole* alle ragioni: questa *asimmetria* caratterizza così l'esito finale della loro analisi, che consiste nella tesi per cui i meccanismi deliberativi degli agenti responsabili devono essere dotati di una *sensibilità moderata* alle ragioni.⁴⁹

Perché un meccanismo sia dotato di ricettività forte non occorre solamente che questo stesso meccanismo, in un'unica occasione, riconosca una ragione per fare altrimenti; occorre anche che la persona esibisca un appropriato schema di ricognizione delle ragioni. In altre parole, occorre stabilire se la persona (agendo con lo stesso meccanismo attuale) riconosca in che modo le ragioni si accordano tra di loro, capisca quando una ragione è più forte di un'altra, e comprenda come l'accettazione di una ragione sufficiente per agire implichi che anche un'altra ragione deve essere considerata sufficiente. In altre parole, perché un agente sia responsabile il suo meccanismo deliberativo deve essere *regolarmente* ricettivo alle ragioni.⁵⁰ Per questo, innanzitutto, occorre che lo schema di ricognizione delle ragioni sia comprensibile. Per stabilire questa regolarità o comprensibilità occorre gradare la forza che le ragioni hanno per l'agente, tenendo conto da una parte del suo *set* di credenze, desideri e valori, e dall'altra della percezione che l'agente ha della realtà. Infatti, uno schema coerente di ricognizione delle ragioni può appartenere ad un individuo che però vive in un suo mondo

⁴⁸ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 69.

⁴⁹ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 63.

⁵⁰ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, pp. 70-71.

privato, essendo vittima di allucinazioni od altre forme di delirio. Così, la ricettività regolare alle ragioni richiede uno schema di ricognizione delle stesse che, oltre ad essere coerente, sia minimamente ancorato nella realtà.⁵¹

Fischer e Ravizza d'altra parte sostengono che per fondare la responsabilità morale sia sufficiente una reattività alle ragioni solamente *debole*: questa tesi è fondata – secondo gli autori - sull'intuizione fondamentale per cui « la reattività è tutta d'un pezzo. »⁵² Se un meccanismo può reagire ad almeno *qualche* incentivo per fare altrimenti, allora può reagire ad *ogni* incentivo per fare altrimenti. Cruciale per questa assunzione – la reattività è tutta d'un pezzo - è il fatto che il meccanismo, nello scenario alternativo, rimanga lo stesso. Fischer e Ravizza riconoscono l'esistenza di casi in cui l'agente acquisisce maggiore forza o attenzione sulle ragioni rilevanti, ma quando ciò avviene, essi sostengono, è perché il meccanismo cambia. A questo punto però il compatibilismo della sequenza attuale incappa in un problema importante.

Uno dei critici che ha messo in luce questo problema è Gary Watson, prendendo specialmente di mira la tesi per cui « la reattività è tutta d'un pezzo. »⁵³ D'altra parte uno dei contributi più significativi di Watson al tema della responsabilità morale verte sulle nozioni di azione compulsiva e desiderio irresistibile, che egli considera segnate da un'oscurità irrimediabile.⁵⁴ Le persone affette da comportamento compulsivo sono spesso sensibili ad incentivi di varia natura, e nonostante ciò, secondo Watson, non possono essere considerate responsabili. L'agorafobico che non esce di casa per aiutare una persona in difficoltà uscirebbe se la casa fosse in fiamme: ma da ciò non segue necessariamente che egli poteva uscire di casa per aiutare la persona in difficoltà – in assenza di un incentivo adeguato. Non è dunque possibile stabilire sulla base di una pretesa « intuizione fondamentale » che la reattività alle ragioni è tutta d'un pezzo.

Si immagini il caso di una persona dipendente da eroina, la quale può astenersi da essa *solo se* l'assunzione è collegata a conseguenze spaventose – ad esempio, il venire bruciato vivo. Ma la suscettibilità a questo incentivo non indica che la dipendenza da eroina è sotto il controllo della persona: al contrario, se il desiderio per la droga può essere contrastato *solo* da un

⁵¹ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, pp. 72-73.

⁵² Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 73.

⁵³ Watson, Gary, « Reasons and Responsibility », in *Agency and Answerability. Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 289-317.

⁵⁴ Watson, Gary, « Disordered Appetites: Addiction, Compulsion, and Dependence » ed anche « Excusing Addiction », in *Agency and Answerability. Selected Essays*, pp. 59-87 e pp. 318-350.

disincentivo così terribile, ciò indica che il soggetto in questione è un caso esemplare di comportamento compulsivo.⁵⁵

Fischer e Ravizza replicano a questa obiezione affermando che l'esposizione a forti incentivi o disincentivi può dare luogo al sorgere di un meccanismo deliberativo differente rispetto a quello attuale. Bisogna però ricordare che Fischer e Ravizza ammettono di non avere un criterio preciso per stabilire l'identità dei meccanismi, ma anzi sostengono che ciò costituisce un pregio della loro teoria, in quanto permetterebbe ad essa di risultare più malleabile nel ricalcare le nostre intuizioni ordinarie sulla responsabilità. Tuttavia su questo punto la mancanza di un metodo teorico per individuare i meccanismi si presenta come un grave difetto.

Watson sostiene appunto che la nozione di meccanismo, di « processo che risulta nel comportamento » è troppo amorfa per supportare il lavoro di perfezionamento richiesto da una teoria della responsabilità, perché questa giunga a comprendere la varietà dei casi concreti.⁵⁶ L'assunzione di Fischer e Ravizza è che « la reattività è tutta d'un pezzo: » se il meccanismo può reagire ad una qualsiasi ragione per fare altrimenti, allora può reagire a tutte queste ragioni. Watson trova questa tesi modale « sconcertante. » Le proprietà disposizionali in genere non si manifestano in questo modo. Se una sostanza è solubile in un tipo di liquido, ciò non indica che essa sia solubile in ogni tipo di liquido. Perché la reattività alle ragioni dovrebbe essere diversa?⁵⁷

A mio parere il punto più debole del semi-compatibilismo di Fischer e Ravizza sta però nel suo fondamento, gli esempi *à la* Frankfurt. Si è precedentemente ricordato come Fischer ammetta di non avere a disposizione un argomento definitivo contro l'obiezione dei *flicker*: eppure l'intero edificio del compatibilismo della sequenza attuale riposa sulla supposta irrilevanza di questi baluginii.

5. I flickers of freedom.

Allo scopo di valutare la rilevanza dell'obiezione basata sulla presenza dei *flickers of freedom* mi sembra interessante analizzare il commento agli esempi con attori controfattuali fornito da

⁵⁵ Watson, Gary, « Reasons and Responsibility », pp. 294-295.

⁵⁶ Watson, Gary, « Reasons and Responsibility », p. 299.

⁵⁷ Watson, Gary, « Reasons and Responsibility », p. 300.

Keith Wyma.⁵⁸ Quest'ultimo narra un episodio della sua infanzia: « When I was four years old and learning to ride a bicycle, I reached a point where my father decided I no longer needed training wheels. But he still worried that I might fall. So on my first attempt “without a net,” he ran alongside as I pedaled. His arms encircled without touching me, his hands resting lightly upon me, but not holding me upright. I rode straight ahead. My father did not push or guide me, but if I had faltered or veered suddenly to the side, he would have tightened his grip, keeping vertical and on track. After finally braking to a stop, I was jubilant but somewhat hesitant over whether I should be. I wondered, had I really ridden my bike on my own? Given my father’s presence, I could not have fallen or crashed any more than I could have with the training wheels. But I had not relied upon his help; he had not done anything to stop me from falling or from losing my course. »⁵⁹

Wyma instaura un’analogia tra il *baluginio di libertà* e la possibilità che egli aveva avuto, durante questo episodio, di barcollare sulla bici e di venir dunque sostenuto da suo padre. Secondo Wyma, i tentativi di Fischer per negare che i baluginii di libertà hanno rilevanza morale sono vani. Si ricordi che per Fischer il baluginio di libertà non può fare la differenza nelle attribuzioni di responsabilità perché *non è un’azione volontaria*. Wyma è ben disposto ad accordare a Fischer questo punto: per Wyma le circostanze speciali degli esempi sono perfettamente realizzate (per tale motivo la sua critica differisce dalle *flicker-defense* considerate in precedenza).

Tuttavia, secondo Wyma, analizzando la logica delle valutazioni ordinarie di responsabilità morale appare che quest’ultima viene assegnata secondo un meccanismo di prova del tipo « colpevole fino a prova contraria. » Le persone sono *prima facie* responsabili, fino a che non interviene qualche fattore a sollevarle da questo « fardello. » La questione dei *flicker of freedom* sembra dare luogo ad un « conflitto di intuizioni: » da una parte essi ci informano in qualche modo sullo statuto morale dell’agente; se il manipolatore interviene, noi sappiamo che Jones stava per decidere di *non uccidere* Smith. Tuttavia, questo *baluginio* non è ancora una decisione: un impulso cerebrale o una macchia cutanea non sono normali basi sulle quali valutare la responsabilità. Anche Fischer, sottolineando questo punto, fa appello in qualche modo alle caratteristiche richieste da una valutazione morale ordinaria, che qui non sono soddisfatte.

⁵⁸ Wyma, Keith D., « Moral Responsibility and Leeway for Action », in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 1 (Jan. 1997), pp. 57-70.

⁵⁹ Wyma, Keith D., « Moral Responsibility and Leeway for Action », p. 57.

Ma secondo Wyma è appunto la logica del « colpevole fino a prova contraria » che dirime la questione: il carattere di « azione compiuta da una persona responsabile » è *prima facie* assegnato al baluginio di libertà; e d'altra parte la non-volontarietà del *flicker* non provvede un argomento schiacciante e definitivo contro la sua rilevanza morale. Wyma pone dunque come condizione della responsabilità uno *spazio di manovra* più ristretto di quello consentito dal poter scegliere tra diverse possibilità d'azione. Secondo Wyma, basta che l'agente manifesti una qualche attività (*active power*) la quale è capace di stornare da sé il biasimo. Quindi Wyma non pone in questione il fatto che negli esempi *à la* Frankfurt il protagonista sia responsabile di un'azione inevitabile: ma se Jones è responsabile è perché ha delle possibilità moralmente rilevanti, che non erano decisioni. Il contributo interessante della posizione di Wyma sta nell'aver evidenziato una sorta di « effetto fisarmonica » che subisce la *possibilità alternativa rilevante* negli esempi *à la* Frankfurt: essa si accorcia fino a raggiungere le dimensioni di un *baluginio*, senza perdere la sua rilevanza morale.

Anche se il bambino che impara ad andare in bicicletta non può cadere, il merito per la sua riuscita sta nel fatto che egli non ha barcollato e non è stato sostenuto dalle braccia di suo padre; parallelamente, il *flicker* non è una decisione, ma è qualcosa che conta come tale. Che cosa giustifica questo slittamento dai criteri ordinari della responsabilità? Il punto è che il *flicker* conta come una decisione perché il contesto ed il fine *morale* della valutazione richiedono lo slittamento. Se interviene il manipolatore, causando la decisione di uccidere, è perché Jones non l'avrebbe fatto per conto suo: in questa eventualità è possibile ricostruire chiaramente *che tipo di persona è Jones*, in relazione agli obblighi morali cui è sottoposto.

L'argomentazione di Wyma tutto sommato è criticabile, perché a tratti appare oscura, specialmente quando interviene la nozione di *active power*. Sarebbe forse più semplice sostenere che, siccome il *flicker* ha lo stesso valore di una decisione, Jones in fin dei conti conserva la facoltà di decidere diversamente, ed il principio delle possibilità alternative così non viene confutato.

A me sembra di avere un'intuizione molto chiara riguardo ai *flickers*: essi contano *come* delle decisioni, anche se non sono delle decisioni; occorre comunque segnalare che su questo non vi è accordo unanime tra gli interpreti. Per rendere un'idea di quanto sia controversa la questione, basti considerare la risposta di Fischer alla critica di Wyma: « Whereas we could quibble endlessly about details of these sorts of examples, it seems to me that the intuitive point is quite clear: it is not the possibility of faltering slightly that makes the young Wyma's bike riding triumph truly his. This has to do not with whether he could have faltered slightly

but with how he rode the bike – how he moved the pedals, balanced, and so forth, and by what sort of causal process this all took place. »⁶⁰

Allo scopo di sostenere il mio punto di vista sui *flickers* con un ultimo ragionamento, mi sembra opportuno riassumere per sommi capi la dialettica generata dagli esempi *à la Frankfurt*. Il presupposto del loro autore è che le valutazioni di responsabilità morale si appoggiano essenzialmente sulle caratteristiche psicologiche degli agenti. Nella sequenza attuale il protagonista degli esempi è responsabile perché esprime le *proprie* motivazioni. Con ciò dunque sembra che si sia svelata la logica sottesa alla condizione del *controllo* sulle azioni: non si è responsabili delle azioni che sono al di fuori del proprio controllo perché queste ultime non esprimono le motivazioni di chi le ha eseguite. Fischer accantona la rilevanza dei *flicker* perché, anche se questi ultimi ci informano della psicologia di colui che li manifesta, tuttavia non si trovano sotto il suo controllo; ma l'argomentazione di Frankfurt originariamente partiva dall'idea per cui la condizione del controllo è rilevante proprio perché ci assicura l'accesso alla psicologia dell'agente. Nel caso dei *flickers* essa non viene meno, perché gli incredibili poteri del manipolatore – che è capace di prevedere le azioni di Jones – suppliscono alla funzione che la condizione del controllo assume nei contesti ordinari.

Occorre ripetere inoltre che secondo Fischer il tipo di controllo rilevante per la responsabilità è il *guidance control*, e quest'ultima nozione è un « prodotto » degli esempi *à la Frankfurt*, poiché normalmente la spontaneità dell'agente nella sequenza attuale è garantita anche nelle sequenze alternative. Fischer scarta il *flicker* come irrilevante perché su di esso l'agente non esercita alcun *guidance control*: ma appare incoerente far valere questa condizione proprio per sostenere la validità dell'argomento – l'esempio *à la Frankfurt* – che le permetterebbe di « venire al mondo. »

Comunque, il sostenitore degli esempi *à la Frankfurt*, anche se accetta l'obiezione dei *flickers*, ha ancora una via aperta davanti a sé, che è stata intrapresa da un buon numero di teorici: si tratta di *riadattare* la dinamica dell'esempio in modo che essa 1) sia indeterministica, e 2) non implichi la presenza di un segno premonitore. Così non vi sarebbe spazio né per dilemmi costitutivi (si ricordi l'obiezione della *petitio principii*) né per baluginii di libertà, e si potrebbe infine mostrare che è possibile concepire senza contraddizione delle circostanze che rendono un'azione inevitabile senza causarla.

⁶⁰ Fischer, John, « Recent Work on Moral Responsibility, » pp. 122-123.

6. « Un gigantesco esempio à la Frankfurt. »

David P. Hunt ha sostenuto che gli esempi à la Frankfurt possono venire utilmente messi in relazione ad un venerando enigma teologico.⁶¹ Se Dio è una persona onnisciente, Egli conosce tutti gli eventi futuri, in maniera infallibile. Dunque, dato che tali eventi futuri comprendono le azioni umane, queste ultime sono rese *inevitabili* dalla credenza che Dio intrattiene sul loro accadere. Ne segue che gli uomini non hanno possibilità alternative di azione – e dunque, sembra, non sono neanche moralmente responsabili: questo è il problema del *fatalismo teologico*.

Hunt nota che la situazione generata dall'esistenza di un Dio onnisciente è molto simile alle circostanze speciali in cui si svolgono gli esempi à la Frankfurt: in entrambi i casi vi è un fattore che rende l'azione inevitabile (Dio, l'attore controfattuale), il quale però *non causa* l'azione stessa. Qui si suppone infatti che Dio non intervenga nelle vicende umane, ma si limiti a conoscerne l'evoluzione con infallibile certezza. John Fischer, commentando questo parallelo messo in luce da Hunt, scrive: « [...] for all we know, we might be living a *giant Frankfurt example*. »⁶²

Secondo Hunt, se negli esempi à la Frankfurt si ha l'intuizione che l'agente è responsabile, per lo stesso motivo si dovrebbe concludere che le persone sono responsabili delle loro azioni, anche se la prescienza di Dio le rende inevitabili. In entrambe le situazioni, l'agente resta la causa del proprio comportamento. È chiaro tuttavia che la validità di questo argomento contro il fatalismo teologico va di pari passo con l'efficacia degli esempi à la Frankfurt, la quale è messa in dubbio dalle obiezioni precedentemente esposte. Nello specifico, pare che Black non possa eliminare del tutto le possibilità alternative, perché il *segno premonitore* su cui si appoggia il suo intervento sembra poter contare come una di queste alternative stesse. D'altra parte però, Dio, a differenza di Black, non ha bisogno di alcun segno premonitore per rendere inevitabili le azioni umane: Egli non svolge il ruolo di un attore controfattuale, poiché non interviene in nessuna evenienza; basta la Sua conoscenza del futuro ad eliminare le possibilità alternative.

⁶¹ Hunt, David P., « Freedom, Foreknowledge and Frankfurt », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 9, pp. 159-183.

⁶² Fischer, John Martin, « Responsibility and Agent-Causation », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 13, p. 248.

Hunt suggerisce la possibilità di modificare gli esempi *à la Frankfurt* in modo che le circostanze materiali « imitino » il ruolo di Dio.⁶³ Nella versione dell'esempio data da Hunt, le circostanze che rendono l'azione inevitabile svolgono la loro funzione *passivamente*, come le credenze divine sul futuro: semplicemente per il fatto di essere *date*. Si immagini che nel cervello di Jones esistano due neuroni che fungono da *nodi* della decisione: un impulso cerebrale rilevante va ad attivare il nodo 1 se Jones decide di uccidere Smith, oppure si dirige verso il nodo 2 se invece Jones decide di non farlo.

Data questa situazione, Black non ha nemmeno bisogno di monitorare l'attività cerebrale di Jones, ma semplicemente di erigere una *barriera* attorno al nodo 2, in modo che questo non possa essere colpito dagli impulsi che lo attiverrebbero. Ancora una volta gli eventi si svolgono nel modo seguente: gli impulsi cerebrali colpiscono il nodo 1, il che corrisponde alla decisione di uccidere Smith, decisione che Jones ha dunque eseguito per conto proprio.

Robert Kane sostiene che questa versione snatura il senso degli esempi *à la Frankfurt*: nella versione classica un attore *controfattuale* era destinato a rimanere « dietro le quinte », mentre ora esso è sostituito da un ostacolo presente nella sequenza *attuale* di eventi. Così, secondo Kane, l'esempio non veicola più l'intuizione per cui l'agente è responsabile, perché l'azione risulterebbe determinata dalle circostanze. Kane fa un paragone con una gara atletica di corsa, dove ogni partecipante deve correre dentro la sua corsia; le corsie di tutti gli atleti tranne una sono bloccate da un ostacolo prima del traguardo, ed è ovviamente l'unico privilegiato che vince. Sembra proprio che gli ostacoli abbiano *determinato* l'esito della corsa.⁶⁴

Tuttavia, contro Kane, si potrebbe osservare che l'ostacolo, nel caso dell'esempio di Hunt, anche se è presente nella sequenza attuale, non viene di fatto coinvolto nel processo deliberativo. Infatti, se il bloccaggio non fosse stato presente, Jones avrebbe deciso esattamente nello stesso modo e per gli stessi motivi. Appare così la differenza tra il rendere un evento *inevitabile* ed il rendere un evento *determinato*. Si suppone infatti che gli impulsi cerebrali di Jones siano indeterministici, e che siano proprio questi, nella sequenza attuale, a colpire il nodo N1. L'accensione del nodo N1, che corrisponde alla decisione di Jones di rubare l'automobile, risulta dunque essere un evento causato indeterministicamente, anche se

⁶³ Hunt d'altra parte non pretende di risolvere l'antico enigma del fatalismo teologico: piuttosto, egli sostiene che sia il riferimento a quest'ultimo a far progredire la controversia contemporanea sulla metafisica del libero arbitrio.

⁶⁴ Kane, Robert, « Responsibility, Indeterminism and Frankfurt-style Cases : A Reply to Mele and Robb », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 5, p. 95.

è inevitabile perché gli altri percorsi che gli impulsi cerebrali avrebbero potuto seguire sono bloccati.

Tuttavia, questa versione degli esempi presenta comunque un problema, relativo alla sequenza alternativa: in essa gli impulsi cerebrali andrebbero a « sbattere » contro la barriera che il manipolatore ha eretto attorno al nodo corrispondente alla decisione indesiderata. Ebbene, questo urto, come ha notato Fischer, potrebbe essere interpretato come un *flicker of freedom*. Da questo punto di vista, anche gli esempi di bloccaggio non riescono dunque a privare il loro protagonista di possibilità alternative d'azione.⁶⁵

Per finire con l'argomentazione di Hunt, occorre notare inoltre la questione del fatalismo teologico resta assai controversa: per Widerker il determinismo fisico ed il fatalismo teologico sono accomunati dal rendere le azioni umane degli eventi necessari; il primo in virtù di una necessità nomica, il secondo invece per via di una necessità metafisica – ma non si vede perché questa differenza debba essere decisiva in materia di responsabilità morale. In un senso dunque si può dire che le credenze infallibili di Dio *causano* le azioni umane, anche se il nesso causale che esse instaurano non è di tipo fisico-naturalistico.

Quello di Hunt non è stato l'unico tentativo di perfezionare gli esempi, in modo da far sì che essi rendano concepibili le circostanze speciali richieste dall'argomentazione di Frankfurt. Alfred Mele e David Robb hanno costruito una variante in cui, per ovviare alla mancanza di un segno premonitore, vi sono *due* catene causali, le quali, indipendentemente l'una dall'altra, causano la decisione rilevante. Secondo Kane la proposta di Mele e Robb rappresenta un caso di bloccaggio *complesso*, rispetto al caso di bloccaggio *semplice* che si è appena considerato. Il vantaggio starebbe nel fatto che in questi ultimi il bloccaggio non è presente nella sequenza attuale, e dunque lo spirito originario degli esempi *à la* Frankfurt sarebbe preservato.

Il protagonista della versione di Mele e Robb si chiama Bob, ed è un agente opportunamente indeterministico. Il manipolatore, Black, produce in t1 nel cervello di Bob un processo deterministico (D), il quale causerà in t2 (un'ora dopo, ad esempio) la decisione di rubare un'automobile. Il processo D non è in alcun modo sensibile agli stati mentali di Bob; d'altra parte, quest'ultimo intraprende un processo indeterministico di deliberazione (I), che lo porta, in t2, a decidere autonomamente di rubare l'automobile. Le circostanze dovrebbero essere predisposte per far sì che nella sequenza attuale il processo deliberativo neutralizzi il processo deterministico, in modo che sia Bob a decidere di rubare l'automobile per conto proprio.

⁶⁵ Fischer, John Martin, « Recent Work on Moral Responsibility », in *Ethics*, Vol. 110, No. 1 (October 1999), pp. 93-139; vedi p. 119.

Nella sequenza alternativa, invece, dovrebbe essere il processo deterministico a neutralizzare il processo deliberativo di Bob, spingendo automaticamente quest'ultimo a compiere il furto. Ritorna utile impiegare l'espedito dei due « nodi » della decisione: nella sequenza attuale sia il processo (I) di deliberazione sia il processo (D) si dirigono verso il nodo N1, il che si conclude con la decisione autonoma di rubare l'automobile. Nella sequenza alternativa i due processi divergono: il processo decisionale (I) si dirige verso N2, il che produrrebbe la decisione di astenersi dal furto – se non fosse che nel frattempo il processo deterministico (D) si dirige verso N1, ed accende quest'ultimo manipolando Bob.

Mele e Robb evidenziano che nella sequenza attuale il processo deterministico (D) non svolge alcun ruolo, perché la decisione di Bob lo neutralizza. Inoltre, sembra che venga raggiunto l'obiettivo primario: il protagonista dell'esempio è responsabile di un'azione inevitabile, restando comunque un agente indeterministico. Si presentano però due problemi.

1) *Problema dell'efficacia*: nella *sequenza attuale*, come è possibile che il processo (I) sia più efficace di quello deterministico?

2) *Problema della divergenza*: per ovviare al suddetto problema dell'efficacia, si può stipulare che, nella sequenza attuale, il processo deterministico sia prevenuto da (I), cioè che (I) colpisca N1 *prima* di (D). Ma in questo modo, nella *sequenza alternativa*, la decisione determinata da (D) avviene ad un istante di tempo *diverso* rispetto alla decisione attuale. Bob dunque, nella sequenza attuale, è responsabile di una decisione che poteva evitare di compiere.

E che accadrebbe invece, se nella sequenza attuale (D) ed (I) colpiscono N1 nello stesso istante? In questa eventualità occorre supporre che N1 sia circondato da una barriera che funzioni come un *filtro*, lasciando passare solo (I) e bloccando (D). Il nodo N2 deve invece essere equipaggiato con una barriera che blocchi (I): ma in questo modo appare che un ostacolo è presente nella sequenza attuale, ed il vantaggio sui casi di bloccaggio semplice svanisce. Dunque Kane, come ha fatto a proposito della versione di Hunt, avanza l'idea che la decisione di Bob sia di fatto determinata dalle circostanze. Tuttavia, mi sembra che anche in questo caso l'obiezione più rilevante si può basare sulla presenza di un « *flicker of freedom* »: il processo indeterministico (I) infatti segue un percorso diverso nella sequenza attuale, rispetto a quello che seguirebbe nella sequenza non realizzata.

Il dibattito sulle circostanze speciali richieste dagli esempi *à la* Frankfurt è molto esteso, e sconfinava in ciò che sembrano dei veri e propri esperimenti di « ingegneria mentale, » dove vengono escogitati complicati dispositivi che dovrebbero rendere inevitabile un'azione senza causarla. Nel paragrafo successivo esaminerò un'altra famiglia di questi tentativi.

7. Gli esempi di Derk Pereboom, David Widerker e Michael McKenna.

Derk Pereboom ha elaborato una versione degli esempi in cui l'attore controfattuale, come nella versione classica, si appoggia ad un segno premonitore: tuttavia, quest'ultimo non è più una condizione sufficiente, bensì una *condizione necessaria* della decisione rilevante. Ecco la versione dell'esempio *à la Frankfurt* di Pereboom:

Evasione Fiscale: Joe, mentre è in procinto di compilare la sua dichiarazione dei redditi, sta considerando la possibilità di mentire sulle sue entrate. Joe pensa che vi sono pochissime probabilità di venire scoperto, e che se infine venisse a galla il misfatto, egli potrebbe addurre, credibilmente, la scusa di essersi sbagliato. Joe così non vede alcun motivo per temere delle conseguenze sgradevoli dall'evasione. L'unica ragione che Joe potrebbe avere per astenersi dall'evadere le tasse sarebbe di tipo prettamente *morale*: d'altra parte infatti, per il tipo di persona che è, Joe non potrebbe decidere di fare una dichiarazione corretta sulla spinta di un impulso improvviso o per capriccio. Joe ha quindi una sola possibilità per decidere di non evadere le tasse: egli dovrebbe rivolgere la sua attenzione ai principi morali rilevanti, cosa che può fare volontariamente. Tuttavia, la concentrazione sui valori morali non è una condizione sufficiente della decisione di non evadere le tasse, ne è solamente una *condizione necessaria*: Joe infatti è un agente indeterministico, che è inclinato ma non determinato ad agire dalle proprie motivazioni psicologiche. L'attore controfattuale, Black, desidera che Joe metta in atto l'evasione: dunque egli si prepara ad intervenire, nel caso rilevi che Joe sta prestando attenzione ai principi morali. In questo caso Black indurrebbe artificialmente la decisione di evadere le tasse mediante un marchingegno telecomandato, che ha installato nel cranio di Joe. Ciò che accade (*nella sequenza attuale*) è che Joe sceglie di non pensare alla morale, e quindi infine decide di evadere per conto suo.⁶⁶

Si noti innanzitutto che Joe non manifesta alcun segno premonitore che rende causalmente determinata la sua scelta in favore dell'evasione. Si sottragga la presenza di Black dall'esempio: in questo caso, anche se Joe scegliesse di considerare attentamente i valori morali, egli in seguito potrebbe infischiarne e compilare comunque una falsa dichiarazione.

⁶⁶ Pereboom, Derk, « Source Incompatibilism and Alternative Possibilities », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 10, p. 193.

Tuttavia Black, potendo rilevare questo innalzamento dell'attenzione, ha la facoltà di rendere inevitabile la decisione di evadere le tasse, poiché può sopprimere sul nascere la sola eventualità in cui Joe potrebbe decidere diversamente. È importante che l'innalzamento dell'attenzione di Joe sui valori morali sia dovuto ad una *scelta volontaria*: altrimenti Joe non sarebbe dotato di quella sensibilità alle ragioni morali richiesta da un agente responsabile.

In questo esempio Joe dunque ha effettivamente a disposizione più di un'alternativa: può o decidere di evadere o decidere di prestare attenzione all'etica. Ma quest'ultima possibilità secondo Pereboom non è abbastanza *robusta*. Si è già ricordato che la nozione di robustezza di un'alternativa è stata sviluppata da Fischer per controbattere all'obiezione dei *flickers*, ammessi nel contesto degli esempi come segnali fisiologici precursori della scelta. Ora però stiamo parlando di una vera e propria scelta effettuata da Jones, che tuttavia Pereboom considera non robusta perché *moralmente irrilevante*.

Infatti, la robustezza di un'alternativa non è stabilita solo in base al controllo che l'agente esercita su di essa, ma anche in base alle conoscenze dell'agente. Un'alternativa robusta, secondo la definizione di Pereboom, è un'azione alternativa la cui disponibilità deve *spiegare* la responsabilità dell'agente per l'azione che di fatto esegue. Con ciò Pereboom intende dire che un'alternativa d'azione deve fornire all'agente responsabile *un'adeguata opportunità di evitare* l'infrazione morale. Perché un'alternativa sia robusta l'agente deve non solo essere in grado di sceglierla, ma *deve anche essere a conoscenza del fatto che scegliendola eviterà il biasimo* (o la lode) per l'azione che di fatto esegue.

Di fatto, nel contesto dell'esempio, se Joe decidesse di concentrarsi sui valori morali egli, in un senso, eviterebbe il biasimo: ma ciò solo perché questa decisione innescherebbe l'intervento del manipolatore, il quale impedirebbe a Joe di decidere per conto proprio. È importante ricordare che Joe si trova assolutamente all'oscuro circa la presenza di Black dietro le quinte: dunque egli non sa che scegliendo semplicemente di pensare alla giustizia o all'onestà eviterebbe di assumersi la responsabilità per il misfatto che sta valutando di compiere.

Dunque l'alternativa che Joe ha a disposizione nell'esempio non è sufficientemente *robusta*: secondo Pereboom essa potrebbe venire paragonata al decidere di bere una tazza di té nella quale, all'insaputa di Joe, si trova del veleno. Anche bevendo da questa tazza Joe eviterebbe di evadere le tasse, perché cadrebbe morto. Ma siccome Joe non sa che quest'azione gli farebbe evitare il biasimo, essa non costituisce un'adeguata opportunità di evitarlo.

Questo ingegnoso esempio di Pereboom non è tuttavia privo di pecche. Carlos Moya ne ha sviluppato una critica mettendo in discussione proprio la definizione di alternativa *robusta*

assunta da Pereboom.⁶⁷ Secondo Moya un'alternativa robusta deve essere definita in base al suo carattere *scagionante* (« exempting »): dunque, bisogna notare come le nostre intuizioni su ciò che può alleviare il biasimo o scagionare da esso variano a seconda del contesto, in particolare a seconda di certi *fatti modali* relativi a quello che una persona può o non può fare in una data situazione. Ad esempio, si consideri un medico che capita casualmente sulla scena di un incidente, e vede un ferito; egli ha inoltre con sé una valigetta con degli strumenti adeguati a prestare soccorso. Si suppone dunque che il medico possa intervenire in prima persona e portare un aiuto immediato al ferito; tuttavia egli per qualche motivo non vuole farlo, e dunque si limita a chiamare un'ambulanza allontanandosi subito dopo. Se il testimone dell'incidente non fosse stato un medico, questa chiamata sarebbe stata sufficiente per evitare il biasimo: ma, visto che il medico può fare di più, l'azione che esenta dal biasimo si aggiusta in corrispondenza delle sue capacità.

Si immagini ancora che il medico decida invece di prestare soccorso sul posto, ma che, una volta aperta la sua valigetta, egli scopra che non contiene gli strumenti indispensabili per questo scopo – ad esempio perché è stata casualmente sostituita con un'altra. In questo caso, l'azione che esenta il medico dal biasimo varia ancora: basta che egli *tenti* di portare soccorso – che apra la valigetta solo per constatare che lì per lì non può fare nulla.

In questi esempi si può riconoscere facilmente all'opera il principio « dovere implica potere », che qui si fa valere anche in senso inverso (« potere implica dovere »), facendo variare il tipo di possibilità scagionante, a seconda del potere d'azione delle persone coinvolte. Secondo Moya le circostanze inusuali dell'esempio di Pereboom – la presenza del manipolatore - fanno variare in maniera analoga l'azione che si richiede da Joe: siccome il pensare ai valori morali può essere verosimilmente inteso come un *tentare* di non evadere le tasse, e siccome Joe non può fare nulla di più, ciò basta per sollevarlo dal biasimo, diventando così un'alternativa sufficientemente robusta.

La condizione *epistemica* che Pereboom considera come necessaria per la robustezza di un'alternativa appare troppo stretta: come mostrano gli esempi di Moya, una persona può meritare il biasimo o la lode per le sue azioni, anche se egli non sa esattamente che cosa sta facendo, o non prevede esattamente le conseguenze dei suoi gesti. D'altra parte all'agente responsabile si richiede certamente un minimo di conoscenza su ciò che sta facendo: e questo

⁶⁷ Moya, Carlos, « On the Very Idea of a Robust Alternative », in *Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 43, No. 128 (agosto 2011), pp. 3-26.

requisito minimale sembra soddisfatto da Joe, poiché qualora egli decidesse di pensare alla morale, egli saprebbe che questa meditazione costituisce una scelta lodevole.

Per chiarire quest'ultimo punto è utile richiamare la critica di David Widerker, che tratta l'esempio di Pereboom in una maniera simile a quella di Moya, rifacendosi però al concetto di *responsabilità derivativa*.⁶⁸ Si consideri una persona che guida in stato di ebbrezza, la quale finisce con l'investire un pedone. A causa dell'influsso dell'alcool questa persona non poteva evitare di investire il malcapitato: i suoi riflessi allentati fanno sì che egli non può fermare la sua macchina in tempo utile. Tuttavia, si può supporre che quest'individuo avesse il pieno controllo di sé quando ha deciso di bere. Egli non ha fatto ciò che da lui si poteva ragionevolmente esigere perché prevenisse l'incidente, ed è dunque infine *derivativamente* responsabile di quest'ultimo, anche se in senso stretto non ha potuto evitarlo.

Se si assume che Joe è un agente moralmente competente, scrive Widerker, egli dovrebbe essere cosciente del fatto che il concentrarsi sui valori morali lo metterebbe in una posizione migliore per vincere la tentazione di evadere le tasse; dunque, nella sequenza attuale, Joe è *derivativamente* responsabile dell'evasione, perché non ha fatto del suo meglio per prevenirla.⁶⁹

Widerker per molti anni è stato uno strenuo oppositore degli esempi *à la Frankfurt* – in precedenza è stato citato come uno dei primi ad elaborare l'obiezione del Dilemma – ma recentemente è giunto ad elaborare una versione degli esempi che, a suo parere, riesce effettivamente a realizzare le circostanze speciali richieste dall'argomentazione compatibilista. L'esempio di Widerker è per un verso simile a quello di Pereboom, perché si basa anch'esso su di una *condizione necessaria* della possibilità alternativa rilevante.

È utile richiamare il modo in cui Widerker propone di concepire, in maniera generale, le circostanze speciali a cui devono conformarsi gli esempi *à la Frankfurt*.⁷⁰ Nella versione classica di questi ultimi si ha che:

2*) In t1 S decide di fare V per conto proprio, *oppure* S è causato a decidere di fare V.

Se i due soli risultati possibili sono questi, allora in t0, precedente a t1, deve esservi una condizione causale sufficiente di « S in t1 decide di fare V. » Così, conclude Widerker, è

⁶⁸ Widerker, David, « Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 4 (April 2006), pp. 163-187; vedi p. 173.

⁶⁹ L'esempio di Pereboom verrà analizzato ulteriormente nel par. 9.

⁷⁰ Widerker, David, « Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios », pp. 171-172.

difficile immaginare come, dato (2*), la decisione di S possa *non essere* causalmente determinata. Tuttavia, per confutare il Principio delle Possibilità Alternative, secondo Widerker, (2*) rappresenta un requisito inutile: bisogna invece ammettere la presenza di certe alternative a « S in t1 decide di fare V » che rimangano *causalmente possibili*; basta solo che esse siano *agenzialmente inaccessibili* all'individuo S. In questo modo si può far sì che l'individuo S nella sequenza attuale decida di sua propria iniziativa senza essere causato da fattori di cui non è responsabile. Ecco l'esempio di Widerker:

Malfunzionamento Cerebrale: Jones sta deliberando sul mantenere o meno la promessa che ha fatto a suo zio, di andarlo a trovare in ospedale prima di un'importante operazione. La ragione per cui Jones è indeciso sul da farsi è che sulla strada per l'ospedale ha per caso incontrato Mary, una donna con la quale tempo fa ha avuto una storia d'amore: Mary rimarrà in città solo per poche ore, ed ha detto a Jones che avrebbe molta voglia di passarle insieme a lui. Jones sa che se accetterà l'invito di Mary non potrà adempiere alla promessa fatta a suo zio, perché quest'ultimo nel frattempo andrà sotto i ferri. Jones finisce col decidere, per conto proprio, di andare con Mary. Poco prima che iniziasse a deliberare, Jones ha subito un peculiare malfunzionamento cerebrale, grazie alla quale una condizione necessaria (N) perché potesse decidere altrimenti è sparita dal suo sistema nervoso: Jones rimane all'oscuro di questa modificazione (egli credeva di poter mantenere la promessa fatta a suo zio), ed inoltre l'assenza di N non influenza in alcun modo il suo processo di deliberazione.⁷¹

Widerker sottolinea che le circostanze dell'esempio non rendono la decisione di Jones causalmente determinata. Infatti, la mancanza di N *non spiega*, di per sé, l'accadere del fatto « Jones *decide di non mantenere* la promessa; » si noti invece come l'assenza di N possa spiegare solamente perché « Jones *non decide* di mantenere la promessa. » Quest'ultimo esito avrebbe potuto realizzarsi in altri modi, appunto mediante quelle alternative che l'esempio di Widerker mantiene *causalmente possibili*, anche se non sono *agenzialmente accessibili* per Jones. Ad esempio, Jones avrebbe potuto distrarsi e smettere di pensare a Mary ed a suo zio; oppure avrebbe potuto perdere conoscenza, e via di questo passo. A questo punto la situazione non corrisponde però ancora ai requisiti classicamente richiesti dagli esempi, perché la scelta di Joe comunque non è ancora inevitabile: Joe potrebbe ad esempio rimandare indefinitamente la sua decisione. D'altra parte, per rimediare a questa falla basta precisare che

⁷¹ Widerker, David, « Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios », pp. 169-170.

Joe sa bene come oltre un certo orario egli perderebbe l'occasione di recarsi dallo zio (perché quest'ultimo entrerà in sala operatoria, perché il bus per l'ospedale sarà già partito): dunque, scrive Widerker, giunge un momento in cui la rinuncia a prendere un'iniziativa equivale a scegliere effettivamente – di non mantenere la promessa.

Inoltre Widerker suggerisce che si potrebbe ugualmente confutare il Principio delle Possibilità Alternative lasciando aperti non solo dei meri scenari causalmente possibili, ma anche delle alternative agenzialmente accessibili, a patto che queste ultime però siano *moralmente irrilevanti*. Come si è già ricordato discutendo la versione di Pereboom, una simile alternativa moralmente irrilevante consisterebbe, ad esempio, nel lasciare a Jones la possibilità di bere una tazza di té, che è stata avvelenata a sua insaputa: quest'opzione infatti non offre all'agente un'adequata opportunità di evitare il biasimo – anche se l'agente può scegliere di effettuarla ed effettuandola egli eviterebbe di fatto il biasimo.

Si noti che lasciando aperta questa possibilità la decisione di non mantenere la promessa non sarebbe più inevitabile: Widerker lo riconosce esplicitamente, differenziando quest'ultima versione dalle circostanze classiche in cui si ambientano gli esempi. Nonostante ciò, secondo Widerker, il Principio delle Possibilità Alternative verrebbe comunque confutato da una simile ambientazione, anche se essa ammette delle alternative agenzialmente accessibili: in quanto il Principio delle Possibilità Alternative non può che riguardare la disponibilità di alternative moralmente rilevanti. Widerker non ha comunque sviluppato nel dettaglio questa possibilità, e dunque possiamo ora rivolgerci alle obiezioni che invece ha ricevuto *Malfunzionamento Cerebrale*.

Carlos Moya ha criticato questo esempio di Widerker perché il suo protagonista, data l'assenza di N, non soddisfa il requisito che molti compatibilisti stessi, sulla scia dell'opera di Fischer e Ravizza, considerano come essenziale per la responsabilità morale: la sensibilità alle ragioni.⁷² Jones, il protagonista di *Malfunzionamento Cerebrale*, in quanto si ritrova privo di una condizione necessaria per la decisione di mantenere la promessa, agisce mediante un meccanismo deliberativo che non è neanche debolmente sensibile alle ragioni. Qualsiasi ragione si presenti per mantenere la promessa, il meccanismo non potrà agire in base ad essa. Si ricordi che la sensibilità alle ragioni è una proprietà modale, cioè una proprietà assicurata dalla validità di certi enunciati controfattuali – se fosse presente una ragione A allora il meccanismo sarebbe mosso da A.

⁷² Moya, Carlos, « On the Very Idea of a Robust Alternative », p. 21.

D'altra parte il teorico compatibilista può anche soprassedere a questa obiezione ed accettare la validità della versione di Widerker: però non potrà più servirsi della nozione di sensibilità alle ragioni. Lo stesso Widerker si è preoccupato di questa obiezione, poiché in verità essa non presenta un problema solo per i compatibilisti della sequenza attuale. La sensibilità alle ragioni morali è un requisito della responsabilità quasi universalmente ammesso dagli interpreti, in un modo o nell'altro: il fatto che al protagonista di *Malfunzionamento Cerebrale* non si possa neanche ascrivere una versione *disposizionale* di questa sensibilità risulta dunque alquanto sospetto.⁷³

Michael McKenna, cercando di perfezionare gli esempi *à la* Frankfurt, percorre la via che è stata meramente suggerita da Widerker: il costruire le circostanze speciali lasciando all'agente la possibilità di percorrere alternative moralmente irrilevanti.⁷⁴ McKenna però non si impegna a fornire una definizione positiva di alternativa moralmente robusta, come hanno fatto Pereboom e Widerker partendo dalla nozione di adeguata possibilità di evitare il biasimo. McKenna si contenta di dare una definizione *negativa*: un'alternativa non può essere rilevante dal punto di vista morale se essa è irrilevante dal punto di vista del *contesto deliberativo* in cui si trova l'agente.

In un certo senso, qualsiasi alternativa che non consista nell'infrangere un'obbligazione morale può essere considerata migliore dell'infrazione stessa. Tuttavia, solo alcune di queste alternative (che non implicano l'infrazione) sono rilevanti per una persona competente dal punto di vista *deliberativo*: e se un'alternativa non soddisfa neanche quest'ultimo requisito, allora essa è sicuramente irrilevante anche dal punto di vista morale. Così, nella versione degli esempi fornita da McKenna, il protagonista si trova davanti alla scelta tra un'opzione moralmente corretta ed una moralmente scorretta. Egli crede di poter scegliere liberamente tra le due; però egli non sa di aver subito una minima lesione neurologica, che ha interrotto il percorso cerebrale correlato con la decisione moralmente corretta. D'altra parte a disposizione di questa persona restano delle alternative *deliberativamente* irrilevanti (che quindi lo sono anche moralmente), come decidere di arrostitire un pollo o di acconciarsi i capelli alla James

⁷³ Infatti Moya, a proposito della mancanza di N osserva: « [...] ruling out alternatives by tinkering with actual brain properties, instead of counterfactual factors, is not a good idea anyway, for it raises doubts about the integrity of the agent's rational abilities, and so about his moral responsibility. » (Moya, Carlos, « On the Very Idea of a Robust Alternative », p. 21.)

⁷⁴ McKenna, Michael, « Robustness, Control and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, pp. 201-217.

Dean. Quello che succede è che il protagonista decide di compiere l'azione moralmente sbagliata, senza che la lesione cerebrale venga in alcun modo coinvolta nell'eziologia della sua scelta. Quest'ultima, d'altra parte, non è causalmente determinata, poiché l'agente ha a propria disposizione delle alternative, che però sono moralmente irrilevanti.

McKenna chiama questa sua versione un esempio di « *bloccaggio limitato* »: come già riconosceva Widerker, un'ambientazione simile, poiché non prevede più che la decisione sia inevitabile, si discosta dalla classica dialettica argomentativa degli esempi *à la* Frankfurt. Per Widerker ciò non sembra fare una differenza significativa nello smentire il Principio delle Possibilità Alternative. McKenna invece preferisce assumere che quest'ultimo non è confutato dalla sua versione, la quale però costituisce un efficace contro-esempio ad un principio che è in realtà un miglior candidato per spiegare le ascrizioni di responsabilità, il *Principle of Morally Significant Alternatives for blame* (PSA), il quale nella sua formulazione racchiude la definizione negativa di alternativa moralmente rilevante sviluppata da McKenna:

PSA: Un agente S è moralmente biasimevole per aver eseguito l'azione A in *t* solo se era in suo potere in *t* di eseguire un'azione alternativa B, data la quale 1) eseguire B in *t* sarebbe stato moralmente meno sbagliato che eseguire A in *t*; ed inoltre 2) sarebbe stato ragionevole per S il considerare B come una alternativa ad A in *t*, tenuto conto delle circostanze deliberative presenti.⁷⁵

A mio parere sia la versione di McKenna sia *Malfunzionamento Cerebrale* di Widerker si rivelano tuttavia inefficaci per uno stesso motivo, il quale si ripresenta sia lasciando all'agente delle alternative d'azione moralmente irrilevanti, sia concedendogli delle alternative che sono solo causalmente possibili.

Si consideri la denominazione adottata da McKenna, quando egli parla di « *bloccaggio limitato*, » sottolineando così che la decisione rilevante rimane causalmente indeterminata. Questa denominazione ci rinvia ai casi di bloccaggio che sono stati considerati in precedenza: ed anche l'esempio di Widerker in effetti appare per un verso somigliante ad essi. Widerker non specifica in che modo si possa realizzare la mancanza della condizione necessaria N della decisione di mantenere la promessa fatta allo zio. Tuttavia, a mio parere, l'unico modo di

⁷⁵ McKenna, Michael, « Robustness, Control and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives », p. 209.

concepire questa configurazione, senza che N sia coinvolta nel processo attuale, è quella di pensare all'interruzione di un percorso cerebrale.

Dunque le obiezioni già fatte per gli esempi di bloccaggio si ripresentano di nuovo. Come ho già notato, secondo me il problema decisivo di questi esempi non sta nel fatto che il bloccaggio determina causalmente la decisione. I contributi di McKenna e di Widerker permettono di ribadire in maniera ancora più chiara come, nei casi di bloccaggio, la mancanza di una condizione necessaria della decisione, sebbene presente nella sequenza attuale, non venga coinvolta nel processo deliberativo. Negli ultimi esempi considerati appare infatti apertamente come la deliberazione dell'agente non sia determinata, potendo concludersi, ad esempio, con uno svenimento (nel caso di Widerker), oppure con la decisione di acconciarsi i capelli alla James Dean (nel caso di McKenna.) D'altra parte però, abbiamo la possibilità che nella sequenza alternativa la mancanza della condizione necessaria N venga coinvolta nel processo decisionale, che in questo caso si arresterebbe prima di giungere a termine. Ecco dunque rispuntare un *flicker of freedom* che testimonia del fatto che il percorso cerebrale correlato alla decisione moralmente corretta stava per essere percorso. Questo contraddirebbe dunque sia il requisito posto da Widerker (assenza di alternative agenzialmente accessibili) sia quello posto da McKenna (assenza di alternative moralmente rilevanti.)

Con questo paragrafo termina la mia discussione sulle *obiezioni metafisiche* rivolte agli esempi *à la Frankfurt*: nessuna delle versioni modificate che è stata presa in considerazione riesce ad eliminare l'insorgere dei *flickers of freedom*. Dunque non è stata finora dimostrata la possibilità di realizzare delle circostanze che rendano inevitabile un'azione senza causarla.

Ora restano comunque da considerare le *obiezioni morali*: esse mirano fundamentalmente a smentire l'assunzione di Frankfurt per cui ciò che è irrilevante per spiegare il perché un'azione è stata compiuta è anche irrilevante per valutare la responsabilità dell'agente.

8. Di che cosa siamo responsabili?

La critica di van Inwagen agli esempi *à la Frankfurt* differisce peculiarmente da quelle considerate finora. Van Inwagen non mette infatti in discussione la possibilità di realizzare le circostanze speciali richieste dall'argomentazione di Frankfurt: a questo titolo la sua argomentazione può essere considerata un'obiezione di tipo morale, e non di tipo metafisico. Van Inwagen non giunge ad una conclusione definitiva riguardo l'efficacia degli esempi *à la Frankfurt*, cioè sul fatto se essi confutino o meno il Principio delle Possibilità Alternative. D'altra parte questo punto, per van Inwagen, non è fondamentale: infatti egli afferma che il

Principio delle Possibilità Alternative *non costituisce comunque una base adeguata* per mostrare l'incompatibilità di determinismo e responsabilità morale.

Nel già citato *Essay on Free Will* van Inwagen formula tre nuovi differenti principi riguardanti i requisiti della responsabilità morale, i quali non possono venire confutati dagli esempi *à la Frankfurt*.⁷⁶ Il primo di essi è il *Principle of Possible Action*, che concerne la responsabilità per le *omissioni*:

PPA: Una persona è moralmente responsabile per aver omesso una certa azione solo se aveva la possibilità di compierla.

Van Inwagen inoltre fornisce due versioni del *Principle of Possible Prevention*, che riguardano la responsabilità per le *conseguenze* delle azioni, intese nella prima versione (PPP1) come « eventi particolari » e nella seconda versione (PPP2) come « stati di cose universali: »

PPP1: Una persona è moralmente responsabile di un certo evento particolare solo se aveva la possibilità di prevenirne l'accadere.

PPP2: Una persona è moralmente responsabile di un certo stato di cose universale solo se (questo stato di cose è realizzato e) aveva la possibilità di prevenirne l'accadere.

Se si accetta la verità del determinismo, appare che se una persona ha omesso di compiere un'azione, questa sua omissione era inevitabile; ed inoltre, che nessuno è in grado di prevenire l'accadere degli eventi che sono le conseguenze delle proprie azioni. Dunque se il determinismo è vero ed i principi appena esposti sono validi nessuno è responsabile delle proprie omissioni e delle conseguenze delle proprie azioni.

Si noti che appare a prima vista possibile costruire un esempio *à la Frankfurt* allo scopo di confutare il *Principle of Possible Action*: l'attore controfattuale stavolta attende nell'ombra perché vuole che il protagonista ometta una certa azione; quest'ultimo non mostra alcun segno premonitore della scelta di compiere l'azione in questione e l'attore controfattuale non interviene. Tuttavia van Inwagen formula il seguente esempio, allo scopo di mostrare che stavolta la strategia di Frankfurt non funziona.

⁷⁶ van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, pp. 161-182.

Testimone Vigliacco: Una sera Pietro si trova tranquillo in casa sua: dalla propria finestra gli capita di osservare un uomo in strada che è vittima di un'aggressione da parte di una banda di malviventi. Pietro valuta se telefonare alla polizia perché intervenga a soccorrere il malcapitato: però egli sa che se prenderà questa iniziativa dovrà probabilmente collaborare alle indagini dell'autorità e forse infine testimoniare ad un processo. Pietro è una persona estremamente pavida e, nonostante il contributo da lui richiesto sia in effetti minimo, egli teme di subire conseguenze sgradevoli che deriverebbero dal suo coinvolgimento in questa spiacevole vicenda. Dunque Pietro decide di non fare la chiamata e si mette a letto come se non avesse visto nulla. Tuttavia quella sera vi era un guasto alla centrale telefonica, e tutte le comunicazioni erano interrotte.

È opportuno considerare Pietro responsabile per non aver chiamato la polizia? La risposta che dà van Inwagen è: chiaramente no, perché Pietro *non poteva* chiamare la polizia. Tutt'al più si può considerare Pietro responsabile per non aver neanche *tentato* di chiamare la polizia, e quindi lo si può biasimare per essersi comportato da vigliacco: ma non per aver omesso ciò che non aveva la possibilità di compiere. Il *Principle of Possible Action* appare dunque essere un'istanza particolare del principio generale « dovere implica potere, » al quale van Inwagen, come abbiamo già notato, si rifà in più punti della sua opera.

Van Inwagen considera poi la responsabilità che le persone hanno per le *conseguenze* delle proprie azioni, sottolineando che le nostre ascrizioni di responsabilità vertono principalmente proprio su questo tipo di eventi. Infatti, scrive van Inwagen, *normalmente* non diciamo « Sei responsabile per aver ucciso Jones, » oppure « Sei responsabile per non aver annaffiato i gerani, » ma piuttosto: « Sei responsabile per la morte di Jones, » e « Sei responsabile per lo stato penoso in cui sono i gerani. »⁷⁷

Il principio che a questo proposito fornisce van Inwagen si presenta in due versioni, per via di un problema ontologico riguardo l'individuazione degli eventi. Van Inwagen propone dapprima di considerare le conseguenze delle azioni come « eventi particolari: » X ed Y sono gli stessi eventi particolari se X ed Y hanno le stesse cause. Altrimenti, un evento può essere individuato come « stato di cose universale » considerandolo a prescindere dalla genesi causale che esso ha avuto. In quest'ultimo senso, se parliamo ad esempio della « morte di Smith per asfissia, » oppure della « morte di Smith per trauma cerebrale, » o ancora della

⁷⁷ van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, p. 166.

« morte di Smith per esposizione a radiazioni » stiamo parlando dello stesso stato di cose universale che è la morte di Smith.

Innanzitutto si può facilmente constatare che PPP1, il principio che riguarda la responsabilità per le conseguenze intese come eventi particolari, non può essere confutato dagli esempi *à la* Frankfurt. Infatti in questi ultimi l'evento rilevante (la morte di Smith, appunto) nella sequenza alternativa avrebbe una causa differente rispetto a quella che di fatto esso ha nella sequenza attuale: o è il protagonista a causare la morte di Smith mediante una decisione effettuata per conto proprio, oppure è l'attore controfattuale a causare la morte di Smith manipolando Jones. Secondo van Inwagen appare quindi che il protagonista degli esempi è responsabile della morte di Smith intesa come evento particolare, perché ha la possibilità di prevenirla: la morte di Smith causata dall'intervento dell'attore controfattuale è infatti, in questo senso, un evento differente.

Gli esempi *à la* Frankfurt vanno incontro ad un fallimento anche nel caso si consideri la responsabilità per degli stati di cose universali: essi cioè non riescono a confutare PPP2. In relazione a quest'ultimo principio sembra che Jones non possa prevenire la morte di Smith, in quanto, sia nel caso in cui essa venga causata dalla sua decisione, oppure nel caso in cui sia l'attore controfattuale a causarla, si tratta dello stesso stato di cose universale che viene a prodursi. Van Inwagen sostiene però che d'altra parte Jones non può essere responsabile della morte di Smith così intesa. Si ricordi infatti che uno stato di cose universale rimane lo stesso, qualsiasi sia la causa che lo ha prodotto: in questo senso dunque, precisa van Inwagen, le proposizioni « Smith muore » e « Smith è mortale » sono equivalenti, poiché identificano lo stesso stato di cose. Così risulta chiaramente falso sostenere che Jones è responsabile dello stato di cose universale « Smith è mortale. »

Il bilancio finale dell'argomentazione di van Inwagen è dunque il seguente: il protagonista degli esempi *à la* Frankfurt o è responsabile di un evento particolare che può evitare di compiere, oppure non è responsabile di uno stato di cose universale che non può evitare di compiere. Sembra dunque che, qualsiasi sia il criterio di individuazione degli eventi proposto, per essere responsabili di una conseguenza delle proprie azioni occorre avere avuto la possibilità di prevenirla.

Quest'argomentazione di van Inwagen è stata da più parti tacciata di oscurità ed inverosimiglianza. John Martin Fischer, ad esempio, commentando il principio PPP1, ha sostenuto che il criterio per l'individuazione degli eventi particolari proposto da van Inwagen è inaccettabile. Si consideri l'attacco giapponese effettuato nel 1941 contro la base americana di Pearl Harbor: si supponga inoltre che l'Imperatore del Giappone abbia dato il via

all'offensiva pronunciando le parole « Cominciate l'attacco. » Secondo il principio di individuazione degli eventi particolari, se l'Imperatore avesse dato l'ordine di attaccare con parole diverse, ad esempio « Distruggete Perl Harbor, » allora avremmo a che vedere con un attacco a Perl Harbor diverso dal precedente.⁷⁸ Ciò appare evidentemente implausibile: d'altra parte, non si vede chiaramente perché, nel valutare la responsabilità morale per le conseguenze, occorra impegnarsi ad adottare un requisito così stretto (che Fischer definisce *essenzialista*) per la loro individuazione.

Invece Martha Klein ha notato come la necessità di formulare un principio quale PPP2 appaia di difficile comprensione, in quanto discende direttamente dalla definizione di stato di cose universale che nessuno potrà mai essere responsabile di nulla, se appunto un evento come « Smith muore » è da leggersi alla stregua di « Smith è mortale. »⁷⁹ Inoltre Robert Heineman ha notato che non è in realtà plausibile sostenere questa equivalenza, affermata da van Inwagen: la proposizione « Il bicchiere si rompe » non può designare la stessa cosa di « Il bicchiere è friabile, » poiché quest'ultimo enunciato ascrive una proprietà ad un oggetto invece di riferirsi ad un evento di qualche tipo.⁸⁰

Sembra dunque che van Inwagen, proponendo i suoi criteri per l'individuazione degli eventi, si sia spostato da un estremo all'altro, senza di fatto riuscire a fornirne uno che sia di qualche utilità. Tuttavia, nonostante PPP2 sembri non avere una precisa applicazione, esso si appoggia come PPP1 ad una intuizione fondamentale, che può essere formulata più chiaramente, senza chiamare in gioco il problema dell'individuazione degli eventi. Van Inwagen esplicita quest'intuizione nel modo seguente: *una persona non è responsabile di un certo evento se quest'ultimo sarebbe accaduto qualsiasi decisione essa avrebbe preso.*⁸¹

Ecco l'esempio che van Inwagen usa per illustrare questo principio:

Cavallo Pazzo: Rider sta cavalcando il suo destriero Dobbin: quest'ultimo però si imbizzarrisce, e Rider non può dunque fermarne la folle corsa. Tuttavia, Rider, tirando le briglie, può ancora guidare il cavallo nell'una o nell'altra direzione. Essi si trovano vicino

⁷⁸ Fischer, John Martin, « Responsibility and Control », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 1 (Jan. 1982), pp. 24-40; vedi p. 31.

⁷⁹ Klein, Martha, *Determinism, Blameworthiness and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1990; p. 45.

⁸⁰ Heinaman, Robert, « Incompatibilism without the Principle of Alternative Possibilities », in *Perspectives on Moral Responsibility*, ed. da Fischer, John Martin e Ravizza, Mark, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993; p. 302

⁸¹ Van Inwagen, Peter, *An Essay on Free Will*, p. 177.

Roma, e Rider nutre un grande odio per i romani: accade così che, giunti ad un bivio, Rider fa svoltare Dobbin a destra, con l'intenzione di passare a tutta birra nelle vie di Roma, nella speranza di travolgere qualche suo abitante. Rider infatti crede che la strada di sinistra conduca lontano dalla città: ma egli si sbaglia, perché in realtà *tutte le strade portano a Roma*.

Rider è responsabile del fatto che il suo cavallo passi a tutta velocità nelle vie di Roma, ferendo delle persone? La risposta di van Inwagen è no: d'altra parte vi è sicuramente qualcosa per cui Rider può venire giustamente biasimato, cioè per non aver nemmeno tentato di evitare la catastrofe (svoltando a sinistra). Rider, a quanto pare, può venir biasimato per le sue intenzioni malvage, ma non per ciò che non poteva in alcun modo prevenire.

Appare immediatamente la somiglianza dell'esempio di Rider e Dobbin con quello che van Inwagen ha usato per sostenere il suo principio sulla responsabilità per le omissioni (PPA), in cui il testimone accidentale di un crimine non può essere biasimato per non aver chiamato la polizia perché, contrariamente a quanto credeva, non aveva la possibilità di farlo. In ambedue gli esempi interviene un qualche fattore che sfugge alla conoscenza dell'agente (le linee telefoniche sono guaste, tutte le strade portano a Roma), il quale fa sì che il corso degli eventi non sia influenzabile dalla decisione del protagonista. Anche se van Inwagen non lo riconosce esplicitamente, la sua argomentazione su PPA riguarda dunque la responsabilità per certe *conseguenze* del comportamento di una persona.

Occorre infatti distinguere le omissioni *semplici* dalle omissioni *complesse*. Le prime consistono nell'omettere di eseguire certi movimenti corporei; le seconde consistono invece nell'omettere di causare un certo evento omettendo di muovere il proprio corpo in un certo modo. L'omissione del testimone vigliacco è di tipo complesso: egli omette *di avvertire la polizia*, omettendo di alzare la cornetta e di comporre il numero d'emergenza.

Nel caso di un'omissione complessa si può dunque identificare un « fatto negativo » da considerarsi come una conseguenza moralmente rilevante: nell'esempio dato da van Inwagen si tratta infatti di stabilire la responsabilità del testimone per il fatto che *egli non ha avvertito la polizia*. Sia *Testimone Vigliacco* sia *Cavallo Pazzo* possono dunque venire considerati sulla base dello stesso principio: una persona non è responsabile di un certo evento se quest'ultimo sarebbe accaduto qualsiasi decisione essa avrebbe preso.

La critica di van Inwagen va dunque considerata come una critica *morale* perché mette in discussione l'argomentazione di Frankfurt sul *punto di applicazione* dei giudizi mediante i quali valutiamo il biasimo o la lode che le persone meritano. Si ricordi d'altra parte che gli esempi *à la Frankfurt* dovrebbero supportare la seguente assunzione generale sui giudizi di

responsabilità: ciò che è irrilevante al fine di spiegare *perché* un'azione è stata eseguita è irrilevante anche per valutare la responsabilità di chi l'ha eseguita. Carl Ginet, allo scopo di smentire questa tesi, ha proposto un esempio che è sostanzialmente analogo a quelli di van Inwagen appena considerati.

Uragano: Un uragano si avvicina alla costa della California: Joe è al corrente di questo fatto ed inoltre, a causa della malattia mentale di cui soffre, crede in maniera delirante di poter influenzare i fenomeni atmosferici usando delle formule magiche. Dunque Joe ritiene che pronunciando una certa preghiera potrebbe stornare l'uragano e salvare così gli abitanti di San Francisco dalla catastrofe imminente. Tuttavia Joe odia gli abitanti di San Francisco, e quindi non pronuncia la sua preghiera, perché desidera la loro rovina.⁸²

La domanda è scontata: Joe è responsabile per non aver prevenuto la catastrofe? Ovviamente no, dato che ciò si trovava, contrariamente alle sue credenze pazzoidi, al di là del suo potere. In quest'ultimo esempio, come in quelli di van Inwagen (*Testimone Vigliacco* e *Cavallo Pazzo*) vi è un fattore che *non contribuisce* a spiegare *perché* il loro protagonista ha agito in quel modo: il fatto che le linee telefoniche non funzionano, il fatto che tutte le strade portano a Roma, il fatto che Joe non ha poteri magici. Tuttavia, sembra che questi elementi della situazione entrino effettivamente in gioco nella valutazione della responsabilità: Joe non è responsabile per la catastrofe di San Francisco, né Rider lo è per lo scompiglio nelle vie di Roma causato dal suo cavallo, così come infine il testimone vigliacco non merita di essere biasimato per non aver avvertito la polizia.

Harry Frankfurt ha replicato alla critica di van Inwagen in un articolo breve quanto interessante, intitolato significativamente *What We Are Morally Responsible For*.⁸³ Frankfurt considera l'esempio del testimone vigliacco, distinguendo due tipi di inevitabilità. L'inevitabilità *personale* riguarda certi eventi che sono destinati a prodursi perché un agente non può evitare di muovere il proprio corpo in un certo modo; l'inevitabilità *impersonale* invece è propria a certi eventi che sono destinati a prodursi indipendentemente da qualsiasi movimento corporeo l'agente esegua.

⁸² Questo esempio è discusso da Widerker, David, nel suo « Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities », p. 61.

⁸³ Frankfurt, Harry G., « What We Are Morally Responsible For », in Fischer, John Martin, Ravizza Mark (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1993; pp. 286-295.

Frankfurt precisa che i suoi esempi con attori controfattuali mostrano che le persone possono essere appropriatamente considerate responsabili per ciò che è *personalmente* evitabile: può trattarsi dunque sia di azioni sia di quelle omissioni *semplici* che consistono nell'evitare di compiere certi movimenti corporei. D'altra parte, sostiene Frankfurt, ciò che può essere *impersonalmente* inevitabile o meno non entra affatto in gioco nel valutare il biasimo o la lode che una persona merita.

In *Testimone Vigliacco* il fatto che i telefoni non funzionano rende il fatto negativo « il testimone non avverte la polizia » impersonalmente inevitabile; ma ciò determina *solamente* l'appropriatezza di una particolare *descrizione* del comportamento moralmente rilevante. Se i telefoni funzionano, si può descrivere la condotta del testimone come « omettere di avvertire la polizia; » se invece le linee sono guaste la sua condotta sarà meglio descrivibile come « omettere di tentare di avvertire la polizia. »

In ambedue i casi, secondo Frankfurt, il giudizio morale su chi ha agito rimane lo stesso: non bisogna confondere infatti la *definizione dell'azione* con la *valutazione della persona*. Frankfurt scrive: « The difference between evaluating P for failing to call and evaluating him for failing to try to call can therefore have no moral significance. It is pertinent only to a decision concerning whether it would be more suitable to couch in one set of terms or in another what, in either case, remains the same moral estimate. »⁸⁴

Van Inwagen sosteneva che il Principio delle Possibilità Alternative non è la base migliore per affermare l'incompatibilità di determinismo e responsabilità, perché normalmente le nostre ascrizioni di responsabilità non riguardano le azioni delle persone, ma piuttosto le conseguenze di queste azioni. Invece Frankfurt, replicando a van Inwagen, afferma che i suoi principi sulla responsabilità per le conseguenze non possono porre un problema per il teorico compatibilista, in quanto non riguardano la relazione tra la *libertà del volere* ed il determinismo.

Affermando che il requisito della responsabilità morale sta nella libertà del volere Frankfurt non si impegna tuttavia a sostenere che i giudizi sulla responsabilità consistono *solamente* in una valutazione delle intenzioni, delle ragioni per cui una persona ha agito (dunque, in altre parole, di certe sue caratteristiche psicologiche.) Frankfurt precisa: « What a person does is not relevant to moral evaluation of him merely because it is an indicator of his mental state. People merit praise and blame *for* what they do, and not just *on the basis* of what they do. »⁸⁵

⁸⁴ Frankfurt, Harry G., « What We Are Morally Responsible For », p. 295.

⁸⁵ Frankfurt, Harry G., « What We Are Morally Responsible For », p. 291.

D'altra parte Frankfurt (in « Freedom of the Will and the Concept of a Person ») aveva definito il volere di una persona come il desiderio che conduce questa ad agire: il volere non è dunque un processo puramente mentale o interiore che esiste indipendentemente da ogni movimento del corpo. La libertà del volere è la capacità di *muovere il proprio corpo* assecondando un desiderio X con cui la persona si identifica – mediante il desiderio (di secondo grado) di essere mosso ad agire dal desiderio X. Ecco dunque infine, secondo Frankfurt, ciò di cui le persone sono responsabili: dei movimenti del loro corpo, quando questi – beninteso - sono causati da certi stati mentali, cioè quando essi realizzano la volontà di chi agisce (oppure: quando essi esprimono il loro Vero Io.)⁸⁶

Parallelamente, Frankfurt adotta una definizione di libertà d'azione che va precisata: la libertà d'azione è, in opposizione alla libertà del volere, la capacità di produrre certi eventi – o di prevenire il loro accadere – effettuando – o astenendosi dal compiere – certi movimenti corporei. Il guasto alle linee telefoniche diminuisce dunque la libertà d'azione del testimone perché costui non può chiamare la polizia: ma non diminuisce la libertà del suo volere; egli infatti esprime la *sua* volontà nel proprio comportamento. Allo stesso modo, in *Cavallo Pazzo*, il fatto che tutte le strade portano a Roma diminuisce solamente la libertà d'azione di Rider: egli non può evitare di passare per la capitale. Ma dirigendo il cavallo sulla strada che egli *credeva* fosse la sola per Roma, egli ha ugualmente agito in modo da rendersi biasimevole, perché con ciò si è mostrato un uomo di *cattiva volontà*.

Fischer e Ravizza hanno integrato la *responsabilità per le conseguenze* nella loro teoria compatibilista, riprendendo il tema da questo dibattito tra van Inwagen e Frankfurt. A differenza di Frankfurt, Fischer e Ravizza però non intendono escludere la rilevanza delle conseguenze delle azioni per i giudizi morali. Per Fischer e Ravizza un chiaro esempio dell'interesse che si può avere nella responsabilità per le conseguenze è dato dall'incidente della petroliera *Exxon Valdez*. Il capitano di questa nave è stato (presumibilmente) responsabile del modo in cui ha pilotato il vascello, cioè di certe sue azioni. Ma qui non siamo tanto interessati alle sue azioni, quanto piuttosto alla responsabilità morale per le conseguenze delle sue azioni: l'enorme danno ambientale ed economico che si è verificato a seguito della fuoriuscita di petrolio.⁸⁷

⁸⁶ Frankfurt scrive: « Notice that P's intentions and the like are not the only things that remains the same whether the telephones are working or out of order. It is also clear that, whatever the condition of the telephone system, P makes or does not make the same bodily movements. Now *this* is what P is morally responsible for: it is for making these movements. », in « What We Are Morally Responsible For », p. 291.

⁸⁷ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 92.

Fischer e Ravizza trattano la responsabilità per le conseguenze sviluppando ulteriormente la loro concezione del *guidance control*. Essi così definiscono, oltre alla sensibilità alle ragioni propria ad un meccanismo deliberativo, anche una « sensibilità all'azione » propria alla *sequenza di eventi* che conduce ad una certa conseguenza. Quando si tratta di valutare la responsabilità per una conseguenza occorre dunque stabilire 1) se il meccanismo deliberativo che produce il movimento corporeo è moderatamente sensibile alle ragioni o meno, ed anche 2) se il processo che conduce alla conseguenza rilevante avrebbe potuto essere prodotto od ostacolato dai movimenti corporei.⁸⁸

Così, se Rider in *Cavallo Pazzo* si fosse trovato ad un bivio che consentiva effettivamente di allontanarsi da Roma (come egli credeva), allora (secondo Fischer e Ravizza) egli sarebbe stato responsabile per lo scompiglio causato dal suo cavallo per le vie della Capitale. Siccome però il corso degli eventi che portano il destriero Dobbin a Roma non è suscettibile di avere un esito diverso, a seconda delle alternative d'azione imboccate da Rider, quest'ultimo non può essere appropriatamente biasimato per l'incidente. Fischer e Ravizza forniscono dunque una spiegazione compatibilista della responsabilità per le conseguenze delle azioni: la *sensibilità all'azione* è infatti una caratteristica disposizionale che si può ascrivere correttamente o meno a certe sequenze di eventi, anche se il determinismo è vero.

È importante rilevare che su questo punto la prospettiva di Frankfurt è differente: egli tende infatti a minimizzare il ruolo della « sensibilità all'azione » nel valutare il biasimo opportuno in casi come *Cavallo Pazzo* e *Testimone Vigliacco*. Per comodità di esposizione conviene raddoppiare questi esempi. A *Cavallo Pazzo* si affianchi un *Cavallo Pazzo 2*, nel quale Dobbin 2 ha la possibilità di evitare lo scompiglio per le vie di Roma – perché una delle strade che egli può imboccare si allontana effettivamente dalla Capitale. In maniera analoga, a *Testimone Vigliacco* si affianchi un *Testimone Vigliacco 2*, nel quale Pietro 2 può avvertire la polizia – perché i telefoni funzionano.

Frankfurt concepisce il giudizio di responsabilità innanzitutto come una *valutazione della persona*: da questo punto di vista, Dobbin mostra di essere malvagio quanto Dobbin 2, e Pietro non è certo una persona moralmente migliore di Pietro 2. D'altra parte però è possibile concepire il biasimo e la lode alla stregua di certi *trattamenti* che una persona merita come *contraccambio* per ciò che ha fatto: in questa accezione le conseguenze delle azioni di una persona possono essere rilevanti al fine di stabilire il biasimo e la lode appropriati, se appunto

⁸⁸ Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, pp. 106-107.

questi ultimi vengono intesi come una sorta di punizione o di premio che dovrebbero *corrispondere* a tali conseguenze.

Questo punto tende ad essere oscurato dalle coppie di esempi impiegati fino ad ora: ciò perché, in *Cavallo Pazzo 1 e 2*, come in *Testimone Vigliacco 1 e 2*, la conseguenza moralmente rilevante si verifica lo stesso, indipendentemente dal fatto che la sequenza di eventi che conduce ad essa sia sensibile all'azione o meno: il cavallo di Dobbin passa per le vie di Roma causando dei danni ed il testimone non avverte la polizia. Si consideri invece il seguente esempio:

Killer 1: Sam è un killer che è stato ingaggiato dalla Mafia per uccidere Joe. Sam si apposta con il suo fucile di precisione ad una finestra di fronte al bar preferito di Joe, ed attende che quest'ultimo gli capiti a tiro. Ad un tratto Joe esce dal bar: Sam prende la mira e preme il grilletto, ma in questo stesso istante Joe scivola su di una buccia di banana e così si sottrae alla traiettoria del proiettile, salvandosi fortunatamente.

Ancora una volta, è possibile raddoppiare questo esempio in un *Killer 2*, nel quale non ci sono bucce di banana e Joe finisce ucciso. Applicando a quest'ultima coppia di esempi la *rationale* dei giudizi di responsabilità proposta da Frankfurt, appare che Sam 1 e Sam 2 sono ugualmente biasimevoli, perché hanno eseguito gli stessi movimenti corporei (prendere la mira e premere il grilletto) per le stesse ragioni (uccidere Joe). Il fatto che Joe venga ucciso o no secondo Frankfurt dunque non ha importanza al fine di stabilire la responsabilità morale di Sam.

L'argomento forse più efficace in favore dell'irrilevanza, per i giudizi di responsabilità morale, delle conseguenze che producono le azioni, sta nel sottolineare come queste conseguenze dipendano dalla sorte. Frankfurt adombra questo tema ma non lo sviluppa: però a questo punto mi sembra utile effettuare una digressione sul problema della *sorte morale nelle conseguenze*. In questo modo sarà possibile misurare la validità della tesi frankfurtiana, per la quale ciò che è irrilevante per spiegare perché un'azione è stata eseguita è anche irrilevante per valutare la responsabilità dell'agente.

9. La responsabilità per le conseguenze e la sorte morale.

Il problema della *moral outcome luck* deriva dal fatto che l'esito dei nostri progetti pratici è sempre sottoposto ad un certo grado di incertezza: le conseguenze delle nostre scelte

dipendono dal concorso di una molteplicità di fattori esterni, che non sono *mai* tutti sotto il nostro controllo. Michael Zimmerman precisa questo punto distinguendo opportunamente un tipo di controllo *ristretto* da un controllo *completo*.⁸⁹ Una persona esercita un controllo *ristretto* rispetto ad un evento *e* se può realizzare *e* e può anche prevenire la realizzazione di *e*. Esercitare un controllo *completo* rispetto ad un evento *e* invece significa esercitare un controllo ristretto su *e* ed anche su tutti gli altri eventi che sono delle condizioni necessarie di *e*. Date queste definizioni, appare che il controllo *completo* di un qualsiasi evento è un ideale al quale gli esseri umani possono avvicinarsi, ma che non possono mai raggiungere: anche se *e* consiste semplicemente in un movimento del proprio corpo, nessuno esercita un controllo ristretto sulla propria nascita, evento che è una condizione necessaria di *e*.

Zimmerman dunque conclude che è il controllo *ristretto* ad essere una condizione della responsabilità morale, e non il controllo *completo*: altrimenti ne risulterebbe che nessuno è mai responsabile di niente. D'altra parte però la mancanza di un *controllo ristretto* sulle *condizioni necessarie* di certi eventi sembra poter influenzare in maniera disturbante i giudizi di responsabilità morale. Si pensi agli esempi *Killer 1* e *Killer 2*: Sam 1 esercita un controllo ristretto sui movimenti del proprio corpo (prendere la mira col suo fucile e premere il grilletto), ma d'altra parte non esercita un controllo ristretto sulle condizioni necessarie dell'evento « Joe viene colpito dal proiettile; » infatti Sam non poteva prevenire il fatto che Joe sia scivolato su di una buccia di banana nell'istante fatale, e che quindi si sia scostato dalla traiettoria del proiettile.

Ecco dunque apparire il fenomeno della sorte morale nelle conseguenze (*moral outcome luck* oppure *resultant moral luck*): si può infatti notare che, in *un* senso, Sam 2 incorre in una grave colpa morale (l'aver causato la morte di Joe) mentre Sam 1 la evita. Sam 1 è stato dunque *moralmente fortunato*, mentre Sam 2 è stato *moralmente sfortunato*. D'altra parte però si può notare che Sam 2 non è una persona migliore di Sam 1; in *quest'altro* senso essi possono dirsi ugualmente colpevoli. Entrambi infatti portavano avanti lo stesso piano d'azione, avevano una medesima intenzione omicida.

Anche negli esempi *Testimone Vigliacco* e *Cavallo Pazzo* si può considerare come la sorte intervenga ad influenzare i giudizi morali sui protagonisti: un fattore imprevisto priva entrambi del controllo ristretto che essi credevano di poter esercitare su di un certo evento rilevante: avvertire la polizia ed allontanarsi da Roma. Se si accetta l'argomentazione di van

⁸⁹ Zimmerman, Michael J., « Luck and Moral Responsibility », p. 376, in *Ethics*, Vol. 97, No. 2 (Jan. 1987), pp. 374-386.

Inwagen si può dunque dire che questi personaggi sono *moralmente fortunati*, perché si ritrovano esentati dalla responsabilità per un evento che credevano di poter evitare.

Tuttavia, l'interpretazione di questi esempi data da Frankfurt appare più pertinente, se appunto si considera l'aspetto *paradossale* di un giudizio di responsabilità influenzato da fattori che si trovano al di là del controllo dell'agente. Frankfurt motiva infatti la sua posizione citando Donald Davidson: « we never do more than move our bodies; the rest is up to nature. »⁹⁰ Michael Zimmerman effettua un'osservazione analoga, esplicitandone le implicazioni: « Insofar as what happens after one has made a free decision is, in a sense, up to nature, then these events, while perhaps serving as indirect indicators of praise and blame, are strictly dispensable in the assessment of moral responsibility. »⁹¹

La posizione di Zimmerman sul fenomeno della sorte morale nelle conseguenze si ritrova dunque compendiata nel seguente principio, secondo il quale si tratta in realtà di un fenomeno *soltanto apparente*: due persone che decidono di eseguire una medesima azione A, *credendo* di trovarsi in una medesima situazione D meritano il biasimo – o la lode - in ugual misura, indipendentemente dalle conseguenze che la loro decisione finisce col produrre.

Zimmerman considera una coppia di esempi del tutto simile ai nostri *Killer 1 e 2*: si noti che Sam 1 e Sam 2 *credono* di trovarsi in una medesima situazione; infatti ambedue credono che certe loro azioni (prendere la mira e premere il grilletto) produrranno la morte di Joe. Dunque Zimmerman, applicando il suo principio, sostiene che l'omicida mancato va biasimato *altrettanto duramente* di colui che è riuscito nel suo intento.

Thomas Nagel osservava però che vi è una differenza moralmente significativa tra, ad esempio, una manovra spericolata alla guida ed un omicidio colposo – cioè una manovra spericolata che conduce alla morte di un pedone; Nagel in altre parole considerava il paradosso della sorte morale nelle conseguenze come qualcosa di *reale*.⁹² Zimmerman però sembra riuscire anche a rendere conto di questa « differenza moralmente significativa, » distinguendo i *giudizi ipologici* dai *giudizi deontici*. Questi ultimi stabiliscono il *dovere*, vale a dire ciò che è moralmente obbligatorio, e riguardano delle azioni; nelle parole di

⁹⁰ Frankfurt scrive: « I am here invoking Donald Davidson's well-known view – developed with compelling lucidity in his essay entitled "Agency" (in Brinkley, Bronaugh, and Marras [eds.], *Agent, Action and Reason* [New York: Oxford, 1971], pp. 3-25) – according to which "we never do more than move our bodies: the rest is up to nature" (23). Adapting and paraphrasing his account to the case of P, it might be said that after P has moved his hands in the ways one must move them in order to make a telephone call, he has done his work; it only remains for the telephone company to do its. », in « What we are morally responsible for », nota 4, p. 292.

⁹¹ Zimmerman, Michael J., « Luck and Moral Responsibility », pp. 385-386.

⁹² Nagel, Thomas, « Moral Luck », pp. 24-25.

Zimmerman si tratta di giudizi *act-based*. Il termine « ipologico » è un neologismo coniato da Zimmerman per designare le valutazioni di responsabilità, che sono invece incentrate essenzialmente sulle persone (*agent-based*). Questa distinzione serve a Zimmerman per valutare appropriatamente il ruolo che la sorte può avere nei giudizi morali: occorre riconoscere la possibilità di *incorrere in un'obbligo* a causa della sorte, ma non è mai possibile che *il proprio statuto morale sia accresciuto o diminuito* dalla sorte.

Testimone Vigliacco e Cavallo Pazzo si prestano ad illustrare questo punto. Van Inwagen interpretava questi esempi sulla base del principio « dovere implica potere: » il testimone non è obbligato ad avvertire la polizia, perché non può avvertirla, dato che i telefoni non funzionano. Da ciò però non segue, secondo la prospettiva di Zimmerman, che il testimone non merita di essere biasimato per non aver avvertito la polizia: il biasimo a lui diretto non varia in relazione ai doveri che *di fatto* egli aveva e che *di fatto* ha trasgredito, ma piuttosto in relazione ai doveri che *credeva* di avere e che *credeva* di trasgredire. La sorte ha fatto sì che il testimone non fosse obbligato a chiamare la polizia: ma questo non influisce sulla valutazione del suo statuto morale. Come osserva Nagel, vi è una differenza moralmente significativa tra una manovra spericolata alla guida ed un omicidio colposo: Zimmerman precisa dunque che questa differenza sta nelle norme morali che vengono infrante nell'uno e nell'altro caso, ma questa è una faccenda distinta rispetto al biasimo che merita colui che le infrange. Egli scrive: « The degree to which a person is responsible has nothing to do with, and hence is not affected by, what is “external” to him. The degree to which a person is obligated has much to do with what is “external” to him. »⁹³

In ultima analisi però mi sembra che la concezione di Zimmerman non sia soddisfacente. Si ricordi ancora una volta la distinzione tra i due sensi del termine « colpa »: da una parte si può designare con essa il difetto di una persona (relativo alle *motivazioni* che l'hanno spinta ad agire); dall'altra un'azione o una conseguenza di un'azione, che possono corrispondere entrambi ad una *infrazione* di certe norme morali. Riprendendo una terminologia propria alla giurisprudenza anglosassone, si può definire il primo tipo di colpa *mens rea*, il secondo invece *actus reus*. Al fine di eliminare il paradosso posto dalla sorte morale nelle conseguenze, Zimmerman enuncia il principio secondo il quale due persone che decidono di eseguire una medesima azione A, *credendo* di trovarsi in una medesima situazione D meritano il biasimo – o la lode - in ugual misura (indipendentemente dalle conseguenze che la loro decisione finisce

⁹³ Zimmerman, Michael J., « Moral Luck: A partial map. », p. 601, in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 4 (Dec., 2006), pp. 585-608.

col produrre): ma questo principio funziona solo quando vi è una certa *proporzione*, in termini di gravità, tra la *mens rea* dei due agenti e l'*actus reus* che si verifica in una delle due situazioni.

Zimmerman ad esempio considera il caso di due guidatori ubriachi: ambedue hanno scelto volontariamente di bere prima di mettersi alla guida, ma solo uno di essi, essendo sfortunato, finisce con l'investire un pedone. In casi del genere risulta verosimile sostenere che ambedue gli agenti meritano di essere biasimati alla stessa maniera, perché la guida in stato di ebbrezza è un comportamento di una considerevole gravità: secondo Zimmerman dunque il guidatore ubriaco che non ha investito nessuno merita di essere biasimato *altrettanto duramente* del guidatore ubriaco che è stato più sfortunato ed ha causato una morte. Si consideri invece il seguente esempio, che ricorre con una certa frequenza nella letteratura sulla *sorte morale*:

Camionisti Negligenti: Due guidatori di camion, Pietro e Paolo, dimostrano di essere ugualmente negligenti. Sebbene la data della revisione periodica sia trascorsa, essi non sono ancora andati all'appuntamento con l'officina, omettendo così di far controllare i freni dei loro veicoli. Pietro un giorno passa guidando in prossimità di un parco giochi, e da lì un bambino a cui è sfuggita la palla di mano corre in strada per acchiapparla, trovandosi sulla traiettoria del suo camion. Pietro cerca di fermarsi ma i freni cedono ed il bambino viene investito. Paolo invece era passato con il suo camion davanti al parco giochi poco prima, nessuno gli ha attraversato la strada e così egli ha poi continuato il suo viaggio senza inconvenienti.

In *Camionisti Negligenti* appare decisamente controintuitivo sostenere che il guidatore fortunato (Paolo) vada biasimato *altrettanto duramente* di quello sfortunato (Pietro): nel caso di Paolo abbiamo a che vedere *solo* con una banale negligenza. Parrebbe comunque possibile, relativamente a quest'ultimo tipo di esempio, abbracciare una prospettiva opposta a quella di Zimmerman: il guidatore negligente che investe una persona va biasimato *altrettanto lievemente* di colui che, essendo ugualmente negligente ma anche favorito dalla sorte, non investe nessuno.⁹⁴ Anche questa conclusione sembra però controintuitiva. C'era qualcosa infatti che il camionista negligente *doveva* fare, far controllare i freni; e se il camionista lo avesse fatto, il bambino non sarebbe morto: ma le cose purtroppo non sono andate così. Come

⁹⁴ Per una interpretazione di questo genere, vedi: Andre, Judith, « Nagel, Williams, and Moral Luck », in *Analysis*, Vol. 43, No. 4. (Oct. 1983), pp. 202-207.

si può sostenere dunque che Pietro merita di essere biasimato *solo* per la sua negligenza, come se questa tragedia non fosse successa?⁹⁵

In queste pagine ho già avuto occasione di esporre un caso di sorte morale nelle conseguenze che presenta una simile sproporzione tra *mens rea* ed *actus reus*: si tratta della versione di esempio *à la Frankfurt* fornita da Derk Pereboom, *Evasione Fiscale*, che riporto ancora una volta in maniera più succinta:

Evasione Fiscale: Joe, mentre è in procinto di compilare la sua dichiarazione dei redditi, sta considerando la possibilità di mentire sulle sue entrate. L'unica ragione che Joe potrebbe avere per astenersi dall'evadere le tasse sarebbe di tipo prettamente *morale*. Joe ha quindi una sola possibilità per decidere di non evadere le tasse: egli dovrebbe rivolgere la sua attenzione ai principi morali rilevanti, cosa che può fare volontariamente. Tuttavia, la concentrazione sui valori morali non è una condizione sufficiente della decisione di non evadere le tasse, ne è solamente una *condizione necessaria*: Joe infatti è un agente indeterministico, che è inclinato ma non determinato ad agire dalle proprie motivazioni psicologiche. L'attore controfattuale, Black, desidera che Joe metta in atto l'evasione: dunque egli si prepara ad intervenire, nel caso rilevi che Joe sta prestando attenzione ai principi morali. In questo caso Black indurrebbe artificialmente la decisione di evadere le tasse mediante un marchingegno telecomandato, che ha installato nel cranio di Joe, all'insaputa di quest'ultimo. Ciò che accade (*nella*

⁹⁵ Altri casi di sorte morale nelle conseguenze che non sembrano risolversi alla luce del principio di Zimmerman sono dati dalle decisioni effettuate in condizioni di incertezza. Nagel propone degli esempi tratti dalla storia politica: i ribelli Decembristi che convincono le truppe a seguirli nel loro tentativo di rovesciare lo zar, oppure le colonie americane che dichiarano la loro indipendenza dall'Inghilterra.

Se i Decembristi fossero riusciti a deporre lo zar nel 1825 essi sarebbero diventati degli eroi; di fatto, poiché il loro tentativo non ha avuto successo, non solo sono stati giustiziati in maniera infamante, ma hanno finito con l'essere responsabili della morte dei soldati che avevano convinti a seguirli. Se invece Washington Franklin e Jefferson non fossero riusciti a sconfiggere gli inglesi, avrebbero portato la responsabilità per la violenta repressione che sarebbe seguita alla mancata rivoluzione.

In questi casi è comunque possibile, in una certa misura, valutare la decisione che è stata presa ricostruendo il punto di vista degli attori, le informazioni a loro disponibili, etc., ma Nagel osserva che questo non è abbastanza: « [...] when someone acts in such ways he takes his life, or *his moral position*, into his hands, because how things turn out determines what he has done. » Il principio di Zimmerman stabilisce che i giudizi ipologici devono tenere conto della situazione in cui l'agente *credeva* di trovarsi al momento della scelta, ai doveri che dunque egli credeva di avere: ma questa valutazione non può farsi quando le persone scelgono pur trovandosi in uno stato di irrimediabile incertezza quanto alle caratteristiche reali della loro situazione, ed ai doveri che possono di fatto avere in relazione ad essa. (Vedi Nagel, Thomas, « Moral Luck », pp. 26-27)

sequenza attuale) è che Joe sceglie di non pensare alla morale, e quindi infine decide di evadere per conto suo.⁹⁶

Pereboom sosteneva che l'alternativa a disposizione di Joe non è abbastanza robusta: Joe può decidere di prestare attenzione ai valori morali, ma egli *non sa* che effettuando questa scelta causerà l'intervento di Black, e che dunque eviterà il biasimo per l'evasione fiscale che medita di compiere. Tuttavia, si deve pur ammettere che Joe è a conoscenza del fatto che, scegliendo di pensare ai valori morali, aumenterà le sue *chances* di non commettere l'evasione. In maniera simile, il camionista negligente sa che, omettendo di far controllare i freni, egli aumenta le probabilità di causare un incidente stradale. Dunque, come il camionista negligente che investe il bambino è *moralmente sfortunato*, così Joe, se scegliesse di pensare ai valori morali, potrebbe allora dirsi *moralmente fortunato* nel non rendersi biasimevole per l'evasione.

Il camionista negligente e Joe sono entrambi responsabili per le conseguenze delle loro azioni in quanto hanno avuto *un'adeguata possibilità di evitare* il biasimo in cui finiscono con l'incorrere. Come osserva giustamente Pereboom, in questo senso la robustezza di un'alternativa è determinata da una componente *epistemica*. Tuttavia, come si è già osservato, non è detto che una persona, perché si possa dire che ha a sua disposizione un'adeguata opportunità di evitare il biasimo, debba poter prevedere con certezza le conseguenze delle sue azioni.

In conclusione dunque possiamo affermare che la proposta teorica di Zimmerman si è rivelata inesatta. *Pace* Zimmerman, il biasimo che una persona merita non varia solamente in funzione delle norme morali che essa *crede* di trasgredire, ma anche in funzione delle conseguenze che la sua azione finisce col provocare. Quindi si rivela inesatta anche la tesi di Frankfurt: ciò che è irrilevante per spiegare *perché* un'azione è stata compiuta è anche irrilevante per valutare la responsabilità di chi l'ha eseguita. Tuttavia, la falsità di questa tesi frankfurtiana non permette, di per sé, di giungere ad una conclusione *in favore* del Principio delle Possibilità Alternative.

David Widerker, prima di elaborare la sua versione modificata degli esempi à la Frankfurt ha elaborato un tentativo teorico che va in questa direzione: argomentare, da un punto di vista *morale*, l'importanza delle alternative d'azione.

⁹⁶ Pereboom, Derk, « Source Incompatibilism and Alternative Possibilities », in McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Chapter 10, p. 193.

10. La *W-defense* e la nozione di « esigenza ragionevole. »

David Widerker ha avanzato una critica agli esempi *à la Frankfurt* che si presenta come una *difesa* del loro protagonista, volta a sollevarlo dalla responsabilità per l'azione che egli ha compiuto. Per formulare questa difesa Widerker è disposto ad accordare che le circostanze speciali richieste dagli esempi siano in qualche modo realizzabili: si ammette dunque che Jones (il protagonista) ha agito senza essere causato da fattori che non controllava, e che nondimeno la sua azione era inevitabile. Ma Widerker prende la parola in qualità di difensore di Jones: « Poiché tu, Frankfurt, ritieni che Jones è biasimevole per aver agito come ha fatto, dimmi allora: che cosa avrebbe dovuto fare altrimenti? (*What should he have done instead?*) Non puoi dire che avrebbe dovuto decidere di non uccidere Smith, perché non poteva farlo; dunque tu non puoi biasimarlo per aver ucciso Smith. »⁹⁷

Questa che Widerker chiama « What should he have done - defense » si appoggia sulla tesi per cui il biasimo diretto verso qualcuno che non poteva evitare di agire come ha fatto è *irragionevole* (« unreasonable. ») Quando consideriamo che una persona merita di essere biasimata lo facciamo perché crediamo che, moralmente parlando, *non avrebbe dovuto* fare ciò che ha fatto. Questa credenza, scrive Widerker, è essenziale alla disapprovazione morale. Se una persona non può compiere il suo dovere, non possiamo ragionevolmente *esigere* (to expect) da lei che lo compia. Considerare una persona biasimevole perché non ha fatto ciò che non poteva fare è dunque *irragionevole*, perché lo è l'esigenza morale che intratteniamo nei suoi confronti.

La *W-defense* suggerisce dunque la seguente condizione generale che regola le ascrizioni di biasimo morale, il *Principle of Alternative Expectations*:

PAE: Un agente S è moralmente biasimevole per aver fatto A se e solo se nelle circostanze in cui egli ha agito sarebbe stato moralmente ragionevole esigere da S di non fare A.

Si può constatare facilmente che PAE richiede la disponibilità di possibilità alternative, ma d'altra parte si deve notare che PAE ha una portata più generale del Principio delle Possibilità Alternative (PAP: Un agente S è responsabile per aver fatto A se e solo se nelle circostanze in cui egli ha agito poteva evitare di fare A.)

⁹⁷ Widerker, David, « Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities, » p. 63.

Infatti PAE permette di spiegare perché in certi casi esoneriamo dal biasimo delle persone che *potevano evitare* di compiere la loro azione moralmente sbagliata: ma in questi casi può darsi che esse ignoravano gli elementi della situazione che rendevano scorretta la loro azione (ad esempio, certe sue conseguenze rilevanti); oppure erano prive di competenze morali fondamentali, le quali gli avrebbero permesso di capire che la loro azione era sbagliata, e che dunque non andava eseguita. In tali situazioni rimane vero che *non è ragionevole esigere* l'esecuzione dell'opzione moralmente opportuna, anche se le persone coinvolte avevano la possibilità di compierla.

La nozione di « esigenza ragionevole » corrisponde a quella di *alternativa robusta*, che, come si è visto, viene ampiamente utilizzata nel dibattito sulla realizzabilità delle circostanze speciali degli esempi *à la* Frankfurt: una persona ha a disposizione delle *alternative robuste* quando si può ragionevolmente esigere che egli le compia. L'alternativa robusta fornisce così un'*adeguata* opportunità di evitare l'infrazione morale: a questa *adeguatezza* dell'opportunità disponibile all'agente corrisponde dunque la *ragionevolezza* dell'esigenza morale che si intrattiene nei suoi confronti. La questione tuttavia si rivela molto più complicata di quanto sembri a prima vista: non si può fare a meno di notare l'ambiguità dell'aggettivo *ragionevole*, con il quale si potrebbe voler indicare, nel contesto presente, l'*irrazionalità* di un'esigenza morale, ma anche – anzi soprattutto – la sua *ingiustizia*.

Lasciando momentaneamente da parte simili problemi, occorre rilevare come Widerker si preoccupi di spiegare perché nelle situazioni speciali degli esempi *à la* Frankfurt si ha *l'intuizione* che il protagonista è biasimevole. Quest'apparenza per Widerker può essere dissipata, a patto di distinguere il « biasimo morale » propriamente detto da un altro tipo di valutazione morale negativa, che interviene data l'assenza di *scuse esplicative*. Quest'ultimo tipo di valutazione si concentra sulle ragioni per le quali una persona si è comportata in un certo modo: si tratta di capire *perché* un individuo ha compiuto un'azione che appare irregolare, in relazione a certi *standards* morali. Se egli sapeva che la sua azione avrebbe costituito un'infrazione a certe norme morali, e tuttavia l'ha eseguita intenzionalmente, allora essa *non ha scuse*: il protagonista degli esempi *à la* Frankfurt soddisfa appunto queste condizioni.

Ma la prospettiva di Frankfurt sulla responsabilità, per la quale ciò che è rilevante in questo ambito è *solo* quello che spiega perché un'azione è stata compiuta, secondo Widerker è parziale; la valutazione morale a cui Widerker appunto riserva la designazione appropriata di « biasimo » risponde a due diversi requisiti: 1) la persona ha agito in maniera moralmente

sbagliata e 2) si poteva ragionevolmente esigere da essa di agire in maniera moralmente corretta (come stabilito dal *Principle of Alternative Expectations*).

Widerker utilizza l'etichetta « F-Blameworthiness » per designare la valutazione morale negativa appropriata in assenza di scuse esplicative. Il protagonista degli esempi à la Frankfurt incorre in questa valutazione negativa, ma non può essere propriamente biasimato nel vero senso della parola, perché non si poteva ragionevolmente esigere che agisse diversamente.

Secondo Widerker, d'altra parte, vi sono casi in cui una persona può essere biasimevole anche senza essere F-biasimevole, cioè anche se essa ha una valida scusa esplicativa a disposizione. Un primo esempio è questo: S ha promesso a suo figlio di andarlo a prendere dopo la partita ma si dimentica di farlo, causando dunque delusione ed una certa tristezza nel pargolo. Si supponga anche che S generalmente è una persona coscienziosa ed affidabile, ma in questa occasione egli si è dimenticato della promessa perché ha ricevuto delle brutte notizie riguardanti la salute di un suo caro amico. Considerando quanto è accaduto noi possiamo dire che S è scusato (dal punto di vista esplicativo): delle gravi preoccupazioni lo hanno distolto dal pensare al suo dovere. Ma d'altra parte – ammesso che S non sia stato letteralmente sconvolto dalle brutte notizie – rimane *ragionevole esigere* da S che egli compia il suo dovere di padre; e così S infine merita di venir biasimato per non aver mantenuto la sua promessa.

Nel secondo esempio fornito da Widerker S è un ufficiale dell'esercito, che sul campo di battaglia si trova circondato dal nemico. S elabora un piano per rompere l'accerchiamento, ma questo piano fallisce a causa di una contro-mossa avversaria, che egli non ha previsto: così metà del suo plotone rimane ucciso. Il tribunale militare indaga sull'accaduto e stabilisce che S è colpevole per il suo errore di valutazione tattica. Come nell'esempio precedente S sembra per un verso *scusato* per aver causato la morte dei suoi uomini – la situazione che doveva affrontare era molto difficile, e si può ammettere che in essa egli ha cercato di fare del suo meglio. Tuttavia, aggiunge Widerker, il tribunale considera la preparazione di S e la sua esperienza di combattimento e lo condanna, perché sulla base di questi elementi risulta che si poteva ragionevolmente esigere da S l'elaborazione di un efficace piano di ripiego – l'ufficiale dunque non ha fatto del suo meglio.⁹⁸

Gli esempi di Widerker sono suggestivi, ma a mio parere la comprensione del concetto di *esigenza ragionevole* rimane problematica. Innanzitutto, occorre rilevare che la differenza tra

⁹⁸ Widerker, David, « Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities », p. 68.

« F-Blameworthiness » e « biasimo propriamente detto » appare *artificiale*: nei nostri giudizi ordinari di responsabilità non vi è traccia di una simile distinzione – mentre invece è presente la dualità di scuse e giustificazioni, individuata da Austin, che tratterò più oltre.

La nozione di « F-Blameworthiness » - data dall'assenza di scuse esplicative – è stata coniata per spiegare l'intuizione di colpevolezza prodotta dagli esempi à la Frankfurt. Ma questa intuizione può essere generata dal fatto che gli esempi ammettono la presenza possibile di un *flicker of freedom* nello scenario alternativo: l'azione rilevante così non è *inevitabile*. La mia analisi sulla realizzabilità delle circostanze speciali richieste dagli esempi si è appunto conclusa con una presa di posizione scettica riguardo la possibilità di eliminare i *flickers* – ed al contempo di fare in modo che l'azione rilevante non sia causata da fattori che il protagonista non controlla.

Infine, gli esempi di Widerker hanno una caratteristica particolare: essi chiamano in gioco delle persone che ricoprono un *ruolo* – quello di padre e quello di ufficiale. Ruoli sociali o istituzionali di questo tipo implicano l'assunzione di certe responsabilità, secondo degli *standards* morali molto elevati. È proprio in ragione di questi *standards* che si può *ragionevolmente esigere* dal padre che si ricordi della promessa fatta al figlio (nonostante lo sconvolgimento emotivo), e dall'ufficiale che porti in salvo i propri uomini (nonostante le difficoltà sul campo di battaglia).

Queste osservazioni ci rimandano ad un aspetto delle questioni di responsabilità che non è stato ancora trattato. Per indicare questo aspetto si potrebbe parlare di responsabilità *sostanziale*, distinguendo quest'ultima dalla responsabilità *attributiva*. Quest'ultima entra in gioco quando si tratta di stabilire quali motivazioni hanno spinto una persona ad agire, oppure quali conseguenze sono derivate dalle sue azioni.

La responsabilità *sostanziale* invece entra in gioco quando bisogna capire quali doveri (o quali obblighi) una persona è tenuta a soddisfare. Ciò può variare, appunto, in funzione dei ruoli che una persona occupa: questi ruoli, spesso, sono anzi definiti a partire dai doveri *specifici* che li accompagnano. La *colpa* o il *merito* delle persone risultano da una combinazione di questi due aspetti: come si è visto negli esempi sopra discussi, una dimenticanza o una negligenza possono costituire una colpa lieve per certi individui, oppure una colpa grave per persone che sono sottoposte a particolari obblighi (si pensi alla relazione tra padre e figlio.)

Gli esempi à la Frankfurt e la discussione che essi hanno generato risultano carenti per quanto riguarda l'aspetto della responsabilità sostanziale. Si consideri un'ultima volta la tesi di Frankfurt: ciò che è irrilevante per spiegare perché una persona ha compiuto una certa azione è anche irrilevante per valutare la sua responsabilità. Questa tesi costituisce un'interpretazione

della *rationale* sottesa ai giudizi di responsabilità: ma in realtà essa delimita l'ambito della responsabilità attributiva (quali intenzioni si possono attribuire alla persona?), e lo separa – artificialmente, verrebbe da dire – dall'ambito della responsabilità sostanziale.

Eppure, come si può intravedere nella discussione del concetto di *esigenza ragionevole*, questo tema sembra aver una grande interesse, al fine di stabilire l'importanza delle possibilità alternative d'azione. Tuttavia l'analisi di questa importanza, dal punto di vista della responsabilità sostanziale, cambia radicalmente aspetto.

Nel caso del padre e dell'ufficiale si può ragionevolmente esigere che essi facciano degli *sforzi* per sormontare delle evenienze che diminuiscono il *controllo* sul proprio comportamento e sugli effetti di quest'ultimo. In questo senso, per giudicare la responsabilità delle persone, si tratta di stabilire che tipo di sforzo o che tipo di capacità esse hanno « il dovere » di esercitare. La ragionevolezza di un'esigenza, dunque, non si stabilisce capendo cosa le persone *possono* fare, ma piuttosto stabilendo che cosa esse *devono* fare.

Questa dinamica si può vedere all'opera anche nei casi di *ignoranza*, che Widerker richiama nella sua analisi. Egli afferma che da una persona all'oscuro di alcuni aspetti della situazione non si può ragionevolmente esigere che eviti di compiere una certa azione. Innanzitutto, non bisogna dimenticare che l'ignoranza determina anche delle questioni di responsabilità attributiva: ad una certa persona non si può attribuire un'intenzione malvagia perché non sapeva quello che stava facendo.

Ma l'ignoranza può anche essere *colpevole*: si tratta dei casi in cui, appunto, si può ragionevolmente esigere da una persona che faccia *più attenzione* a quello che fa, oppure che si informi prima di intraprendere una certa iniziativa – si tratta ancora, quindi, di stabilire quali *sforzi* o quali *precauzioni* una persona *deve* adottare. Dunque, in conclusione, si può dire che il concetto di esigenza ragionevole non riguarda delle questioni *di fatto* riguardo le capacità o le possibilità disponibili ad una persona: piuttosto, essa riguarda delle questioni *normative* riguardo gli *standards* che il comportamento di qualcuno deve soddisfare.

Per trattare questi aspetti occorre analizzare i giudizi *ordinari* di responsabilità morale, valutando l'aspetto *causale* che essi implicano insieme all'aspetto *normativo*. Inizieremo un simile percorso nel capitolo seguente, analizzando l'approccio di Peter Frederick Strawson.

III. RESPONSABILITÀ MORALE ED ATTEGGIAMENTI REATTIVI.

1. *Libertà e risentimento: ottimisti e pessimisti.*

In *Freedom and Resentment* Strawson ricostruisce il problema della relazione tra determinismo e responsabilità morale dipingendo due figure principali di partecipanti al dibattito in materia (ed anche una secondaria), che si attestano su posizioni opposte.⁹⁹ Il *pessimista* sostiene che le nozioni di responsabilità e di obbligo morale non hanno nessuna applicazione razionale se il determinismo è vero; l'*ottimista* ritiene invece che la verità del determinismo non può inficiare minimamente la *raison d'être* di questi concetti.

Per l'ottimista inoltre la verità del determinismo pare l'ipotesi più ragionevole, considerato lo stato attuale delle conoscenze scientifiche: d'altra parte, egli intrattiene una teoria della responsabilità morale che si basa sull'*efficacia* delle pratiche della punizione, della disapprovazione e dell'approvazione morale. Queste pratiche sono considerate dall'ottimista come mezzi di regolazione del comportamento, verso direzioni socialmente desiderabili.

L'ottimista riconosce che la libertà è una condizione necessaria perché una persona sia considerata responsabile: ma questa libertà va intesa in senso *negativo*, vale a dire come l'assenza di certi fattori che eliminano la responsabilità. Si tratta ad esempio della costrizione, della malattia mentale, di alcuni tipi di disordini psicologici, dell'ignoranza dell'agente sulla natura o le conseguenze delle sue azioni. La presenza di tutti questi fattori, secondo l'ottimista, rende il biasimo e la punizione inappropriati semplicemente perché li rende *inefficaci in quanto mezzi di regolazione del comportamento*.

L'ottimista interpreta i giudizi di responsabilità secondo la logica di una « economia delle minacce. »¹⁰⁰ Il biasimo è una penalità a cui l'agente sa di andare incontro nel caso infranga delle norme morali: quindi esso funziona come un disincentivo nei confronti dei potenziali trasgressori, mentre la prospettiva della lode – cioè di una gratificazione – funziona come incentivo. Se i fattori sopra menzionati sono presenti, cioè se qualcuno ha trasgredito delle

⁹⁹ Strawson, Peter Frederick, « Freedom and Resentment, » pp. 1-25, in: *Freedom and Resentment and other essays*, Methuen, London and New York 1974.

¹⁰⁰ La denominazione di « economia delle minacce » è perspicacemente affibiata alla teoria utilitarista di Bentham da H.L.A. Hart, nel suo « Legal Responsibility and Excuses, » pp. 28-53; in: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford (En.) 2008; vedi p. 40. Per quanto riguarda Bentham, Hart nel suo saggio rinvia al capitolo XIII dell'opera benthamiana *Principles of Moral and Legislation*, intitolato « Cases in Which Punishment Must be Inefficacious. »

norme morali perché costretto, oppure senza sapere quello che faceva, egli dimostra di essere una persona nei confronti della quale il biasimo, per l'azione specifica che ha compiuto, sarebbe *inutile*. Se questo individuo, ad esempio, non fosse stato costretto a compiere un'azione moralmente scorretta, egli non lo avrebbe mai fatto di propria iniziativa: la minaccia del biasimo o della punizione, quindi, nel suo caso non serve per prevenire infrazioni future. Nel caso della malattia mentale invece abbiamo a che vedere con individui che non sono sensibili ad incentivi e disincentivi, perché incapaci di prospettarsi razionalmente, e di tenerne conto nella deliberazione.

Il pessimista ammette che la verità del determinismo non annulla la differenza che c'è, nei casi particolari di azione irregolare, tra la presenza e la mancanza dei fattori de-responsabilizzanti che elenca l'ottimista: ma la ragion d'essere dei giudizi di responsabilità, secondo il pessimista, non sta nelle conseguenze socialmente benefiche delle nostre pratiche morali. Se il determinismo è vero, insiste il pessimista, viene a mancare qualcosa di più fondamentale. Le persone verso le quali il biasimo, la lode e la punizione paiono appropriati devono *veramente meritarseli*: e perché se li meritino veramente ci vuole qualcosa di più della *libertà negativa* definita dall'ottimista (come mancanza di costrizione, disturbo psichico etc.)

Per il pessimista « l'economia delle minacce » non è una teoria adeguata, poiché essa non rispecchia le nostre pratiche morali, il modo in cui noi le comprendiamo. In particolare, un'altro concetto principale (accanto al *merito*) che non sembra trovare posto nella teoria dell'ottimista è quello di *colpa (guilt) morale*. Il pessimista si rifà invece essenzialmente a quest'ultima, perché egli intrattiene una concezione *backward-looking*, secondo la quale i giudizi di responsabilità morale si concentrano su di un fatto passato che è appunto la colpa dell'agente. L'ottimista invece sostiene una teoria *forward-looking*, poiché in essa i giudizi di responsabilità guardano alle conseguenze (desiderabili) che si possono ottenere dall'applicazione del biasimo e della lode.

Per sostanziare il punto di vista del pessimista è utile richiamare un argomento di Richard Brandt, il quale fa l'esempio di una colpa morale terribile quale è il parricidio.¹⁰¹ In occasione di un simile delitto il biasimo che normalmente si ritiene appropriato è molto severo. Eppure, nel caso dei parricidi l'utilità del biasimo come dissuasore è sostanzialmente ridotta – una persona che uccide il proprio genitore, normalmente, è o troppo crudele o troppo sconsiderata perché possa venire spaventata mediante la prospettiva della condanna morale.

¹⁰¹ Brandt, Richard, « Blameworthiness and Obligation, » pp. 3-39; in: *Essays in Moral Philosophy*, ed. by A.I. Melden, University of Washington Press, Seattle and London 1958; vedi p. 7.

D'altra parte, la stragrande maggioranza delle persone non è minimamente tentata di commettere un'azione così nefanda, e dunque nei loro confronti non vi è una particolare necessità di usare il biasimo come deterrente. Dunque l'entità del biasimo opportuno, in casi del genere, non sembra regolarsi in funzione dell'utilità sociale, ma piuttosto sulla base della colpa morale che l'ottimista esclude dalla propria teoria.

Il problema è però che il pessimista, agli occhi di Strawson, non sa dare una definizione *positiva* della libertà umana che possa rendere razionalmente applicabili le idee di *merito* e di *colpa*. Il pessimista di Strawson pensa infatti che sia necessaria una « genuinely free identification of the will with the act, » la quale può essere garantita solo situando il soggetto agente al di fuori della causalità naturale. Così le persone dovrebbero essere delle « cause di se stesse. » Secondo Strawson con questo passo il pessimista imbecca la via di una « panicky metaphysics, » cioè di una teorizzazione oscura e poco verosimile, intrapresa in un tentativo disperato per salvare quel *qualcosa di più fondamentale* (il merito e la colpa) della libertà negativa definita dall'ottimista.

Accanto alle figure dell'ottimista e del pessimista Strawson pone quindi significativamente quella dello *scettico morale*, il quale sostiene che né la verità del determinismo né quella dell'indeterminismo possono garantire una fondazione razionale ai giudizi di responsabilità. Infatti, come si è già ricordato, anche una persona le cui decisioni hanno delle cause indeterministiche non sembra avere il controllo sull'origine del proprio comportamento. Così, la posizione dello scettico morale al momento sembra l'unica plausibile, se confrontata alla rozza teoria della responsabilità sostenuta dall'ottimista ed all'oscura concezione della causalità agenziale proposta dal pessimista.

La soluzione che Strawson propone mira invece ad una conciliazione tra le posizioni dell'ottimista e del pessimista: mediante un'indagine su *ciò che facciamo* quando biasimiamo e lodiamo le persone, cioè per via di un'analisi delle nostre pratiche morali ordinarie, Strawson si prefigge di mostrare che non solo l'economia delle minacce è una teoria inadeguata, ma anche che i giudizi di responsabilità non necessitano di una fondazione razionale che chiami in gioco uno speciale statuto causale delle persone.

2. Gli atteggiamenti reattivi.

Strawson dichiara di far appello ad una banale verità: la grande importanza che attribuiamo agli atteggiamenti (*attitudes*) ed alle intenzioni che le altre persone hanno nei nostri confronti; la grande influenza che le credenze attorno a questi atteggiamenti ed intenzioni degli altri

hanno nel motivare le nostre emozioni e le nostre reazioni comportamentali. Di fatto ci importa tantissimo se le azioni delle altre persone riflettono verso di noi degli atteggiamenti di benevolenza, affetto e stima, piuttosto che di disprezzo, indifferenza o cattiveria.

In particolare, ci importa degli atteggiamenti che *certe* persone hanno nei nostri confronti: coloro che intrattengono con noi delle specifiche relazioni. Strawson ci sprona a pensare alle molteplici forme di relazione che possiamo intrattenere con le altre persone: in quanto condividiamo con esse degli interessi; in quanto siamo membri della stessa famiglia, colleghi, amici, amanti, attori casuali di una vasta gamma di transazioni ed accordi. Secondo l'autore di *Freedom and Resentment* si tratta di una realtà di cui è molto facile dimenticarsi facendo filosofia.

I cardini su cui si basa la teoria di Strawson sono dunque i concetti di *sentimento reattivo* (*reactive feeling*) ed *atteggiamento reattivo* (*reactive attitude*). La qualifica di « reattivo » serve a concentrare la nostra attenzione sulle *reazioni emotive e comportamentali* che caratterizzano la *partecipazione* in una relazione interpersonale. Per questo Strawson parla anche di « atteggiamenti reattivi partecipanti. » Jonathan Bennett, commentando *Freedom and Resentment*, cita la definizione di « attitude » che si trova nell'*Oxford English Dictionary*: un atteggiamento è un certo *modo di vedere*, adottare un atteggiamento significa guardare a qualcosa o a qualcuno come ad un certo tipo di oggetto.¹⁰²

Una definizione del genere può essere accolta utilmente per delineare il punto di vista di Strawson, a patto di non considerare il modo di vedere come la *percezione* di una qualche qualità o proprietà specifica: piuttosto si tratta dell'*espressione* di una presa di posizione adottata verso una persona. Questo modo di vedere, dunque, consiste semplicemente in un insieme di varie risposte pratiche ed emozionali, le quali sono unificate sotto una medesima *rationalità*, una medesima *disposizione a reagire*.

Gli esempi di atteggiamento reattivo che fornisce Strawson sono: il risentimento, la gratitudine, l'indignazione, la condanna morale, l'approvazione, il senso di colpa, la vergogna, certi tipi di orgoglio, i sentimenti tipici di una persona offesa (*hurt feelings*), il sentirsi in obbligo (*sense of obligation*), l'offrire ed il chiedere perdono, ed infine certi tipi di amore.

Di particolare interesse per il problema del determinismo e della responsabilità morale sono gli atteggiamenti reattivi che vanno sotto il nome di *risentimento* e *gratitudine*. Questi ultimi

¹⁰² Bennett, Jonathan, « Accountability, » pp. 14-47, in: van Strateen, Zaak (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P.F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford 1980.

si possono innanzitutto intendere come l'espressione di certe emozioni: il risentimento è fondamentalmente *un modo di essere arrabbiati*. La gratitudine, invece, non si collega univocamente ad un tipo specifico di emozione o sentimento (la rabbia appunto), ma piuttosto ad un insieme di risposte emotive *positive* dai contorni abbastanza indefiniti (manifestazione di gioia, affetto, etc.). Questa vaghezza nella definizione di gratitudine non è a mio parere un difetto: d'altra parte, sia il risentimento sia la gratitudine possono denominare varie reazioni pratiche colorate da una *tonalità affettiva*. Inoltre, sfruttando la stessa terminologia di Strawson, si potrebbe dire che la gratitudine, a differenza del risentimento, è un atteggiamento che implica non uno ma molteplici sentimenti reattivi.

Questa definizione comunque è solo parziale: occorre ancora precisare il carattere *reattivo* delle emozioni implicate in questi atteggiamenti. Non ogni manifestazione di rabbia merita infatti di essere chiamata risentimento, ma piuttosto solo la rabbia che una persona prova *reagendo ad un'offesa subita*. In questo senso l'*offesa (injury)* è da intendersi sia come implicante un vero e proprio danneggiamento (fisico o psicologico) sia come una mancanza di rispetto o di riguardo nei confronti di un individuo (in particolare, dunque, come una mancanza di considerazione della sua dignità, delle sue preferenze, dei suoi desideri o degli obiettivi che questi vuole ottenere). Invece, siamo in presenza di gratitudine quando la manifestazione emotive appropriate sono reazioni ad un *beneficio (benefit)* che si è ricevuto, da intendersi in maniera specularmente opposta all'offesa.

Strawson a riguardo precisa: « We should consider also in how much of our behaviour the benefit or injury resides mainly or entirely in the manifestation of the attitude itself. So it is with good manners, and much of what we call kindness, on the one hand; with deliberate rudeness, studied indifference or insult, in the other. »¹⁰³ I benefici e le ingiurie non consistono semplicemente in certe azioni: ma piuttosto essi sono costituiti dagli *atteggiamenti* che una persona, comportandosi in un certo modo, manifesta nei confronti di qualcun'altro. Il risentimento e la gratitudine (ma anche gli altri atteggiamenti reattivi) sono modi di vedere una persona che vengono adottati *in risposta al modo in cui si viene visti da quest'ultima*.

Dunque le motivazioni del risentimento o della gratitudine possono essere tanto varie quanto quelle che possono assumere le manifestazioni di questi atteggiamenti stessi: possiamo provare risentimento verso una persona per le emozioni che prova, le intenzioni che intrattiene, certi suoi desideri, certe sue credenze. Una persona può, riguardo tutte queste componenti della sua *vita psichica*, o renderle pubbliche oppure mostrare indirettamente di

¹⁰³ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » pp. 5-6.

averle, ad esempio poiché ne tiene conto nelle proprie deliberazioni. Si può riassumere questa varietà di motivazioni affermando che il risentimento e la gratitudine, in quanto atteggiamenti reattivi, sono motivati dalla *qualità della volontà (buona o cattiva)* che una persona dimostra di avere verso un'altra.¹⁰⁴

La teoria della responsabilità di Strawson può essere appunto chiamata, come ha fatto T.M. Scanlon, una teoria della qualità della volontà. In essa il punto principale è che la qualità della volontà di una persona è oggetto di *esigenze* o *aspettative* da parte degli altri: gli atteggiamenti e le emozioni reattive sono dunque motivati dalla *delusione* o dal *soddisfacimento* di tali esigenze ed aspettative.

Per Strawson le aspettative e le esigenze sono una componente principale di ogni relazione interpersonale; queste esigenze o aspettative sulla buona volontà di una persona variano a seconda del *tipo di relazione* che si intrattiene con quest'ultima, così come variano, assieme al tipo di relazione, gli atteggiamenti reattivi appropriati per la delusione od il soddisfacimento delle aspettative in questione. Si consideri quanto scrive Strawson, dopo aver accennato alla grande varietà di relazioni possibili che possiamo intrattenere con il prossimo (l'amicizia, l'essere colleghi, l'essere membri di una famiglia): « In general, we demand some degree of goodwill or regard on the part of those who stands in these relationship with us, though the forms we require it to take vary widely in different connections. The range and intensity of our reactive attitudes toward goodwill, its absence or its opposite vary no less widely. I have mentioned, specifically, resentment and gratitude; and they are a usefully opposed pair. But, of course, there is a whole continuum of reactive attitude and feeling stretching on both side of these and – the most comfortable area – in between them. »¹⁰⁵

Ciò che determina la particolare importanza del risentimento e della gratitudine per il problema della responsabilità è il fatto che la *condanna morale* e l'*approvazione morale* sono atteggiamenti reattivi i quali, secondo Strawson, svolgono una funzione *vicaria* rispetto al risentimento ed alla gratitudine. Mediante il risentimento si reagisce all'offesa che uno ha subito personalmente; mediante la condanna morale un individuo può reagire ad un'offesa che è stata subita da una parte terza – sostituendosi a quest'ultima nel biasimare il colpevole.

La condanna morale può così essere intesa come il *rendere pubblico* la cattiva volontà di chi ha commesso l'offesa: questa *denuncia* tipicamente è accompagnata dall'espressione di

¹⁰⁴ « The reactive attitudes I have so far discussed are essentially reactions to the quality of other's wills toward us, as manifested in their behaviour: to their good or ill will or indifference or lack of concern. », in: Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 10.

¹⁰⁵ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 6.

sentimenti ostili verso il colpevole (in questo caso si può parlare, più propriamente, di *indignazione*) – ma in linea di principio potrebbe anche non esserlo. Infine, nel novero degli atteggiamenti reattivi che hanno una rilevanza morale bisogna aggiungere il *senso di colpa*, il quale pare consistere, fondamentalmente, in risentimento diretto verso se stessi.

Strawson scrive: « The personal reactive attitudes rest on, and reflect, an expectation of, and demand for, the manifestation of a certain degree of good will or regard on the part of other human beings toward ourselves; or at least on the expectation of, and demand for, an absence of the manifestation of active ill will or indifferent disregard. (What will, in particular cases, count as manifestations of good or ill will or disregard will vary in accordance with the particular relationship in which we stand to another human being.) The generalized or vicarious analogues of the personal reactive attitudes rest on, and reflect, exactly the same expectation of demand in a generalized form; they rest on, or reflect, that is, the demand for the manifestation of a reasonable degree of goodwill or regard, in the part of others, not simply toward oneself, but towards all those on whose behalf moral indignation may be felt, i.e., as we now think, towards all men. »¹⁰⁶

L'esigenza di rispetto che permea gran parte delle relazioni particolari tra individui diviene un'esigenza morale in seguito ad una *generalizzazione*: *chiunque* ha il diritto di intrattenere quest'esigenza di buona volontà verso gli altri e di vederla soddisfatta; così, *chiunque* ha il dovere di rispettare quest'esigenza. Strawson non esplicita quelli che sembrano due presupposti evidentemente necessari per compiere questa generalizzazione: l'*uguaglianza* tra le persone e l'*astrazione* da ogni relazione interpersonale specifica.

In altre parole, tutti sono uguali nell'aver diritto ad essere trattati con una certa buona volontà; ed inoltre, la buona volontà che abbiamo l'*obbligo morale* di adottare verso le persone non richiede la sussistenza di relazioni particolari con esse – né equivale agli *standards* di buona volontà specifici di queste relazioni (legami d'amicizia, di amore, di parentela, di lavoro etc.) Infatti Strawson, accanto a queste relazioni particolari, accenna all'esistenza di una relazione più generale (*moral relationship*) che intercorre tra tutti gli *individui responsabili*, i quali costituiscono la *comunità morale*.

In che cosa consistono dunque, secondo questa prospettiva, il biasimo e la lode? La risposta a questa domanda non è così immediata come potrebbe sembrare, perché la distinzione tra atteggiamenti personali ed atteggiamenti vicari appare sotto questo aspetto un po' infelice. A prima vista sembra che da questa distinzione di Strawson si possa derivare una conclusione

¹⁰⁶ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » pp. 14-15.

chiaramente assurda. Se gli atteggiamenti reattivi morali sono quelli vicarii, cioè quelli che *sostituiscono* il risentimento di una parte terza, sembra che una persona non possa condannare moralmente un'altra che ha fatto torto a lei stessa, verso la quale dunque essa prova personalmente del risentimento. Ma Strawson precisa, parlando degli *atteggiamenti reattivi morali*: « It is not that these attitudes are essentially vicarious – one can feel indignation on one's own account – but they are essentially capable of being vicarious. »¹⁰⁷ In altre parole, un atteggiamento reattivo morale (che dunque *costituisce il biasimo*) è: o la condanna morale, oppure del risentimento che può venire appropriatamente *sostituito* dalla condanna morale.

Dunque, una risposta di ordine generale alla domanda di cui sopra mi sembra possa essere la seguente: il biasimo e la lode in Strawson vengono a coincidere con l'adozione di certi atteggiamenti reattivi partecipanti, connessi alla delusione od al soddisfacimento di *esigenze morali*. Queste ultime sono tali se possono essere intrattenute legittimamente da parte di ogni membro della comunità; queste esigenze possono venire formulate come *obblighi morali*.

Il risentimento che un individuo S prova per un'offesa che ha subito personalmente può trovarsi connesso con un'esigenza morale, anche se S non esprime né formula dei giudizi sulla rilevanza morale dell'offesa subita. L'importante è che l'esigenza delusa mediante l'offesa possa venire generalizzata – e che quindi l'offesa ricevuta da S *possa* essere (in maniera appropriata) condannata moralmente.

Al contrario, la condanna morale può essere virtualmente separata dall'espressione di risentimento da parte di chi la effettua: può trattarsi, come si è detto, di un rendere pubblico l'offesa privo di particolari tonalità affettive. Ma un giudizio di colpevolezza effettuato privatamente, nella prospettiva di Strawson, non costituisce un esempio di biasimo: quest'ultimo infatti è un *trattamento a cui il colpevole deve essere sottoposto – o almeno una denuncia diretta alla comunità morale*. Solo in questo modo, infatti, la condanna morale può svolgere una funzione *vicaria* rispetto al risentimento della persona offesa.

Queste osservazioni permettono di concludere la trattazione della nozione di atteggiamento reattivo stabilendo due punti importanti:

1) Il legame tra gli atteggiamenti reattivi morali (il biasimo e la lode) e l'insieme degli atteggiamenti reattivi non-morali è molto stretto, poiché tra essi vi è una continuità, sia riguardo *i tipi emotivi delle risposte*, sia nello *schema delle reazioni*, le quali sono motivate dalla *delusione* o dal *soddisfacimento* di *esigenze* o *aspettative*.

¹⁰⁷ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 14.

Come si è visto, le esigenze o le aspettative verso gli altri possono essere specifiche di un tipo di relazione che intrattengo con essi. Ciò che esigo da un qualsiasi sconosciuto è semplicemente che non mi rechi alcuna offesa; ciò che mi aspetto o esigo dalla mia amante o da un mio amico può essere molto di più – in termini di considerazione, cura, attenzione o sacrificio – ed inoltre la buona volontà che ci si aspetta dal proprio *partner* sarà modulata dalle nostre individualità e dalla storia del nostro rapporto.

Tuttavia, la delusione di aspettative o esigenze può dar luogo a *emozioni* simili se non identiche in relazioni di tipo diverso. Come posso provare risentimento per un'offesa morale, posso anche provare risentimento verso la mia fidanzata perché mi ha lasciato; oppure verso il mio amico perché non mi ha invitato ad un *party* che ha organizzato ed al quale tenevo molto. Ovviamente, in questi ultimi due casi il risentimento non meriterà il nome di *biasimo morale*: perché la mia fidanzata non ha nessun obbligo morale di continuare ad amarmi, così come il mio amico non ha nessun obbligo morale di invitarmi alla sua festa.

Un individuo responsabile è colui verso il quale è appropriato provare risentimento o gratitudine: certamente la storia di un rapporto d'amicizia o di amore è più ricca, presenta più sfumature rispetto a questi due estremi. Ma il risentimento e la gratitudine – o atteggiamenti *reattivi* molto simili – sono purtuttavia presenti in queste relazioni specifiche – ed inoltre essi sono motivati dalla delusione o dal soddisfacimento di esigenze o aspettative, così come è il caso nella relazione tra i membri della comunità morale. Sembra così che per Strawson un unico *atteggiamento responsabilizzante* permei l'intera gamma delle relazioni interpersonali possibili.

2) La concezione degli atteggiamenti reattivi di Strawson non implica l'accettazione di tesi *emotiviste* o *non-cogniviste*. Secondo queste ultime, i giudizi morali sono proposizioni che non hanno valori di verità, poiché non si basano sulla corretta descrizione di alcuni fatti rilevanti; essi piuttosto vanno ricondotti all'espressione di certi sentimenti o emozioni. Si può così sostenere che le azioni moralmente sbagliate sono quelle che suscitano risentimento; ed inoltre, che la responsabilità delle persone è sancita dalle reazioni emotive che la comunità morale adotta nei loro confronti. Queste tesi meta-etiche sono facilmente confutabili: la presenza *di fatto* di certe reazioni emotive non implica alcuna garanzia riguardo la loro appropriatezza, e dunque non può aiutare a stabilire i parametri di razionalità o di giustificazione dei giudizi morali. Tuttavia, ciò che è importante notare è che Strawson non si

impegna a formulare una simile meta-etica, contrariamente a quanto potrebbe far pensare il suo richiamo all'importanza dei *sentimenti morali*.¹⁰⁸

Ray Jay Wallace ha messo in evidenza questo punto, lamentandosi di come molti interpreti di Strawson abbiano concentrato esclusivamente la loro attenzione sulla componente emotiva degli atteggiamenti reattivi, ignorando invece come questi atteggiamenti, secondo lo stesso Strawson, presentano una connessione altrettanto importante con le aspettative o le esigenze. Sono queste ultime, infatti, a dotare gli atteggiamenti reattivi del loro *contenuto proposizionale*.¹⁰⁹ Strawson scrive: « [...] these attitudes of disapprobation and indignation are precisely the correlates of the moral demand in the case where the demand is felt to be disregarded. The making of the demand is the proneness to such attitudes. »¹¹⁰

L'adozione degli atteggiamenti reattivi, dunque, dipende in primo luogo da certi *giudizi normativi* che stabiliscono le esigenze e le aspettative a cui le persone sono sottoposte; ed inoltre da veri e propri *giudizi di responsabilità*, i quali, rifacendosi ai primi, stabiliscono la *qualità della volontà* che una persona dimostra di avere, il modo in cui il suo comportamento o i suoi atteggiamenti possono aver costituito una delusione od un soddisfacimento delle esigenze in questione.

Le interpretazioni emotiviste di Strawson inoltre si rivelano scorrette in relazione alla conclusione precedente (1): il risentimento e la gratitudine non designano atteggiamenti o emozioni esclusivamente *morali*, e dunque non possono essere impiegati per definire ciò che è moralmente corretto o scorretto. È possibile infatti avanzare l'idea per cui neanche l'*offesa* ed il *beneficio* vadano caratterizzati in maniera esclusivamente morale: anche la delusione od il soddisfacimento di esigenze *non morali* possono essere intese come offese e benefici. Invece di ricorrere ai sentimenti per delimitare l'ambito della morale, Strawson se ne serve dunque per mostrare la *continuità* che le nostre pratiche morali presentano con lo spettro delle relazioni interpersonali in cui siamo quotidianamente coinvolti.

Wallace sostiene giustamente, quindi, che gli atteggiamenti reattivi morali possono venire individuati, non facendo riferimento ad un tipo di risposta emotiva, bensì al carattere morale delle esigenze a cui sono collegati. Un'esigenza morale, secondo Wallace, è tale per via del suo *contenuto*: quando ciò che si esige da una persona è qualcosa che essa è *moralmente*

¹⁰⁸ « It is a pity that talk of the moral sentiments has fallen out of favor. », in: Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 24.

¹⁰⁹ Wallace, Ray Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London (En.) 1994.

¹¹⁰ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » pp. 21-22.

obbligata a fare od a porre in atto. Abbiamo visto che in Strawson l'esigenza morale è definita mediante la distinzione tra atteggiamenti reattivi personali e vicari. Però Wallace su questo tema oppone il proprio punto di vista a quello di Strawson; egli infatti scrive: « [...] what makes a reactive attitude a moral one is not just its vicarious quality but the *kind* of expectation that is essentially bound up with. »¹¹¹

Questa presa di posizione a mio parere è immotivata: mi sembra infatti che Strawson, parlando di una generalizzazione delle esigenze personali, intenda proprio delimitare il *contenuto* delle esigenze morali. Infatti, le esigenze collegate agli atteggiamenti vicarii sono *solo* quelle esigenze di rispetto e buona volontà che possono venire generalizzate: cioè, quelle che *possono essere intrattenute legittimamente* da chiunque, e che quindi devono essere soddisfatte da chiunque altro. Comunque sia, il nesso tra gli obblighi o le norme morali e gli atteggiamenti reattivi è indubbiamente il punto di più difficile interpretazione di *Freedom and Resentment*, anche perché le osservazioni di Strawson a riguardo sono scarse, rispetto all'ampiezza dell'argomento.

Strawson scrive: « The generalized and non-generalized forms of demand, and the vicarious and personal reactive attitudes which rest upon, and reflect them, are connected not merely logically. They are connected humanly [...] »¹¹² Quando Strawson parla di connessione *logica* degli atteggiamenti personali con quelli vicari sembra che la sua argomentazione acquisisca un sapore kantiano, cioè ricordi il famigerato *test* dell'universalizzazione: cosa accadrebbe se tutti si comportassero sempre così?

Le azioni moralmente proibite, per Kant, sono quelle dirette da massime che non è possibile – *senza contraddizione* – istituire come leggi universali. Tuttavia Strawson non si appoggia sicuramente alle contraddizioni di una volontà legislatrice: quando parla di connessione *umana* della condanna morale con il risentimento provato in prima persona, egli invece sembra far leva sull'*empatia*. Vale a dire, sembra che il sorgere dell'atteggiamento vicario sia determinato dall'immedesimazione con la sofferenza di colui che subisce un'offesa – si tratta quindi di ciò che Kant chiamerebbe un movente sensibile, estraneo alla fondazione della morale.

Strawson scrive che una persona capace di provare gli atteggiamenti reattivi personali, ma incapace di adottare gli atteggiamenti vicarii sarebbe una specie di *solipsista*, un esempio di *egocentrismo morale* che non può rappresentare niente di più di una mera possibilità

¹¹¹ Wallace, Ray Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 35-36.

¹¹² Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 15.

concettuale – ammesso che ciò possa venire effettivamente concepito, cosa di cui infine è lecito dubitare.¹¹³

Questo accenno al solipsismo non sembra fare molta luce sulla questione: in ogni caso, lasciando da parte questi problemi interpretativi, rimane fermo che per Strawson l'ambito degli atteggiamenti reattivi morali va delimitato in base alle esigenze che essi esprimono; al limite Wallace potrebbe arguire che la teoria di Strawson su questo punto non funziona – ma non che Strawson ignora la specificità del contenuto proposizionale degli atteggiamenti reattivi morali. Inoltre, rimane fermo che per Strawson il sorgere degli atteggiamenti vicari è in qualche modo praticamente inevitabile (anche se forse la loro mancanza è concepibile senza contraddizione): non possiamo fare a meno di esigere (almeno in qualche misura) *da parte degli altri ed in favore degli altri* quella buona volontà che originariamente esigiamo in favore di noi stessi.

3. Le scuse, le esenzioni e l'atteggiamento oggettivo.

Sulla scorta della nozione di atteggiamento reattivo, che abbiamo appena cercato di ricostruire in dettaglio, Strawson considera dunque il problema della compatibilità di determinismo e responsabilità. Il dibattito in materia normalmente concerne i *giudizi* di responsabilità morale: ma si è visto che questi sono degli atteggiamenti reattivi vicari (condanna ed approvazione) rispetto agli atteggiamenti reattivi personali quali il risentimento e la gratitudine. Perciò Strawson propone di spostare l'attenzione verso questi ultimi, considerando l'influsso che la tesi determinista può avere rispetto all'*appropriatezza* del risentimento e della gratitudine, o, se si vuole, rispetto alla *giustificazione* della loro adozione.

Strawson divide in due categorie principali le considerazioni che possono inibire o rendere inappropriata l'adozione del risentimento. La prima categoria comprende le *scuse* nelle quali si segnala che il colpevole « Non ha fatto apposta, » « Non sapeva quello che faceva, » « Non poteva evitarlo, » « È stato spinto a farlo, » « Doveva farlo, » « Era l'unico modo, » « Non gli hanno lasciato altra alternativa. »

Tutte queste scuse non ci invitano a sospendere i nostri atteggiamenti reattivi nei confronti della *persona* giudicata – né al momento dell'azione rilevante né in generale. Piuttosto, siamo invitati a considerare l'azione irregolare in questione come un comportamento del quale l'agente non è pienamente responsabile, oppure non lo è per niente. Questa prima categoria di

¹¹³ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 15.

scuse non ci invita a ritenere che l'agente è un oggetto inappropriato per l'esigenza (*demand*) di buona volontà e di rispetto che si trova implicata nei normali atteggiamenti reattivi. Il punto invece è che le conseguenze negative implicate nel suo comportamento sono *compatibili* con il soddisfacimento di questa esigenza: la persona sotto esame, nonostante le apparenze, non ha dimostrato di avere una *cattiva volontà*.

La seconda categoria di difese dal risentimento è molto differente; essa si divide in due sottocategorie:

2.1 - « Era fuori di sé, » « È stato sottoposto ad un grave stress recentemente, » « Stava agendo dietro suggestione post-ipnotica. »

2.2: « È solo un bambino, » « È un grave caso di schizofrenia, » « Il suo intelletto è stato sistematicamente perverso. »

Qui non siamo più in presenza scuse, ma piuttosto di *esenzioni*, le quali consistono nel mostrare che l'agente non è tenuto a soddisfare l'esigenza morale a cui sono sottoposte normalmente le persone. La prima sottocategoria (2.1) comprende delle esenzioni temporanee: delle *circostanze* anormali sollevano dalla responsabilità una persona che in altri frangenti è da considerarsi responsabile. La seconda sottocategoria (2.2) invece stabilisce che è l'*individuo* a discostarsi dalla norma – poiché psicologicamente disturbato o moralmente sottosviluppato, e dunque non è tenuto a soddisfare le esigenze morali.

Per ambedue le sottocategorie l'esenzione è motivata dal fatto per cui l'agente non è un adatto *partecipante* alle normali relazioni interpersonali che intercorrono tra adulti. In questi casi dunque gli atteggiamenti reattivi partecipanti vengono abbandonati, in favore dell'adozione di un atteggiamento oggettivo. Adottare un atteggiamento oggettivo verso una persona significa considerarla come un oggetto di cui occorre comprendere il funzionamento, per mera curiosità intellettuale, oppure – più frequentemente - al fine di poterla manipolare.

Strawson delinea così la seguente opposizione: « What I want to contrast is the attitude (or range of attitudes) of involvement or participation in a human relationship, on the one hand, and what might be called the objective attitude (or range of attitudes) to another human being, on the other. Even in the same situation, I must add, they are not altogether *exclusive* of each other; but they are, profoundly, *opposed* to each other. »¹¹⁴

Nell'atteggiamento oggettivo l'agente è considerato come qualcuno che deve essere curato, gestito, diretto, rieducato, o semplicemente come qualcuno che deve essere evitato, per risparmiarsi le conseguenze nocive della sua frequentazione. L'atteggiamento oggettivo può

¹¹⁴ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 9.

essere affettivamente connotato in molti modi, ma non in ogni modo possibile: può includere pietà o un certo tipo di amore, ma non risentimento, gratitudine, perdono o rabbia – o l'amore reciproco tra due persone mature. L'atteggiamento oggettivo è una risorsa che ci è disponibile in varie occasioni: possiamo adottarla a tratti anche verso persone che altrimenti consideriamo normali – per evitare troppo coinvolgimento nella relazione, e specialmente la fatica di tale coinvolgimento (*the strain of involvement*.) Ma nei casi normali non possiamo, *in quanto siamo esseri umani*, adottare questo atteggiamento oggettivo sempre o anche per troppo tempo: piuttosto interrompiamo la relazione.

A questo punto Strawson si pone una domanda centrale: l'accettazione della tesi determinista potrebbe sancire l'abbandono degli atteggiamenti reattivi? Strawson arguisce che per rispondere a questa domanda non è necessario sapere esattamente *che cosa sia* il determinismo: infatti, mediante l'analisi delle scuse e delle esenzioni appena esposta, sappiamo già quali possibilità di difesa costituiscono delle valide basi per cessare gli atteggiamenti reattivi. Perché ciò avvenga *in virtù del determinismo* occorre che la verità di questa tesi implichi una *generalizzazione* delle motivazioni per l'abbandono degli atteggiamenti reattivi che sono fornite dalle scuse e dalle esenzioni.

Per quanto riguarda le scuse, appare evidente che questo non è il caso: le difese in questione mostrano che la *colpa* non può essere attribuita all'agente; nonostante le apparenze egli non agiva dietro una cattiva volontà, mancando di rispetto o di considerazione per i propri simili. Chiaramente, la verità del determinismo non può significare l'avvento del « regno di una buona volontà universale. » Il fatto che un comportamento irregolare –mediante il quale, ad esempio, delle altre persone sono state danneggiate – sia causalmente determinato non significa che l'agente non sapeva di commettere un'offesa, o che aveva delle ragioni per compierla che lo giustificavano, etc.

Un ragionamento simile si può fare per la seconda categoria di difese: la verità del determinismo non implica che certe persone si trovino nello stato di anormalità psicologica il quale è incompatibile con le relazioni interpersonali ordinarie, e che quindi spesso giustifica l'adozione di un'atteggiamento oggettivo. Inoltre, anche quando adottiamo un atteggiamento oggettivo nei confronti di una persona normale, questa nostra presa di posizione non è motivata dalla scoperta di una determinazione causale – semmai in questi casi cerchiamo di manipolare una persona perché vogliamo ottenere qualcosa da lei.

Strawson stesso riconosce che l'opposizione tra atteggiamenti reattivi partecipanti ed atteggiamento oggettivo è troppo netta: in particolar modo, essa sembra male adattarsi come spiegazione dell'esenzione che concerne i bambini. Sicuramente verso questi ultimi non

adottiamo la freddezza ed il distacco che sembrano necessari verso un malato psichico – oppure verso una vittima da manipolare. Strawson però precisa che anche riguardo l’infanzia si tratta di comprendere *come funziona* una persona, in questo caso nei suoi primi anni di vita: allo scopo di guidarla verso lo sviluppo morale.

In *Freedom and Resentment* vi è un’altro esempio di atteggiamento oggettivo: quello adottato dallo psicoanalista verso il suo paziente. Qui la sospensione di una normale relazione interpersonale (e quindi, in questo caso particolare, del risentimento e della condanna morale) è funzionale al recupero, da parte del paziente, della capacità a intrattenere la relazione stessa. In ambedue i casi – ed è questo per Strawson il punto importante, al di là del carattere rozzo dell’opposizione tra atteggiamenti oggettivo e partecipante - l’abbandono degli atteggiamenti reattivi *non è motivato* da considerazioni sulle cause del comportamento (« Determinism in this case. »), come non lo è l’abbandono dell’atteggiamento oggettivo – nei confronti del bambino diventato sufficientemente maturo o del paziente guarito.

Questo è il primo dei tre argomenti compatibilisti che sono forniti da Strawson: *l’argomento della generalizzazione*. La sua discussione ha fatto emergere la possibilità di un secondo argomento. Il determinismo non annulla la differenza tra uomini di cattiva volontà e uomini di buona volontà; e neanche quella tra persone adatte alle relazioni interpersonali e persone incapaci a parteciparvi. Tuttavia, a volte adottiamo un atteggiamento oggettivo anche verso persone normali e di buona volontà: così l’adozione di un atteggiamento oggettivo sembra comunque l’opzione più ragionevole, tra quelle che la verità del determinismo potrebbe motivare.

Sicuramente non è assolutamente inconcepibile figurarsi cosa significherebbe adottare un’atteggiamento esclusivamente « manipolatorio » sempre e verso chiunque: ma si tratta comunque di un’opzione *praticamente inconcepibile*. Strawson scrive: « A sustained objectivity of inter-personal attitude, and the human isolation that would entail, does not seem something of which human beings would be capable, even if some general truth were a theoretical ground for it. »¹¹⁵

Strawson in altre parole sostiene che l’abbandono generalizzato degli atteggiamenti reattivi – implicato dalla validità del determinismo come *tesi universale* – è una via che gli uomini non possono percorrere. Gli atteggiamenti reattivi infatti sono « natural human reactions to the good or ill will or indifference of others towards us, »¹¹⁶ senza i quali non è possibile

¹¹⁵ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » pp. 11-12.

¹¹⁶ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 10.

mantenere le ordinarie relazioni interpersonali che costituiscono il « general framework of the human life. » Strawson conclude questo *argomento naturalista* scrivendo: « [...] it is *useless* to ask whether it would not be rational for us to do what it is not in our nature to (be able) to do. »¹¹⁷

Inoltre, anche se un'abbandono degli atteggiamenti reattivi - e quindi l'adozione di un'atteggiamento oggettivo generalizzato - fosse una scelta percorribile, l'unico criterio che potrebbe stabilire la razionalità di una scelta simile farebbe riferimento a delle perdite o a dei guadagni per la vita umana, al suo impoverimento o al suo arricchimento - e quindi risulta che non sarebbe razionale impoverire la nostra vita abbandonando gli atteggiamenti reattivi. Quest'ultimo può essere definito l'*argomento pragmatico* di Strawson. I tre argomenti appena enucleati si applicano sia agli atteggiamenti reattivi personali sia a quelli disinteressati che costituiscono la condanna e l'approvazione morale: poiché questi ultimi stabiliscono, in forma generalizzata, l'appropriatezza del risentimento e della gratitudine.

Ritorniamo dunque alla disputa tra pessimisti ed ottimisti: entrambi, secondo Strawson, sbagliano nel postulare la necessità di una giustificazione razionale delle nostre pratiche morali che sia in qualche modo *esterna* a queste ultime. Per l'ottimista, si tratta dell'utilità sociale del biasimo e della lode; per il pessimista questa giustificazione razionale richiede invece una speciale causalità agenziale (« contra-causal freedom ») che isoli le persone dall'influsso delle leggi di natura e dagli eventi passati.

A questo punto diventa chiara la ragione che ha spinto Strawson a denominare i partecipanti al dibattito come pessimista ed ottimista. Il pessimista è tale perché *teme* la verità del determinismo: esso ci spingerebbe ad adottare un'atteggiamento oggettivo generalizzato, il che significa un *impoverimento* terribile delle nostre vite. Il pessimista considera la posizione del suo avversario come infestata dallo « spettro » dell'atteggiamento oggettivo: eppure l'ottimista sembra non accorgersi di quanto l'adozione di quest'ultimo possa essere degradante. Quando il pessimista nota che l'economia delle minacce non rispecchia il senso delle nostre pratiche morali, l'ottimista potrebbe ribattere che tutto ciò che in esse non può ricondursi ad una qualche utilità sociale va abbandonato, perché frutto di superstizione. L'economia delle minacce può essere intesa non solo come una teoria sulle pratiche esistenti, ma anche come una proposta per la loro riforma. L'ottimista non vede però che cessando di utilizzare le nozioni di merito e di colpa andrebbe perduto qualcosa di vitale per le persone,

¹¹⁷ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 18.

gli atteggiamenti reattivi che fondano ed arricchiscono le nostre possibilità di relazione con gli altri.

Nonostante ciò, Strawson riconosce che l'ottimista ha dei buoni motivi per concentrare la sua attenzione sullo *scopo* del biasimo o della lode: « It is far from wrong to emphasize the efficacy of all those practices which express or manifest our moral attitudes, in regulating behaviour in ways considered desirable; or to add that when certain of our beliefs about the efficacy of some of these practices turn out to be false, then we may have good reason for dropping or modifying those practices. What *is* wrong is to forget that these practices, and their reception, the reactions to them, really *are* expressions or our moral attitudes and not merely devices we calculatingly employ for regulative purposes. Our practices do not merely exploit our nature, they express them. Indeed the very understanding of the kind of efficacy these expressions of our attitudes have turns on our remembering this. »¹¹⁸

Lo *scopo* degli atteggiamenti reattivi morali è quello di mantenere ed instaurare una relazione tra le persone basata sul rispetto e la considerazione reciproca: il sussistere di questo modo di rapportarsi tra gli uomini può essere visto come il presupposto (e quindi in un certo senso il fondamento) delle relazioni più intime e specifiche. Le nostre pratiche morali esprimono la nostra natura: cioè il nostro *bisogno* di condurre relazioni interpersonali di un certo tipo. Dopo aver ricollegato i giudizi di responsabilità alle nostre pratiche il tentativo di fondazione del pessimista appare decisamente fuoristrada, poiché quest'ultimo cerca una giustificazione del biasimo e della lode non guardando alla razionalità pratica della loro somministrazione, ma alla verità di una tesi teoretica sulle leggi di natura ed il ruolo causale delle persone.

Inoltre, si pensi al modello di giudizio di responsabilità che è venuto alla luce nell'analisi di Strawson: si tratta di stabilire, in un caso di colpevolezza *prima facie*, se l'agente è scusato o esentato. La *libertà* che secondo Strawson è richiesta per la responsabilità morale è definita negativamente – allo stesso modo di come faceva l'ottimista - come la mancanza di certi fattori de-responsabilizzanti. Come nel caso dell'economia delle minacce, la *rationale* dei giudizi di responsabilità in Strawson non necessita di una concezione positiva dei caratteri di un soggetto responsabile – come quella che tenta di fornire il pessimista con la sua *panicky metaphysics* – ma del riferimento allo scopo delle nostre pratiche morali.

Per l'ottimista la presenza dei fattori de-responsabilizzanti fa venire meno la funzione deterrente ed incentivante del biasimo e della lode. Lasciando da parte questa teoria inadeguata, si può supporre che il biasimo, ad esempio, possa avere anche la funzione di

¹¹⁸ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 25.

denunciare l'offesa subita, di rivendicare i propri diritti. Nelle pieghe della teoria di Strawson si intravedono le molteplici funzioni che possono avere gli atteggiamenti reattivi: tra di essi si annoverano infatti anche il richiedere ed il concedere *perdono*, degli atteggiamenti che possono quindi considerarsi come dei tentativi verso il ristabilimento di una relazione che l'offesa ha alterato. Quest'aspetto non è approfondito, e ciò determina una certa oscurità riguardo lo scopo delle nostre pratiche morali, a cui accenna Strawson. In *Freedom and Resentment* comunque la varietà degli atteggiamenti reattivi accenna a strutturarsi in una forma di *discorso*: la richiesta di perdono si effettua mediante il riconoscimento della propria colpa ed il dare perdono può essere motivato *par excellence* da questa accettazione del biasimo da parte del colpevole.

Da una parte dunque gli atteggiamenti reattivi sembrano legarsi attorno allo *scopo* di ristabilire o salvaguardare la possibilità di relazioni inter-personali, ma la concezione di Strawson resta nell'ambito di una concezione *backward-looking*: infatti, essa integra la colpa ed il merito delle persone – i quali risiedono nella *qualità della volontà*. Inoltre, il biasimo e la lode, in questa prospettiva, non sono stratagemmi impiegati per ottenere degli obiettivi, secondo un calcolo razionale.

Conviene infine notare che la teoria di Strawson pone un collegamento *necessario* tra la colpa e la *sofferenza* della persona biasimevole – ciò che quest'ultima si merita è infatti del risentimento, quindi della rabbia o dell'ostilità nei suoi confronti. Strawson scrive: « So the preparedness to acquiesce in that infliction of suffering on the offender which is an essential part of punishment is all of a piece with his whole range of attitudes of which I have been speaking. »¹¹⁹ Non è chiaro quanto la sofferenza del colpevole possa servire allo scopo di ristabilire le relazioni che egli può intrattenere con gli altri. Mi sembra che sia questo il problema principale di una teoria della responsabilità morale basata sul risentimento: la sua connotazione *retributivista*. Il retributivismo è una tesi di etica *normativa*, la quale afferma che la somministrazione di sofferenza al colpevole non solo è moralmente giustificabile, ma è anche ciò che è richiesto in molte situazioni, se si vuole rendere giustizia a chi è stato danneggiato.

Il problema non sta solo nel fatto che il retributivismo è una tesi eticamente discutibile: più fondamentalmente, l'impostazione di Strawson è fuorviante perché conduce a pensare che ogni concezione *backward-looking* della responsabilità implichi l'accettazione della tesi retributivista. Tuttavia, come approfondiremo nel seguito di questo lavoro, il riconoscimento

¹¹⁹ Strawson, P. F., « Freedom and Resentment, » p. 22.

della colpa e del merito può essere seguito da una varietà di risposte pratiche che non si riducono alla punizione: ad esempio, può trattarsi di una richiesta di spiegazioni, oppure – come sottolinea T. M. Scanlon – di una revisione dei rapporti con il colpevole, basata sul ritiro della fiducia ed il rifiuto di collaborare nei suoi progetti. Prima di affrontare questa tematica, conviene analizzare ancora in qualche dettaglio le argomentazioni compatibiliste di Strawson.

4. Il compatibilismo di Strawson.

4.1. Gli atteggiamenti reattivi: interpretazione « stretta » ed interpretazione « larga. »

L'argomento naturalistico adotta questa premessa: l'abbandono degli atteggiamenti reattivi *coinciderebbe* con l'abbandono delle normali relazioni interpersonali. Dunque non possiamo abbandonare *in toto* gli atteggiamenti reattivi, perché ciò significherebbe cessare il nostro coinvolgimento in queste relazioni – che costituiscono la nostra forma di vita. Infine, conclude Strawson, è inutile chiedersi quali ragioni avremmo di percorrere un'opzione che comunque non possiamo imboccare.

Secondo Wallace quest'argomento poggia in maniera decisiva su di un'interpretazione *larga* della classe degli atteggiamenti reattivi, che è quella di Strawson, ma che Wallace ritiene scorretta, e che dunque rifiuta in favore di un'interpretazione *stretta* della classe in questione.¹²⁰

Come si è già ricordato, Wallace enfatizza il collegamento tra gli atteggiamenti reattivi e le aspettative o le esigenze: in questo modo è possibile evitare l'errore di interpretare Strawson come un emotivista o un non-cognitivista. Sono infatti le aspettative e le esigenze che forniscono un contenuto proposizionale agli atteggiamenti reattivi. Tuttavia, secondo Wallace, Strawson non si mantiene fedele a questa sua intuizione fondamentale, perché Strawson ritiene che gli atteggiamenti reattivi siano *coestensivi* con l'intera gamma delle emozioni che proviamo prendendo parte nelle relazioni interpersonali.¹²¹

¹²⁰ Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 28-29.

¹²¹ « [...] Strawson takes it as obvious that the reactive attitudes are natural human phenomena to which persons, as they are constituted, cannot help to be subject. But as Strawson presents it, the force of this idea depends quite crucially on taking the reactive attitudes to be coextensive with the full range of emotions we experience insofar as we are involved in interpersonal relationship. », in: Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, p. 28.

Così, ricorda Wallace, Strawson include nella classe degli atteggiamenti reattivi l'amore reciproco tra persone adulte, la gratitudine, i sentimenti tipici di una persona offesa (*hurt feelings*) e la vergogna. In linea con la concezione strawsoniana, a questa lista potrebbero aggiungersi anche l'imbarazzo, i sentimenti di amicizia e la simpatia. Il problema, secondo Wallace, sta nel fatto che questi atteggiamenti reattivi « presunti tali » non mostrano alcuna connessione con le esigenze o le aspettative. Occorre invece *restringere* la classe degli atteggiamenti reattivi alle risposte emotive che hanno questa connessione con le aspettative e le esigenze: si tratterebbe unicamente del *risentimento*, dell'*indignazione* e del *senso di colpa*. Solo così una teoria della responsabilità basata sugli atteggiamenti reattivi evita di sbandare in un non-cognitivismo che la renderebbe inaccettabile. Allo stesso tempo però, l'argomento naturalista, in questo modo, perde la sua forza: l'abbandono degli atteggiamenti reattivi non appare più un'alternativa praticamente inconcepibile – come invece è praticamente inconcepibile l'adozione di un atteggiamento oggettivo generalizzato, che equivale ad una vita priva di relazioni interpersonali. Infatti, resterebbe possibile mantenere una vasta molteplicità di forme di relazione umane, pur rinunciando al risentimento, al senso di colpa ed all'indignazione.

Tuttavia, a mio parere l'interpretazione *stretta* degli atteggiamenti reattivi che abbraccia Wallace non mi sembra opportuna. Secondo Wallace, l'amore, la gratitudine, i sentimenti tipici di una persona offesa, la vergogna, l'imbarazzo, i sentimenti d'amicizia e la simpatia non presentano alcuna connessione con esigenze o aspettative, e dunque non possono venire compresi mediante la nozione di atteggiamento reattivo.

Consideriamo innanzitutto la gratitudine: perché quest'ultima non potrebbe essere collegata con esigenze o aspettative? Nel sostenere ciò, Wallace sembra abbracciare una sorta di rigorismo morale dal sapore kantiano: non è opportuno provare gratitudine verso una persona che ha adempiuto ad un obbligo; in fondo, essa ha fatto *semplicemente* il suo dovere. La gratitudine sarebbe opportuna solamente nei confronti delle persone che sono andate al di là dell'esecuzione del proprio dovere; coloro cioè che hanno intrapreso delle azioni *super-erogatorie*, le quali eccedono le richieste dell'obbligo morale. Anche secondo questo modo di vedere, in ogni caso, la gratitudine si trova collegata – indirettamente - ad esigenze e ad aspettative, in quanto essa è appropriata nel caso del superamento di queste ultime. Tuttavia questa concezione rigorista è sbagliata, umanamente arida: a volte l'adempiere ai propri obblighi morali richiede un considerevole sacrificio, ed in questi casi la gratitudine sembra ampiamente meritata – perché, appunto, sono state soddisfatte certe esigenze.

Che ne è invece del ruolo delle aspettative e delle esigenze nell'amore reciproco e nell'amicizia? Lungo l'esposizione di *Freedom and Resentment* condotta nelle pagine precedenti si è rilevato che il risentimento, tra gli altri, non deve essere caratterizzato come un'emozione esclusivamente morale, in quanto può essere motivato dalla delusione di esigenze ed aspettative non-morali: queste ultime, come suggerisce lo stesso Strawson, possono sorgere all'interno di relazioni più intime e profonde di quella relazione che intercorre tra i membri della comunità morale – nozione che denota una comunità *ideale*, poiché essa comprende tutta l'umanità.

Quindi, si è fatto l'esempio del risentimento che posso provare per la mia fidanzata perché mi ha lasciato, oppure del risentimento verso l'amico che non mi ha invitato alla sua festa. Lo stesso Wallace riconosce che gli atteggiamenti reattivi non sono esclusivamente di tipo morale: gli esempi che egli fornisce sono il risentimento verso qualcuno che non rispetta le regole del galateo; oppure il senso di colpa che una persona può provare per aver deluso le aspettative dei propri genitori o della chiesa a cui appartiene.¹²² Tuttavia, anche in questi esempi di Wallace le esigenze e le aspettative si stagliano sullo sfondo di certe relazioni interpersonali – e queste aspettative od esigenze sembrano capaci di definire il *tipo* di relazione.

La nozione di relazione inter-personale – e la sua importanza per una teoria della responsabilità – è stata sviluppata in particolar modo da T.M. Scanlon, in maniera simpatetica rispetto a Strawson.¹²³ Sulla scorta delle sue analisi possiamo evidenziare che pure la particolarità *individuale* di una relazione può essere definita mediante una variabilità di queste esigenze o aspettative. Che cosa è, *per me*, l'amore? Posso esporre la mia concezione personale – oppure, più propriamente, il mio *ideale* – descrivendo cosa mi aspetterei dalla mia *partner*, e quali sue possibili esigenze sono pronto o disposto a soddisfare: ed inoltre, quali *delusioni* considererei come implicanti la fine del nostro rapporto.

Wallace caratterizza la posizione di Strawson nel modo seguente: per quest'ultimo gli atteggiamenti reattivi sono *coestensivi* con la gamma di emozioni che le persone provano relazionandosi tra di esse. Questa concezione, egli aggiunge, è insostenibile: « This puts all of

¹²² Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 35-36.

¹²³ Si consideri quanto scrive Scanlon: « The account of blame that I offer is like Strawson's in seeing human relationships as the foundations of blame. But it differs from his view in placing emphasis on the expectations, intentions, and other attitudes that constitute these relationships rather than on moral emotions such as resentment and indignation. », in Scanlon, T.M., *Moral Dimensions. Meaning, Permissibility and Blame*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London (Eng.) 2008, p. 128.

the weight of the account of reactive attitudes (and of their incompatibility with objectivity of attitude) on the notion of interpersonal relationship. But we do not have an independent concept of interpersonal relationship suitable to play the required role in the account. »¹²⁴

Al di là di quello che abbia inteso dire precisamente Strawson, non sembra che per contestare l'interpretazione *stretta* di Wallace sia necessario sostenere che *ogni* emozione provata nel contesto di una relazione interpersonale sia legata ad esigenze o aspettative. Il punto, piuttosto, è che senza il nesso tra certe risposte emotive e certe aspettative non vi è la relazione.

Da parte mia non vedo dunque nessuna circolarità viziosa nel considerare un atteggiamento reattivo come *costituente essenziale* di una relazione interpersonale, e dunque nel definire quest'ultima mediante i primi. Una relazione inter-personale si può definire come una serie di esigenze o aspettative più o meno reciproche, e da una serie di risposte emotive e pratiche corrispondenti alla delusione od al soddisfacimento di queste esigenze o aspettative: sono proprio questi elementi a trovarsi connessi nella nozione di atteggiamento reattivo. Richiamando ancora il suggerimento di Bennett, il quale si appoggia alla definizione di « atteggiamento » (*attitude*) come « modo di vedere, » ci si potrebbe spingere a dire che un atteggiamento reattivo consiste nel vedere una persona *come* un amico, *come* il proprio amore, *come* un soggetto responsabile.

L'obiezione ad un simile approccio potrebbe essere: se l'atteggiamento responsabilizzante è comune a tutte queste relazioni, in che cosa consiste la specificità del *biasimo* e della *lode*, vale a dire della responsabilità *morale*? La risposta sta nel fatto che il biasimo e la lode sono connessi ad esigenze morali, cioè a delle norme che hanno un certo *contenuto*. Strawson accennava a questo parlando di una generalizzazione delle esigenze e delle aspettative; a dire il vero in maniera abbastanza oscura. Questo aspetto verrà approfondito più oltre – assieme ad un tema correlato molto importante – che Strawson non tocca neppure: qual'è la motivazione specifica dell'agire morale? Sarà sicuramente diversa da quella che mi spinge dal mostrare una *buona volontà* ad un mio amico o alla mia *partner*: si tratta – come verrà approfondito in seguito – del desiderio di poter *giustificare* la mia condotta verso gli altri.

Infine, che ne è dunque dell'argomento naturalistico? Data la discussione precedente, sembra che sia praticamente inconcepibile abbandonare completamente gli atteggiamenti reattivi, perché questi sono essenziali al mantenimento delle relazioni umane, ed il nostro impegno in esse è troppo radicato.

¹²⁴Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, p. 29.

D'altra parte però, si potrà osservare, Wallace ha ragione nell'osservare che non sembra praticamente inconcepibile fare a meno del risentimento, del senso di colpa e dell'indignazione. Il punto è che l'alternativa prospettata da Wallace non costituisce un abbandono del nostro concetto di responsabilità morale: piuttosto, egli prospetta un abbandono degli aspetti *punitivi* delle nostre pratiche. Una simile modificazione può anche essere razionalmente e moralmente giustificata: di questo ci occuperemo in seguito. Rimanendo nell'ambito dell'argomento naturalistico occorre ricordare che per Strawson ciò che è praticamente inconcepibile abbandonare sono certe risposte emotive, collegate a certe esigenze o aspettative nei confronti degli altri. Gli atteggiamenti reattivi morali sono quelli che rispondono alla delusione di un'esigenza di rispetto generalizzata a tutti i membri della comunità: non è possibile, secondo questa concezione, separare nettamente le classi degli atteggiamenti reattivi morali e di quelli non morali. Infatti le aspettative e le esigenze che nutriamo verso gli altri mirano ad ottenere qualcosa che può essere denominato allo stesso modo, sia che si parli di esigenze morali oppure no: si tratta della *buona volontà*.

Dunque, infine, mi sembra che la premessa fondamentale dell'argomento naturalistico mantenga la sua validità: l'abbandono delle pratiche responsabilizzanti non è in nostro potere. A ciò Strawson aggiungeva: è *inutile* chiedersi se abbiamo delle ragioni per fare qualcosa che non è in nostro potere. Sicuramente, da un punto di vista generale, quest'ultima tesi è corretta se valutata in un contesto puramente *pratico-deliberativo*: d'altra parte, trovare delle ragioni in favore di un'alternativa che non possiamo intraprendere può avere un'*interesse speculativo*. In particolare, poiché qui abbiamo a che vedere con l'impossibilità di abbandonare una pratica fondata su certi giudizi, ciò potrebbe significare che siamo « condannati » a perseguire una linea di condotta *irrazionale*, e dunque a credere che le persone siano responsabili anche se esse di fatto non lo sono: la responsabilità costituirebbe una sorta d'illusione della quale non possiamo fare a meno.

A questo proposito, è opportuno rilevare che Strawson ha effettuato un parallelo tra il problema della responsabilità morale ed il problema dello scetticismo, nella sua *lecture Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pubblicata in volume nel 1985.¹²⁵ Questo parallelo a mio parere è fuorviante; tuttavia secondo me è utile rifarsi ad esso per comprendere la portata dell'argomento naturalistico.

¹²⁵ Strawson, Peter Frederick, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press, London, Methuen and New York 1985. Vedi il cap. 2: « Morality and Perception, » pp. 31-50.

La pratica responsabilizzante ammette degli *standards* o dei criteri di giustificazione per delle tesi conoscitive particolari, avanzate all'interno della pratica stessa (questa persona è responsabile, oppure no, di una certa azione): l'idea avanzata in *Skepticism and Naturalism* è che una giustificazione (o una mancata giustificazione) della pratica responsabilizzante nella sua totalità è illegittima, proprio per via dell'inevitabilità del nostro impegno in essa.

4.2. Responsabilità morale e problema scettico.

Il problema dello scetticismo, nella tradizione filosofica moderna (da Cartesio in poi) può venire generalmente inteso come il problema della realtà *esclusivamente soggettiva* delle nostre rappresentazioni del mondo. Secondo Hume, è il contenuto delle nostre sensazioni a motivare la credenza nell'esistenza di oggetti e corpi fisici: ma sembra che questa credenza possa essere messa in dubbio da un punto di vista filosofico, per il quale le nostre conoscenze potrebbero riguardare esclusivamente le nostre sensazioni stesse, e non il mondo esterno a cui queste ultime sembrano riferirsi.

Secondo Strawson il punto della questione non sta nel trovare un valido argomento *contro* lo scetticismo, quanto piuttosto nel riconoscere che ogni argomento possibile riguardo il dubbio scettico, che sia contro o a favore di esso, è perfettamente vano, inutile. In questo senso, ciò che deve essere riconosciuto è che la nostra credenza nell'esistenza di oggetti e corpi fisici – quali ci permettono di conoscere i nostri sensi – è *inevitabile*: nessun argomento filosofico è capace di smuovere questa nostra credenza; così non vi è da sorprendersi se nessun argomento riesce a fondarla razionalmente.

Strawson afferma che questa presa di posizione riguardo il dubbio scettico si trova – sebbene in forme differenti – sia in Hume che in Wittgenstein. Nelle sue opere Hume appare a volte nelle vesti di un sostenitore del dubbio scettico, ed altre volte invece – secondo la definizione di Strawson - come un *naturalista*: vale a dire, egli sotto questo aspetto insiste sul fatto che la credenza nell'esistenza del mondo esterno è un *dato inevitabile* della nostra natura – così come sarebbe inevitabile anche la credenza nella validità dei nessi causali scoperti tramite l'induzione. Strawson scrive: « According to Hume the naturalist, skeptical doubts are not to be met by argument. They are simply to be neglected (except, perhaps, in so far as they supply a harmless amusement, a mild diversion to the intellect). They are to be neglected

because they are idle; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief. »¹²⁶

In Wittgenstein tesi simili si trovano espresse nelle sue note *Sulla certezza*: come in Hume, riappare qui la distinzione tra ciò che è *inutile* porre ad oggetto di indagine razionale, ciò che dobbiamo dare per scontato in ogni nostro ragionamento, da una parte, e ciò che invece può essere autenticamente fondato razionalmente o dimostrato come vero. Wittgenstein parla dell'insieme della conoscenza umana come di un « sistema di proposizioni: » questo sistema comprende degli enunciati che si possono giustificare razionalmente (verificandoli tramite l'esperienza), ed altre proposizioni che invece si situano al di là della giustificazione e della mancanza di giustificazione, poiché l'accettazione di esse si trova in noi come qualcosa di « animale. »¹²⁷ Queste ultime proposizioni rappresentano la nostra « immagine del mondo, » sullo sfondo della quale è possibile distinguere il vero ed il falso. A volte Wittgenstein parla di questa « immagine del mondo » come di qualcosa che abbiamo ereditato, altre volte invece effettua un paragone con le regole di un gioco che può essere imparato in maniera puramente pratica, cioè senza appoggiarsi a nessuna formulazione esplicita di queste regole stesse.¹²⁸

Così, ad esempio, noi accettiamo o rifiutiamo delle teorie scientifiche perché crediamo che esse costituiscano la migliore spiegazione di certi fenomeni: queste teorie fanno parte della prima classe di proposizioni. Invece, un enunciato del tipo « I corpi fisici esistono » non è una tesi che accettiamo come vera perché costituisce una valida spiegazione circa il contenuto delle nostre sensazioni: questo enunciato può venire ricondotto alla nostra immagine del mondo, sullo sfondo della quale ci è possibile affermare l'esistenza di corpi fisici, di nessi causali tra eventi, etc. Dunque, le proposizioni prese di mira dallo scetticismo filosofico non sono delle vere e proprie credenze empiriche, non ha senso cercare di fondarle, e quindi esse non sono neanche suscettibili di venire messe in dubbio.

È chiara l'analogia che si può instaurare tra il problema scettico e quello della compatibilità di responsabilità morale e determinismo: la credenza nel fatto che le persone sono responsabili è implicata nella natura umana *allo stesso modo* in cui lo è la credenza nell'esistenza di corpi fisici. È lecito, dunque, dubitare del fatto che una persona non sia responsabile, oppure che un corpo fisico davanti ai miei occhi sia solo un'illusione: ma non è lecito dubitare del fatto che esistono persone responsabili, così come non è lecito dubitare dell'esistenza di corpi fisici.

¹²⁶ Strawson, Peter Frederick, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 13.

¹²⁷ Strawson, Peter Frederick, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 15; par. 359

¹²⁸ Strawson, Peter Frederick, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 16; par. 95.

Non sono fino in fondo sicuro di aver restituito con esattezza il punto di vista di Strawson; la sua trattazione in *Skepticism and Naturalism* è molto complessa, e qui d'altra parte non è il caso di dilungarsi su di essa. Infatti, il parallelo tra scetticismo e problema della responsabilità non tiene. Ciò si vede considerando la formulazione dell'argomento naturalistico in *Freedom and Resentment*: è *praticamente inconcepibile* abbandonare gli atteggiamenti reattivi.

Come nel caso dello scetticismo, si potrà dire, anche nell'ambito della responsabilità entra in gioco l'*inevitabilità* di certe credenze. Innanzitutto, ci si può chiedere se si può legittimamente parlare di una *credenza* nell'esistenza del mondo esterno; probabilmente le osservazioni di Wittgenstein in *Sulla Certezza* vanno proprio contro la sensatezza di una simile tesi. Comunque sia, l'inevitabilità in questione nei due casi è sicuramente diversa: difatti l'abbandono degli atteggiamenti reattivi non consiste semplicemente nell'abbandono di certe credenze, ma nell'abbandono di certi tipi di relazioni interpersonali.

Si pensi al fatto che non riusciamo *neanche a concepire* cosa può significare smettere di credere nell'esistenza del mondo esterno; d'altra parte, Strawson stesso ci dà un'idea abbastanza precisa di cosa significa smettere di considerare le persone come agenti responsabili: adottare verso di esse un atteggiamento *oggettivo* – il quale, anche se non equivale necessariamente alla manipolazione, tende comunque quasi sempre a quest'ultima.

Il punto è che non possiamo affrontare un simile *sacrificio*, anche se lo vorremmo: poiché di sacrificio si tratta. La tesi principale di Strawson è che l'atteggiamento responsabilizzante è comune ad una vasta gamma di relazioni: quelle nelle quali si trovano implicate aspettative, esigenze, offese, benefici – ed ovviamente risentimento e gratitudine. Si tratterebbe dunque di abbandonare tutte queste relazioni – e le credenze ad esse collegate; probabilmente con qualche esercizio di ascesi ciò è possibile – ma è comunque disumano.

Giova ripetere che per avanzare quest'argomentazione non è necessario assumere che ogni sentimento umano ha un carattere reattivo, così come non è necessario *ridurre* la consistenza delle relazioni d'amore o d'amicizia ad *esigenze* o aspettative, ed alle *emozioni* che sono legate ad esse: basta riconoscere, ad entrambi questi elementi, un ruolo principale nello strutturarsi di queste relazioni, così come noi le viviamo e le concepiamo.

In ogni caso, tornando all'argomento naturalistico, si ripresenta in fondo la stessa domanda: anche se l'abbandono della responsabilità non è praticabile, bisogna chiedersi se – data la *causazione fisica* delle scelte – le nostre credenze sul merito e la colpa, i nostri modi di giudicare e di valutare (le persone responsabili), non sono in fondo minati da una qualche irrazionalità. Questa possibilità è ancora aperta: essa forse potrebbe venire contrastata da ciò che si è chiamato l'*argomento pragmatico* di Strawson?

Quest'ultimo argomento consiste nell'affermare che il criterio di razionalità per una scelta del genere (abbandonare o meno gli atteggiamenti reattivi) può solo provenire da una considerazione *dei guadagni e delle perdite per la vita umana*: ammesso che il determinismo (o l'indeterminazione delle scelte) costituisca dunque una ragione *prima facie* in favore del loro abbandono, il peso di questa ragione sarebbe controbilanciato o annullato dall'impoverimento della vita umana, determinato dall'adozione di un atteggiamento oggettivo generalizzato.

A mio parere, neanche queste considerazioni *pragmatiche* possono risolvere la questione: innanzitutto, perché esse conducono comunque a concepire la credenza nella responsabilità delle persone come una sorta di « illusione, » la quale, seppure *utile* ed anzi *necessaria*, rimarrebbe purtuttavia sempre un'illusione. Inoltre, come sottolinea Wallace, la nostra preoccupazione riguardo la fondazione dei giudizi e delle pratiche responsabilizzanti non riguarda semplicemente il timore di una loro possibile irrazionalità – ma soprattutto il timore di una loro possibile *ingiustizia* (*unfairness*.)

Wallace dunque paventa il porsi di un dilemma: da una parte, delle ragioni *pragmatiche* deporrebbero in favore del mantenimento degli atteggiamenti reattivi, dall'altra delle ragioni *morali* deporrebbero in favore del loro abbandono. È veramente dubbio sostenere che, nell'ambito che stiamo trattando, delle ragioni *morali* possano essere prevaricate da considerazioni di ordine differente.¹²⁹

Tuttavia, infine, il contributo più importante contenuto in *Freedom and Resentment* non consiste né nell'argomento *naturalistico* né in quello *pragmatico*. Strawson ha evidenziato come per inferire l'irrazionalità o l'ingiustizia delle nostre pratiche responsabilizzanti occorra basarsi su di una *strategia di generalizzazione*. Vale a dire, bisogna mostrare che la verità del determinismo o dell'indeterminismo comporta il fatto che le condizioni di *scusa* e di *esenzione* dalla responsabilità sono soddisfatte sempre e per chiunque. Per questo, si noti bene, non è necessario che un soggetto determinato ed un soggetto esentato o scusato presentino le stesse caratteristiche in tutto e per tutto: occorre solamente stabilire che la logica delle scuse e delle esenzioni consiste nel mostrare che il soggetto non controlla le origini del proprio comportamento, oppure che non ha a sua disposizione delle possibilità alternative d'azione.

¹²⁹ Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 102-103.

4.3. L'argomento della generalizzazione.

A questo punto della trattazione non è possibile dirimere tutte le questioni implicate nella possibilità di una *generalizzazione* delle scuse e delle esenzioni: poiché l'analisi che Strawson effettua di queste ultime è tutto sommato sbrigativa; è nel resto di questo lavoro che tenterò di approfondire la natura di tali *difese*. Tuttavia, fin da ora è possibile stabilire qualche punto generale.

Se l'analisi delle scuse effettuata da Strawson è corretta – cosa che vedremo in seguito – esse non richiedono la disponibilità d'alternative d'azione che è annullata dal determinismo. Il soggetto scusato non ha una *cattiva* volontà; vale a dire, non ha agito con intenzioni o motivazioni che si trovano al di sotto di un certo *standard*.

Inoltre, il tipo di *controllo* che secondo Strawson sembra richiesto per *esentare* un soggetto anormale è connesso alla possibilità di partecipare in una relazione interpersonale. Si tratta in altre parole della *sensibilità alle ragioni* che Fischer e Ravizza consideravano propria ai *meccanismi deliberativi* degli agenti responsabili: si ricordi che la loro teoria aspirava a riprodurre le nostre intuizioni ordinarie in materia di responsabilità – ed entro certi limiti ci riusciva. Il punto è che la sensibilità a certe ragioni per agire, se considerata come una proprietà disposizionale propria agli *agenti*, definisce questi ultimi come adatti o inadatti a partecipare in un certo tipo di relazione, oppure come corrispondenti o meno ad un ideale che definisce la relazione in questione.

Ad esempio, Pietro si è dimostrato capace di amicizia perché quando ho avuto bisogno di aiuto egli è accorso; quando ho avuto successo nei miei intenti se ne è rallegrato, e quando ho subito delle perdite o dei lutti ha condiviso la mia tristezza. La sensibilità rispetto a certi tipi di ragioni per agire costituisce uno *schema comportamentale*, che permette, ad esempio, di descrivere una persona come un buon amico o come un individuo affidabile. Si ricorderà che questa sensibilità alle ragioni è una caratteristica propria alla *sequenza attuale* di eventi, e dunque le differenziazioni relative ad essa conservano il loro valore ed il loro significato, anche in un mondo deterministico. La caratterizzazione generale di agente responsabile che ci da' la teoria di Strawson è dunque quella di una persona capace di partecipare in una relazione interpersonale di tipo *morale*: vale a dire, di comprendere che cosa significa *offendere* un'altra persona, che importanza hanno certe esigenze, certe aspettative e certi atteggiamenti, e di regolare il suo comportamento in accordo a tutto questo.

A questo punto possiamo considerare gli esempi di *manipolazione non costrittiva*. Si ricorderà che l'argomento della manipolazione deve mostrare qual'è il tratto *moralmente significativo*

che permette di avvicinare una persona manipolata ad una persona determinata. Se si situano i giudizi di responsabilità sullo sfondo delle relazioni interpersonali, si impone una risposta a riguardo: il tratto moralmente significativo, nel caso di una persona manipolata, è proprio la presenza del manipolatore; ad esempio, è lui l'autore dell'offesa che mi è stata arrecata dal suo « burattino. » In questi casi, si potrebbe dire, il manipolatore è il *miglior candidato* per il biasimo.

A questo punto l'incompatibilista può chiamare in causa una « *spontaneously generated machine* » che non è stata costruita da nessuna creatura intelligente, e che si trova collegata ai centri della decisione della persona supposta responsabile. Ora, da un punto di vista strawsoniano, si potrebbe replicare: quello che importa non è che la persona sia collegata alla macchina, ma che sia un adatto partecipante alla relazione morale.

La validità di una simile risposta poggia sull'evidenziare una comunanza di tratti essenziali (o di tratti definitivi) tra la relazione morale ed altri tipi di relazione più specifiche. Supponete che un giorno si venga a sapere che il vostro amico Pietro è collegato ad un dispositivo di quelli immaginati da Pereboom. Per il resto, egli è in tutto e per tutto simile agli altri vostri amici. Il punto non riguarda quello che *di fatto* voi fareste dopo una simile scoperta: se smettereste o meno di considerare Pietro come vostro amico. Il punto è che la scoperta del collegamento con la macchina non vi dà (di per sé) nessuna valida giustificazione razionale per smettere di pensare che Pietro non sia un vostro vero amico. L'ambito a cui queste giustificazioni si possono riferire comprende gli atteggiamenti di Pietro nei vostri confronti e le aspettative che riponete in lui.

Varii filosofi incompatibilisti hanno esteso la portata del loro « pessimismo, » fino a porre come requisito indispensabile del *vero* amore o della *vera* amicizia una concezione *positiva* della libertà umana – intesa come disponibilità di alternative d'azione oppure come controllo sulle origini del proprio comportamento.

A supporto di questa tesi il *source incompatibilist* Robert Kane cita le parole di William S. Anglin: « [...] we could press a button and thereby make someone love us. [...] That person would then perhaps show us great signs of affection [...] but would they really love us? Moreover, even if the sufficient cause of the “love” is not something easily identifiable like button pressing but something more subtly embedded in the causal structure of the world, it still seems that the love is not authentic. »¹³⁰

¹³⁰ Anglin, W.S., *Free Will and the Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 20. Ripreso in Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Cap. 6, Sez. 4.

Kane evidenzia come questo tema sia riconoscibile anche lungo la tradizione teologica occidentale, almeno da Sant'Agostino in poi: Dio non ha creato gli esseri umani liberi solo perché essi siano moralmente responsabili, ma anche perché l'amore rivolto a Dio dalle sue creature sia un *vero* amore.

Il riferimento a questo tema teologico è fuorviante: qui non stiamo parlando della relazione dell'uomo con Dio, ma delle relazioni ordinarie che gli uomini intrattengono tra di loro. È significativo che Kane non si senta in obbligo di citare una *spontaneously generated machine*: egli confronta direttamente degli esempi di manipolazione personale (qualcuno spinge un bottone e la nostra fidanzata ci ama) con la causazione fisica naturale. Qui ha ragione Dennett: siamo in presenza di una vera e propria *pompa di intuizioni*.

Derk Pereboom è il solo *source incompatibilist* (a mia notizia) che fa riferimento alla possibilità di una *spontaneously generated machine*: egli riconosce d'altra parte che la mancanza di controllo sulle origini delle proprie azioni non mette in discussione il valore ed il significato delle relazioni interpersonali; per partecipare a queste ultime, è necessaria solamente la sensibilità alle ragioni di cui già abbiamo parlato. Secondo Pereboom, d'altra parte, la responsabilità morale non è compatibile con la causazione fisica delle scelte: se egli può sostenere queste due tesi – che a me sembrano inconciliabili – è perché adotta una interpretazione *stretta* degli atteggiamenti reattivi, simile a quella di Wallace: essa comprenderebbe solamente il risentimento e l'indignazione (ed il senso di colpa, beninteso.)

Questa interpretazione *stretta* porta secondo me a confondere due questioni diverse: da una parte, la questione della giustificazione *epistemico-razionale* dei giudizi di responsabilità (con essa si stabilisce la presenza di certi *fatti* che costituiscono la *colpa* ed il *merito* di una persona), e dall'altra la questione della giustificazione *morale* della punizione, vale a dire di un'iniziativa pratica che mira ad ottenere la *sofferenza* del colpevole.

Per Pereboom la causazione fisica mette in discussione la realtà della responsabilità intesa nel « basic-desert sense, » nel senso di *merito ultimo* delle persone: si tratta essenzialmente della concezione per cui le persone responsabili sono coloro che possono meritare di essere *punite*. Pereboom scrive: « Treating an offender as blameworthy in the basic-desert sense, expressing one's indignation with him, and depriving him of life or liberty are harmful to the offender. As I argued in the context of criminal punishment, if one aims to harm another, then one's justification must meet an high epistemic standard. If it is significantly probable that one's

justification for the harmful behaviour is unsound, then it is best that one refrain in engaging it. »¹³¹

Come ho già notato, il difetto principale della teoria di Strawson mi sembra consistere nel fatto che una teoria basata sul *risentimento* implichi l'adozione di una tesi retributivista. Sullo sfondo di questa tesi sta la *punizione*, intesa come un trattamento che ha lo scopo di *far soffrire* una persona – si noti che Pereboom parla di trattamenti che sono « harmful to the offender. » La tesi retributivista afferma che la colpa di una persona giustifica moralmente il fatto che gli venga inferta della sofferenza – in maniera proporzionale alla colpa stessa.

Qui non si tratta di discutere la validità del retributivismo – ma solo di distinguerla dalla questione dei criteri propri ai giudizi di responsabilità. È possibile criticare il retributivismo da un punto di vista prettamente *morale* (non è giusto far soffrire le persone, anche se sono colpevoli); oppure sostenere che è la causazione fisica delle scelte a privare di validità questo principio.

Fino ad ora ci siamo occupati della giustificazione razionale dei giudizi di responsabilità: la questione di sapere se, ad esempio, il determinismo o l'indeterminismo rendono *moralmente ingiustificabile* la sofferenza del colpevole non è stata ancora affrontata; essa resta dunque ancora aperta. La teoria di Strawson su questo punto è insufficiente: perché per questo occorre basarsi su assunzioni di etica *normativa*, le quali *non* stabiliscono se certi agenti (i colpevoli) sono moralmente responsabili, ma piuttosto se certe azioni nei loro confronti (la punizione dei colpevoli) sono moralmente *giuste*.

Inoltre, la teoria di Strawson tende a confondere le due questioni. Essere un appropriato obbiettivo di *punizione* non *coincide* con l'essere una persona responsabile – ma per Strawson una persona responsabile è una persona verso la quale si può appropriatamente reagire mediante il risentimento. A favore di Strawson si può dire che egli non riduce la gamma degli atteggiamenti reattivi morali al risentimento: ma la sua teoria non fa una esplicita distinzione tra il giudizio sulla colpa di una persona responsabile ed il giudizio sull'appropriatezza di certe iniziative pratiche nei suoi confronti.

Le figure di Martin Luther King e di Gandhi sono a volte citate in discussioni su *Freedom and Resentment*, come prova del fatto che Strawson – in particolare formulando il suo argomento naturalista - abbia sottovalutato la plasticità delle nostre pratiche morali, le revisioni che esse possono affrontare senza perdere i loro fondamenti essenziali. Gandhi e King hanno

¹³¹ Pereboom, Derk, *Free Will, Agency and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford 2014; vedi cap. 8: Personal Relationship and Meaning in Life.

abbracciato un ideale di vita basato sull'amore e sul *perdono*: essi quindi – a quanto pare - hanno rinunciato al *risentimento*. Gary Watson osserva dunque che questa presa di posizione, da parte loro, non ha implicato l'adozione di un atteggiamento oggettivo. Si può ben vedere perché le cose non stanno così, nel caso di Gandhi e King: il *perdono* implica il riconoscimento della colpa, e quindi della *responsabilità*.

Gary Watson rivolge quindi a Strawson la critica seguente: « If holding one another responsible involves making the moral demand, and if the making of the demand *is* the proneness to such attitudes, and if such attitudes involve retributive sentiments and hence a limitation of goodwill, then skepticism about retribution is skepticism about responsibility.»¹³²

Un altro modo in cui si può cercare di dissipare la confusione tra retribuzione e responsabilità consiste nel sottolineare che non ogni teoria *backward-looking* della responsabilità (cioè che implica il merito e la colpa) include la giustificazione della sofferenza del colpevole. Derk Pereboom sembra tuttavia muoversi in questa prospettiva: ciò che il determinismo o l'indeterminismo mette in discussione è la responsabilità morale delle persone, intesa come la possibilità di *punire* le persone in maniera appropriata.

Sembra proprio che un simile « slittamento » del centro di interesse (dalla questione più larga della responsabilità alla questione più ristretta della punizione) possa essere alla base dell'*intuizione incompatibilista* – che ad esempio può essere generata da esempi di manipolazione non-costrittiva.

Nei capitoli seguenti verrà sviluppata un approccio compatibilista di responsabilità morale e causazione fisica, basato su di una contestualizzazione dei giudizi di responsabilità all'interno delle relazioni interpersonali. Questo modo di affrontare la questione, per risultare soddisfacente, deve delineare in maniera precisa in che cosa consiste la relazione tra i membri della *comunità morale*. Si può mettere in discussione l'esistenza di quest'ultima osservando che la relazione morale, sussistendo tra tutti gli agenti responsabili, dovrebbe coinvolgere delle persone che sono completamente sconosciute l'una per l'altra. È con il lavoro di T.M. Scanlon che viene precisata la natura di una simile relazione morale: a partire dagli *standards* di atteggiamenti e d'azione che essa richiede, ed a partire dalla specifica *motivazione* che è propria a coloro che vi partecipano.

¹³² Watson, Gary, « Responsibility and the limits of Evil, » pp. 119-148; in: *Perspectives on Moral Responsibility*, ed. by John Martin Fischer and Mark Ravizza, Cornell University Press, Ithaca and London 1993; vedi p. 148.

Questa relazione morale, per sostenere una prospettiva compatibilista, deve essere abbastanza simile alle relazioni interpersonali specifiche: in questo modo, appare che la condizione della responsabilità risiede principalmente nella sensibilità alle ragioni che ci rende, ad esempio, dei buoni amici. D'altra parte, la relazione morale deve essere abbastanza diversa dagli altri tipi di relazione umana, per poter costituire una valida rappresentazione del biasimo e della lode *morali*, di quanto vi è di specifico in questi ultimi. Si è accennato al fatto che un'analisi del genere porta sul *contenuto* delle norme implicate, vale a dire degli obblighi: una volta formulata questa teoria normativa sarà anche possibile trattare la questione della compatibilità tra causazione fisica delle scelte e *giusta* punizione dei colpevoli.

III. RESPONSABILITÀ E COLPA: IL *MORAL RECORD*.

1. Il « registro morale. »

Nel dibattito sulla responsabilità la teoria degli atteggiamenti reattivi occupa un posto importante, ma accanto ad essa è presente una concezione alternativa, che molto spesso viene opposta, da parte degli interpreti, a quella di Strawson: si tratta della cosiddetta *ledger view*, che noi possiamo chiamare teoria del « registro morale » (*moral record* o *moral ledger*.) Alla base di essa vi è una metafora, che consiste nel prendere a prestito la nozione di *registro*, quale viene impiegato in ambiti *istituzionali*, per annotare o certificare ufficialmente il *merito* ed il *demerito* delle persone: si pensi alla fedina penale, al registro dei voti nelle scuole, oppure anche alla patente di guida a punti.

Ovviamente, i giudizi morali di responsabilità non sono effettuati all'interno di alcuna istituzione del genere (tribunali, scuole): tuttavia, questa teoria ci chiede di immaginare che a ciascun individuo sia associato un registro *ideale*, sul quale si possono leggere delle note di merito o di demerito, relative agli *standards* di comportamento fissati dalle norme morali. Queste note servono per stabilire il biasimo o la lode opportuni.

Il vantaggio principale di questa metafora del registro sta nella possibilità di distinguere il biasimo e la lode *attivi* – intesi come certi *trattamenti* che vanno messi in atto nei confronti della persona responsabile – dai *giudizi* sullo *statuto morale* di quest'ultima. Come si è già notato, Strawson prende in conto anche quest'ultimo aspetto: analizzando le *scuse*, egli infatti pone alla base degli atteggiamenti reattivi dei giudizi sulla *qualità della volontà* che le persone hanno mostrato di avere – ed è quindi la buona o cattiva volontà di un individuo che costituisce il suo *statuto morale*. Tuttavia nella teoria di Strawson il *biasimo* finisce col coincidere, lo si ricordi, o con l'espressione di risentimento (collegato alla delusione di certe esigenze morali) oppure con l'indignazione e la condanna, cioè con la *denuncia pubblica* dell'offesa che è stata compiuta.

Per riprendere la terminologia di un teorico del *moral record*, Michael Zimmerman, tali iniziative richiedono una giustificazione *normativa*; si tratta infatti di certe azioni o comportamenti che possono essere moralmente giusti o moralmente sbagliati. Invece il giudizio sullo *statuto morale* di una persona (in questo caso, sulla sua colpevolezza) necessita

solamente di una giustificazione *epistemica*, relativa alla corretta valutazione di certe qualità o caratteristiche rilevanti, proprie all'individuo in questione.¹³³

Si può notare come nella teoria di Strawson la distinzione tra (1) valutazione dello statuto morale e (2) la giustificazione del biasimo e della lode *attivi* tenda a collassare: questo perché il giudizio sulla *colpa*, in *Freedom and Resentment*, viene considerato esplicitamente solo in quanto *sostituto* del risentimento provato personalmente dalla vittima dell'offesa: cioè, solamente in quanto viene *espresso*, di fronte alla persona giudicata o alla comunità morale.

Fin da ora conviene precisare la relazione tra la nozione di *moral record* e la distinzione, che è stata effettuata alla fine del capitolo II, tra responsabilità *attributiva* e responsabilità *sostanziale*: queste ultime tipologie rientrano *entrambe* nella questione di stabilire lo statuto morale di una persona. Non bisogna confondere, in altre parole, la valutazione degli obblighi o dei doveri che la persona sotto esame è tenuta ad osservare (ad esempio, in virtù del *ruolo* che essa ricopre) e la giustificazione morale dei trattamenti che si pensa di effettuare nei suoi confronti: ambedue le questioni, almeno in un senso, fanno riferimento a delle *norme*, ma nell'ambito della responsabilità sostanziale si tratta di valutare, ad esempio, la correttezza del comportamento *della persona giudicata* (il « candidato » per il biasimo o la lode), mentre la giustificazione del biasimo e della lode attivi riguarda il comportamento *di colui che giudica*.

Si dirà che i giudizi sulla colpa o sul merito di una persona costituiscono il riferimento *fondamentale* di una giustificazione pratico-morale dell'atteggiamento da adottarsi nei suoi confronti: ovviamente, il biasimo diretto verso qualcuno che è privo di colpa è sempre qualcosa di ingiusto.

Però la questione non è così semplice. Si immagini il caso di qualcuno che ha commesso un'azione moralmente sbagliata; noi sappiamo inoltre che questa persona soffre molto, a causa di gravi disgrazie che ha subito recentemente. È possibile ammettere che la sua infrazione morale non sia direttamente legata alla condizione di *stress*: egli non ha agito male perché era fuori di sé. In questo caso, dunque, questa persona è pienamente responsabile. Tuttavia possiamo considerare che la condanna o l'indignazione nei confronti di questo individuo sarebbero ingiusti, semplicemente perché aggiungerebbero alla sua sofferenza già grande anche del senso di colpa, il che finirebbe veramente per distruggerlo psicologicamente – *un destino che in fondo non si merita*. Ovviamente è necessario immaginare che l'azione

¹³³ Zimmerman, Michael, J., « Luck and Moral Responsibility, » pp. 374-386, in: *Ethics*, Vol. 97, N° 2 (Jan., 1987), vedi p. 375.

sbagliata in questione, d'altra parte, non sia così grave da rendere una condanna assolutamente necessaria.

Per avere un'altro esempio utile basta figurarsi qualcuno che si è macchiato, magari ripetutamente, di una certa colpa, e che biasima apertamente delle altre persone che hanno commesso lo stesso errore. Questo particolare individuo *non è nella posizione* di biasimare il colpevole di turno: il *suo* risentimento e la *sua* condanna sono ingiusti – mentre altre persone ancora potrebbero legittimamente esprimere in pubblico la loro indignazione. Nel caso precedente, invece, delle considerazioni sulle conseguenze nefaste del biasimo rendevano ingiusta l'adozione di simili atteggiamenti da parte di chiunque. Comunque, in generale, questi esempi mostrano che i giudizi di colpa e di merito rappresentano delle condizioni necessarie ma *non sufficienti* per la giustificazione morale del biasimo e della lode attivi.

Abbiamo già notato che uno dei punti deboli di una teoria basata sul *risentimento* è quello di far coincidere il biasimo con una forma di punizione, cioè con un trattamento che mira alla *sofferenza* del colpevole: anche, o forse soprattutto per questo, in Strawson la differenza tra il giudizio sullo statuto morale ed il biasimo e la lode attivi tende ad essere oscurata. Infatti la *sofferenza* del colpevole, come si evince dal nostro primo esempio, è uno dei fattori principali che può impedire la giustificazione morale della condanna e dell'indignazione, nonostante la persona giudicata sia d'altra parte pienamente colpevole: l'importanza accordata al risentimento, in Strawson, fa però sì che il giudizio di colpevolezza tenda ad essere assimilato ad un giudizio sulla legittimità o sull'appropriatezza di un trattamento sfavorevole.

Michael Zimmerman pensa che tra l'idea di *moral record* e la concezione di Strawson vi sia un vero e proprio abisso: questo perché Strawson tratta i giudizi di responsabilità come giudizi *pratici* (volti alla giustificazione di certe azioni), mentre in realtà, secondo Zimmerman, si tratta innanzitutto di giudizi *teoretici*, i quali possono « rimanere sul registro » e quindi, almeno in linea di principio, venire slegati da qualsiasi finalità pratica. Su questa linea Zimmerman sostiene dunque che le annotazioni del *moral record* costituiscono il nocciolo *essenziale* dei giudizi di responsabilità: le questioni relative alla somministrazione pratica del biasimo o della lode – *che uso fare* di ciò che sta scritto sul registro - sono secondarie.¹³⁴

Sembra che un simile « sbilanciamento » a favore della componente epistemica (o teoretica) delle valutazioni di responsabilità possa spiegarsi in base a considerazioni del genere: lo

¹³⁴ Zimmerman, Michael, J., « Taking Luck Seriously, » pp. 553-576, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, N° 11 (Nov., 2002), vedi pp. 554-556.

statuto morale è ciò che appartiene *veramente* ad una persona, poiché si mantiene costante al cambiare degli atteggiamenti che sarebbe opportuno adottare verso di essa. L'appropriatezza di queste iniziative pratiche varia a seconda delle circostanze, oppure a seconda di *chi* si assume l'onere di attuarle: il giudizio epistemico sullo statuto morale quindi gode di un certo primato, di contro ai condizionamenti che subisce un giudizio pratico, irriducibilmente *relativo* a fattori contingenti, accidentali.

Tuttavia, non è necessario optare in favore di un simile sbilanciamento, se si vuole adottare la metafora del *moral record*, e quindi distinguere la giustificazione *epistemica* dalla giustificazione *pratica* del biasimo o della lode: a questo scopo non occorre impegnarsi a sostenere che il biasimo o la lode sono, in ultima analisi, *solamente* un giudizio teoretico. Joel Feinberg è stato sicuramente uno degli autori più importanti, tra coloro che hanno fatto ricorso all'idea di *moral record*: precisandone le implicazioni, egli intendeva soprattutto mettere in guardia da questo tipo di errore. Per Feinberg lo *statuto morale* di una persona è la base fattuale di un giudizio di merito, il quale serve a giustificare un *trattamento* che la persona lodevole o colpevole deve ricevere – e che quindi, in ultima analisi, deve essere *moralmente* giustificato.

Zimmerman invece scrive: « The sort of moral blameworthiness at issue in this context is that fundamental sort which consists in someone's being worthy – deserving – of being judged in a certain way. »¹³⁵ Secondo Zimmerman ciò che una persona merita – dal punto di vista della responsabilità morale – è di venire *giudicata* in un certo modo. Torneremo più oltre sulla complicata nozione di merito. Per ora basti osservare che Feinberg è più vicino a Strawson piuttosto che a un teorico del *moral record* come Zimmermann, nell'affermare la natura pratica dei giudizi di responsabilità – essi cioè hanno come conclusione fondamentale un'azione, non la formulazione di una conoscenza.

Prima di esporre la posizione di Feinberg, occorre però analizzare in che modo si possono intendere le annotazioni delle colpe e dei meriti sul *moral record*; oppure, se si vuole uscire dalla metafora, in che modo si valuta lo statuto morale di una persona. Abbiamo ricordato che Strawson affronta questa tematica parlando di *qualità della volontà*, individuando dunque nelle *scuse* la tipologia di giudizi che si concentra su questo aspetto.

Nel suo famoso *Plea for Excuses* Austin nota che le *scuse* si porgono in quelle circostanze in cui qualcuno viene *accusato* di aver fatto qualcosa di cattivo, sbagliato, stupido, indesiderato,

¹³⁵ Zimmerman, Michael, J., « A Plea for Accuses, » pp. 229-243; in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, N° 2 (Apr. 1997), vedi p. 229.

o che per altri motivi si può considerare riprovevole. Le scuse dunque sono un tipo di *difesa*, con la quale la persona accusata o qualcun'altro per lei cerca di distogliere il biasimo: questo carattere *difensivo* dei giudizi di responsabilità è riconosciuto anche da Strawson.¹³⁶

L'altra linea di difesa che va distinta dalle scuse – e che Strawson invece non menziona esplicitamente – è la *giustificazione*: con quest'ultima, innanzitutto, si ammette che l'individuo S ha eseguito l'azione A, ma si vuole fare notare che, contrariamente alle apparenze, A era una buona azione, la cosa giusta da fare, o almeno che si trattava di un'opzione moralmente permessa. Mediante una giustificazione si forniscono delle *ragioni* per le quali l'azione A *doveva* venire eseguita, oppure non era obbligatorio evitare di compiere A.

Le scuse e le giustificazioni possono dunque chiamarsi entrambe difese di tipo *esplicativo*, in quanto fanno appello al *perché* l'azione è stata eseguita, delineando una completa descrizione dei fatti, e quindi situando l'azione rilevante nel suo contesto. Le scuse, a differenza delle giustificazioni, consistono nell'ammettere che A *non è stata una buona azione*, aggiungendo però che:

- 1) non è propriamente corretto dire che « L'individuo S ha fatto A: » S era sotto l'influenza di qualcun altro, oppure è stato spinto;
- 2) non è propriamente corretto dire che « L'individuo S ha fatto A: » A è stato un gesto in parte accidentale, poiché ad esempio S è scivolato;
- 3) non è propriamente corretto dire che « L'individuo S ha fatto *semplicemente* A: » S stava facendo qualcosa di differente, ed A è stata solo una conseguenza accidentale del suo piano d'azione, oppure S considerava la sua condotta come una cosa nel complesso differente dal fare A.¹³⁷

In breve, Austin stabilisce la differenza tra scuse e giustificazioni in questo modo: « In the one defence, briefly, we accept responsibility but deny that it was bad: in the other, we admit that it was bad but don't accept full, or even any, responsibility. »¹³⁸

Le tre linee di scusa distinte da Austin sono accomunate dall'evidenziare una certa mancanza di *intenzionalità* del comportamento in questione. Si noterà che questa mancanza di intenzionalità coincide con una mancanza di *controllo*: ma quest'ultimo si rivela importante, nel contesto delle scuse, proprio perché in sua assenza viene bloccata l'*attribuzione* di una certa colpa (di certe intenzioni biasimevoli) al soggetto. Ad esempio, si tratta di notare che

¹³⁶ Austin, John Langshaw, « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » pp. 1-30, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 57 (1956-1957), vedi p. 1.

¹³⁷ Austin, J. L., « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » p. 2.

¹³⁸ Austin, J. L., « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » p. 2.

l'individuo S ha fatto A *solamente* perché è stato costretto: S dunque non aveva *veramente* l'intenzione di fare A, non ha fatto A di sua propria iniziativa.¹³⁹

Inoltre, nota Austin, spesso le scuse prendono la forma del rifiuto di certe *aggravanti*: non lo ha fatto deliberatamente, apposta etc; nel *Plea for Excuses* si legge: « [...] it is always to be remembered that few excuses get us out of it *completely*: the average excuse, in a poor situation, gets us only out of the fire into the frying pan – but still, of course, any frying pan in a fire. »¹⁴⁰ Questo punto si comprende considerando la differenza che separa i due tipi fondamentali di difese: nelle scuse si comincia con l'ammettere che l'azione rilevante era comunque *sbagliata*; tuttavia, si prosegue, non è corretto attribuire all'agente una colpa *così grave*, come invece sembrava *prima facie* legittimo.

Le osservazioni di Austin supportano la seguente tesi di interesse generale: i giudizi di responsabilità presentano delle *gradazioni* – aspetto sovente trascurato nelle discussioni sul determinismo, nelle quali si sottende quasi sempre che la responsabilità delle persone è questione di tutto o niente.

Appoggiandosi all'analisi di Austin, Richard Brandt ha inoltre sostenuto che la colpa – cioè la base fattuale dei giudizi di responsabilità – è da intendersi come un *difetto di carattere*: poiché le scuse mostrano che l'azione moralmente sbagliata non riflette una connotazione negativa profondamente radicata nella persona (malvagità, invidia, indifferenza nei confronti della sofferenza altrui, etc.).¹⁴¹

Per concludere questo paragrafo occorre precisare che la nozione di registro morale si presta bene ad esplicitare la presenza di un *passaggio di livello* nel metodo ordinario di valutazione della responsabilità morale: nel giudicare la responsabilità si comincia con il considerare un'azione fuori norma o una caratteristica *irregolare* di qualcuno, per poi passare ad esaminare *la persona nel suo complesso*. Si ricorderà che a questo proposito Zimmerman distingueva i giudizi *ipologici* sulla responsabilità – che riguardano la persona – dai giudizi *deontici* sull'obbligo – che riguardano le azioni.

Uno dei modi di rendere conto di un simile passaggio di livello consiste appunto nel sostenere che i giudizi di responsabilità si concentrano sul *carattere* delle persone: ma quest'opzione

¹³⁹ In queste righe si può notare una generalizzazione della logica sottesa all'argomentazione di Frankfurt, relativa ai suoi esempi con attori controfattuali: la mancanza di possibilità alternative d'azione (che costituisce una forma di controllo) coincide spesso con l'impossibilità di attribuire al soggetto delle intenzioni biasimevoli (vedi sopra, Capitolo II, Par. 1).

¹⁴⁰ Austin, J. L., « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » p. 3.

¹⁴¹ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation, » p. 13-14.

teorica non è priva di problemi. Inoltre, bisogna notare che su questo punto anche la metafora del *record* può finire con l'essere fuorviante: nei registri istituzionali, le annotazioni si sommano o si sottraggono, e formano il « voto » complessivo dell'individuo a cui è associato il registro. D'altra parte, per quanto riguarda la responsabilità morale, che viene valutata al di fuori dei contesti istituzionali, non vi è alcuna procedura per *calcolare* i meriti ed i demeriti di una persona.

2. I giudizi di responsabilità ed il carattere.

L'opera di David Hume costituisce il punto di riferimento classico sul nesso tra carattere e responsabilità. Nella sua *Enquiry* egli scrive: « Le azioni sono, secondo la loro vera natura, temporanee e periture; e quando non derivano da qualche causa nel carattere e nella disposizione della persona che le compie, non possono né ridondare a suo onore, se sono buone, né a sua infamia, se sono cattive. »¹⁴²

Tuttavia, Ray Wallace nota che in Hume la nozione di carattere interviene perché il filosofo scozzese vede implicato, nella questione della responsabilità, il problema di un'autentica attribuzione delle *azioni* al soggetto. Le azioni infatti sono fenomeni transitori: com'è dunque possibile, si chiede Hume nel *Treatise of Human Nature*, considerare responsabile la persona che le ha eseguite, dopo che le sue azioni sono passate? Per Hume la risposta sta nel riconoscere che le azioni di cui le persone sono responsabili rivelano un certo *tratto di carattere* che è persistente nel tempo, e che quindi consente una corretta attribuzione al soggetto. Preoccupazioni del genere paiono motivate dalla concezione empirista dell'identità personale elaborata da Hume: esse nascono all'interno di un simile contesto, e dunque non devono preoccuparci nella presente trattazione.¹⁴³

D'altra parte si è già fatto cenno alla concezione di Richard Brandt, che chiama in causa il nesso tra carattere e responsabilità proprio prendendo spunto dall'analisi di Austin. Nel suo saggio del 1958 intitolato « Blameworthiness and Obligation » egli scrive: « There are many other types of excuse we can appropriately offer in some situations, such as absence of intention, good motive, inadvertence. Most of them function to show that in the circumstances

¹⁴² Hume, David, *Enquiry concerning Human Understanding*; trad. Di Mario Dal Prà, in: *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1957; Sezione VIII, Parte Seconda, vedi p. 110.

¹⁴³ Wallace, Ray Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 122-123. Vedi anche: *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975; book 2, part 2, section 2.

the act did not manifest a character worse than standard. And the fact that they are relevant to a charge expressing blame shows (in the absence of any better explanation of why they are relevant) that in moral blaming something is imputed to a defect of character. The nature of the defense makes clear the substance of the charge. »¹⁴⁴

Il lavoro di Brandt è interessante anche perché questo autore – pur non utilizzando la nozione di *moral record* – propende per una concezione esclusivamente *teoretica* dei giudizi di responsabilità, analoga a quella di Zimmerman. Quando Brandt scrisse il saggio che stiamo esaminando (1958) il suo obiettivo polemico era la teoria utilitarista di Nowell-Smith. Per quest'ultimo il biasimo e la lode sono qualcosa che le persone *fanno*, e quindi i giudizi di responsabilità possono venire compresi solo riferendosi allo scopo che hanno queste attività – secondo Nowell-Smith (autore che potrebbe fungere da paradigma per la figura dell'*ottimista* di Strawson) esse prendono posto in una « economia delle minacce, » cioè in un sistema di incentivi e disincentivi.

Brandt però osserva: quando giudichiamo che una certa condotta o una certa persona è biasimevole, con ciò non prendiamo posizione sulla legittimità o sull'opportunità di qualche atto di condanna aperta nei suoi confronti. Spesso la parola « biasimo » è impiegata per designare delle *performances*, che possono essere di natura molto varia: una gelida stretta di mano, uno sguardo di sbieco... Tuttavia simili comportamenti sono da considerarsi, secondo Brandt, come *sintomi* del biasimo e non come suoi costituenti. Egli dunque scrive: « It looks rather as if “blaming” refers, at least often, to a complex *state* of mind or attitude rather than to an *act*. And, in so far, it need not have a purpose – and all the speculations about the purposes of blaming are irrelevant to it. And further, then, the statement “I blame you” is not necessarily a performatory utterance like “I promise you” but can be what it seems to be, a *report* of an already present fact. »¹⁴⁵

Il biasimo e la lode *attivi*, secondo Brandt, possono assumere forme diverse e rispondere a scopi altrettanto svariati: è vano pensare di poter comprendere questa molteplicità di obiettivi sotto una medesima *rationale* di ordine pratico. D'altra parte, ciò che rimane sullo sfondo di tutto ciò è la *descrizione di un fatto* – nel caso del biasimo questo fatto è la colpa (*fault*.)

Brandt traccia una distinzione tra il biasimo *morale* ed il biasimo *non-morale*; un esempio di quest'ultimo è dato dall'enunciato seguente: « Egli biasima l'ingegnere che ha progettato

¹⁴⁴ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation », pp. 13-14.

¹⁴⁵ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation », p. 12

l'opera per il collasso del ponte. » Con questo non si tratta di dire che l'attività dell'ingegnere è stata la *sola causa* in gioco: il collasso del ponte si spiegherà anche in base al vento ed alle proprietà dei materiali impiegati. Però questo enunciato di biasimo individua una causa rilevante, che è da intendersi come una *colpa*, cioè una delusione di certi *standards* da parte dell'individuo in questione: il progettista del ponte ha dimostrato di non essere un *buon ingegnere*.

Come si è già notato, una caratteristica *evidente* dei giudizi di responsabilità è il passaggio di livello dal considerare un'azione singola al considerare l'agente nel suo complesso: l'esempio di Brandt mostra che ciò è vero anche per una classe di giudizi di responsabilità largamente intesa, che comprende anche giudizi non-morali.

Secondo Brandt, inoltre, la specificità del biasimo *morale* è il suo riferirsi ad un particolare modo in cui una persona può deludere uno *standard* normativo, – un particolare tipo di colpa – che consiste in un *difetto di carattere*. Secondo questa concezione, gli *standards* di cui ci serviamo per giudicare la responsabilità morale delle persone sono norme relative al loro *carattere*. Ecco dunque l'esempio di biasimo morale che fornisce Brandt: immaginiamo che il professore di un *college* si rivolga così ad un suo studente: « Il tuo compagno di stanza si è comportato in maniera riprovevole dicendo una simile menzogna al direttore. » Lo studente può cercare di giustificare il suo compagno sostenendo che egli in realtà ha detto la verità; oppure che la solidarietà tra studenti conta di più del dichiarare il vero alle autorità del *college*.

Inoltre, è possibile che egli prenda le difese della persona sotto giudizio cercando di scusarla: « Era così spaventato da non essere se stesso. »; « Ha parlato senza pensarci. »; « Nemmeno uno studente su mille si sarebbe comportato in modo diverso. » Nelle prime due scuse si sottintende che il colpevole non è il *tipo* di persona capace di mentire deliberatamente e senza scrupoli; nell'ultima scusa si evidenzia invece che il colpevole non è una persona *peggiore* della stragrande maggioranza.¹⁴⁶

In che senso queste descrizioni possono dirsi relative al *carattere* della persona giudicata? Il carattere si può generalmente definire come una *disposizione*, più o meno *costante*, ad agire in un certo modo quando si presentano delle date circostanze. Ovviamente il problema di una teoria come quella di Brandt è proprio quello di assumere una buona definizione di carattere: per ora ci accontenteremo di questa definizione *prima facie*. Una persona collerica sarà dunque qualcuno che reagisce con violenza quando viene contrariato, una persona coraggiosa

¹⁴⁶ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation », p. 13.

qualcuno che mostra di disprezzare il rischio quando è opportuno sfidarlo, etc. L'attribuzione di tratti caratteriali spesso può venire intesa in funzione di una *previsione* del comportamento: puoi contare su Pietro perché è una persona coraggiosa – se ci sarà un pericolo da affrontare non ti lascerà solo nell'impresa.

La nozione di carattere si applica agevolmente, dunque, agli esempi di scusa forniti da Brandt: lo studente che ha mentito non ha un carattere cattivo (egli *normalmente* non mente, non è un *bugiardo*); ci si può quindi aspettare che nel futuro si dimostrerà di nuovo una persona affidabile. Oppure si consideri l'ultima scusa: anche i compagni avrebbero mentito in simili circostanze; ciò significa che questa persona ha un carattere *simile* alla maggioranza.

Tuttavia, c'è da notare che, di fatto, *non tutte* le ascrizioni di responsabilità evidenziano un difetto di carattere: una persona può anche rendersi colpevole in maniera più o meno imprevedibile, agendo così « al di fuori del proprio personaggio. » In talune circostanze ciò può contare come un indizio di non-responsabilità: pare probabile che il padre di famiglia, il quale si alza una mattina e stermina i vicini, dopo una lunga convivenza tranquilla e pacifica, sia preda di qualche disturbo psichico che lo esenta dalla colpa – in questo caso si può dire propriamente che « non era più se stesso. »

Tuttavia, come nota Feinberg nel suo saggio intitolato « *Sua Culpa*, » le persone possono rendersi colpevoli in occasioni isolate, smentendo l'idea che ci si è fatta del loro carattere – e comunque senza soffrire di nessuna patologia; egli scrive: « Even very careful men sometimes slip up; even the most talented make mistakes; even the very calm sometimes lose their tempers. »¹⁴⁷

Brandt sicuramente non ha torto nel chiamare in causa il « carattere » per analizzare i giudizi sullo statuto morale delle persone; in essi questa nozione svolge un ruolo importante. Austin evidenziava come i giudizi di responsabilità presentino delle *gradazioni*; queste ultime spesso sono date dalla presenza o dall'assenza di un tratto di carattere rilevante. Si pensi infatti a come lo statuto morale delle persone sia spesso considerato facendo riferimento alle *virtù* ed ai *vizi* – che si possono comprendere come dei tratti di carattere. Tuttavia la nozione di carattere – come si evince dall'osservazione di Feinberg appena citata - non spiega tutto quello che c'è da chiarire riguardo i giudizi *epistemici* di responsabilità.

Nel contesto di un simile problema (quello di chiarire come viene stabilito lo *statuto morale* delle persone) può sorgere la tentazione di definire il carattere *in funzione* del problema della

¹⁴⁷ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » pp. 187-221, in *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970, vedi p. 191.

responsabilità: quindi, di coniare un concetto filosofico di carattere, differente dall'accezione ordinaria. Così, ad esempio, sarebbe possibile definire il « *carattere morale* » di una persona semplicemente come ciò che, in essa, merita di venire lodato e biasimato – ciò che finisce sul *moral record*. Una definizione del genere è circolare e non spiega nulla; Brandt si mostra cosciente del rischio di una simile circolarità, eppure non riesce ad evitarla cercando di esporre il suo punto di vista.

Secondo Brandt, infatti, le condizioni *necessarie* perché certe proprietà di un individuo siano un *tratto di carattere* sono le seguenti: 1) il tratto non deve essere una caratteristica corporea – come l'anemia; 2) la sua manifestazione nel comportamento deve essere soggetta ad un elevato grado di controllo. Le condizioni *sufficienti* invece sono: 1) la sua manifestazione nel comportamento costituisce una base adeguata per degli atteggiamenti retributivi; 2) il tratto deve essere un'istanza di ciò che viene chiamato « virtù » o « vizio; » 3) si tratta di una disposizione a preoccuparsi o a disinteressarsi nel compiere il proprio dovere.¹⁴⁸

I punti elencati delimitano con una certa verosimiglianza ciò che può essere lodato o biasimato in una persona; tuttavia la definizione di carattere che è stata fornita non interviene a spiegare *perché* queste condizioni devono essere soddisfatte.

Brandt considera inoltre un'importante tipologia di scuse, nella quale il biasimo opportuno è *attenuato* perché l'agente era in uno stato di confusione mentale, di paura, o dettato da qualche condizione patologica; oppure, poiché era sottoposto ad una forte ed insolita *tentazione* di fare qualcosa di sbagliato. Accanto a questi casi Brandt pone quelli in cui l'agente è scusato – almeno parzialmente - per via della sua giovane età.¹⁴⁹

In tali circostanze, riconosce Brandt, la scusa non evidenzia che l'azione irregolare non è connessa con un tratto di carattere: infatti, ad esempio, *se il carattere della persona sotto esame fosse stato differente, egli non avrebbe ceduto alla tentazione*. Vi sono persone che resistono alle minacce, altre che soccombono alla paura: con ciò esse dimostrano di avere un carattere diverso l'una dall'altra. Tuttavia Brandt ribadisce: « Nevertheless [...] the circumstances in question all tend to show that one's action is not necessarily representative of one's character, in the sense that they tend to show that it is an open question whether under normal (adult) conditions the action would have occurred. They look like special case

¹⁴⁸ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation », p. 19.

¹⁴⁹ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation, » p. 32.

of a general principle that an act is less blameworthy if it is probably not representative of one's character. »¹⁵⁰

Queste osservazioni di Brandt contengono una parte di verità, poiché evidenziano l'importanza, per i giudizi di responsabilità, della *relazione* che intratteniamo con la persona sotto esame. Brandt afferma che l'azione eseguita sotto *stress* non è *rappresentativa* del carattere di una persona: quest'affermazione, come vedremo tra poco, è problematica; in ogni caso, essa può venire intesa solo nel senso per cui *per la maggior parte del tempo* abbiamo a che vedere con la persona in questione quando non è stressata; e dunque *normalmente* non c'è da aspettarsi che essa cada in fallo, come ha mostrato di poter fare in queste *rare* circostanze. Allo stesso modo, se consideriamo le colpe di un giovane come non rappresentative di *ciò che egli è veramente*, è solo in senso lato, perché i nostri interessi pratici si concentrano sulla persona adulta: l'importante è che il giovane cambi col tempo – perché è soprattutto sull'adulto che dobbiamo poter contare.

Tuttavia, occorre osservare che le tipologie di scusa affrontate da Brandt (condizioni di *stress* e giovane età) meritano di venire trattate separatamente: esse presentano dei punti in comune ma anche importanti differenze; in particolare, la questione della gioventù sembra di gran lunga più complessa, ed in quanto tale verrà trattata in seguito.

D'altra parte, nel passaggio considerato Brandt evoca un'importante *ambiguità* propria alla nozione di carattere, dalla quale però egli non deriva le conseguenze opportune: impiegando il termine carattere possiamo voler designare sia un tratto *costante e durevole* della psicologia di una persona, sia una disposizione a reagire che si manifesta *solo* in circostanze *particolari o eccezionali* (ad esempio, quando si dice: se il carattere della persona sotto esame fosse stato differente, egli non avrebbe ceduto alla tentazione.)

Quest'ambiguità è presa perspicacemente in considerazione da parte di Joel Feinberg, nel suo saggio « *Sua culpa*. » Come si è già osservato, per Feinberg non è vero che ogni annotazione sul registro morale debba per forza corrispondere ad un tratto caratteriale: in certi casi le persone manifestano delle disposizioni costanti e durevoli, e tuttavia possono agire « out of character, » rimanendo comunque responsabili di ciò che fanno. In ogni caso, Feinberg nota un'importante connessione tra la questione dell'*attribuzione* di una colpa morale ed i cosiddetti « flaws of character, » cioè i *difetti di carattere*: « Flaws of character are tendencies to act or feel in subpar ways, which, as tendencies, are *characteristic* of their possessor, that is, genuinely representative of him. »¹⁵¹

¹⁵⁰ Brandt, Richard B., « Blameworthiness and Obligation, » p. 32.

¹⁵¹ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 189.

Il punto importante, sottolineato da Feinberg, è che la nozione di carattere interviene a significare l'attribuzione « forte » di una qualità ad una persona in due modi distinti: 1) quando un'azione singola si ricollega a molteplici altri episodi simili della vita dell'individuo – ed il suo carattere è dunque inteso come un *habitus*; 2) quando una persona viene *messa alla prova* in circostanze eccezionali – e quindi in tali circostanze si dice che essa manifesta il suo *vero* carattere.¹⁵²

Quest'ultima tipologia di casi presenta un'importante connessione con il problema della sorte morale, specificatamente con ciò che Thomas Nagel chiamava « circumstantial moral luck. » Feinberg infatti scrive: « No one has complete control over what circumstances he finds himself in – whether, for example, he lives in times of war or peace, prosperity or depression, under democratic or autocratic government, in sickness or health, and so on. Consequently, a man may, by luck merely, escape those circumstances that would actualize some dreadful latency in him of which he is wholly unaware. »¹⁵³ Si ricorderà, d'altra parte, che il carattere inteso come disposizione costante e durevole sta alla base della *sorte morale costitutiva*: l'invidia o la presunzione sono caratteristiche biasimevoli – eppure in molti casi risulta intuitivo pensare che le persone invidiose o presuntuose non hanno scelto di essere tali.

Lasciando per il momento da parte la questione della sorte morale, possiamo ritornare a considerare come i giudizi di responsabilità risentano dell'ambiguità appena evidenziata, propria alla nozione di carattere. In certi casi, infatti, alcuni potranno sostenere che una persona sottoposta a forte tentazione, oppure spaventata da una minaccia, non è da considerarsi responsabile per aver ceduto – oppure per essersi sottomessa al volere di chi la minacciava. Tuttavia, in simili casi un disaccordo è possibile: altri sosterranno che la persona in questione, comportandosi come ha fatto, si è resa colpevole; essa ha rivelato di non essere forte abbastanza, o di non essere affidabile.

Tipicamente, il primo punto di vista (non colpevolezza) potrà essere argomentato insistendo sul fatto che il comportamento rilevante *rientra nella media*: tutti o quasi tutti avrebbero agito allo stesso modo. Inoltre, come si è già rilevato, si potrà insistere sul fatto che per la maggior parte del tempo e nella maggior parte delle occasioni il soggetto in esame si è comportato correttamente, e che dunque lo farà anche in futuro – magari perché vi è una probabilità molto bassa che le circostanze « critiche » si ripresentino.

¹⁵² Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 189: « A fault can be a durable manifestation almost constantly before the eye; but, more typically, human faults are latencies that manifest themselves only under special circumstances. »

¹⁵³ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 191.

Invece, il secondo punto di vista (colpevolezza) sarà sostenuto con argomenti del tipo seguente: « È proprio in circostanze del genere che si misura l'affidabilità di una persona! » In altre parole, questo disaccordo può riflettere *diversi modi di comprendere la relazione* che si intrattiene con la persona sotto esame; e ciò significa, come si è visto discutendo – nella precedente esposizione della teoria di Strawson – la natura di una relazione interpersonale, diversi modi di concepire gli *standards* o gli ideali che deve soddisfare una persona per essere un buon partecipante nella relazione.

Ciò si traduce nel fatto per cui i tratti di carattere, quando viene chiamata in causa la loro rilevanza morale, sono spesso definiti da un punto di vista intrinsecamente normativo. Come nota Feinberg, l'attribuzione di un tratto di carattere può rifarsi ad una *media* statistica riguardo le disposizioni a reagire: tutti reagiamo con rabbia in certe situazioni; qualcuno sarà propriamente detto « irascibile » se reagisce con rabbia quando invece la maggioranza resta nei ranghi. Inoltre però, Feinberg aggiunge: « Equally commonly, however, we interpret a tendency-fault as a failure to satisfy not merely a statistical norm, but a norm of propriety: an irascible man has a tendency to get angry on occasions when he *ought* not to. »¹⁵⁴

Reincontriamo qui delle questioni di responsabilità *sostanziale*: non si tratta più, però, di stabilire a quali obblighi un individuo è sottoposto, in funzione del ruolo che egli ricopre; si tratta di stabilire un ideale che la persona *deve* soddisfare. A questo punto della trattazione non possiamo ancora affrontare nel dettaglio simili questioni: occorre prima chiarire la relazione che questo *ideale personale* in gioco nei giudizi di responsabilità intrattiene con gli obblighi (una classe di azioni.) Affronterò dunque di nuovo la questione esaminando un particolare tipo di situazioni (moralmente rilevanti) nelle quali si può dire che le persone manifestano il loro *vero* carattere: i casi di costrizione effettuata tramite minacce.

3. La teoria della responsabilità di Joel Feinberg.

3. 1. I «tre stadi » del giudizio di responsabilità.

Nella prefazione alla raccolta *Doing and Deserving*, Joel Feinberg propone di denominare come « teoria della responsabilità » un settore della filosofia che accoglie contributi dall'etica, dalla filosofia della mente e dalla filosofia del diritto. Questo settore ha a che vedere con i concetti di azione, causa, danno (*harm*), biasimo, e simili. Il concetto di *colpa* ha senza

¹⁵⁴ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 189.

dubbio un'importanza centrale in questa teoria della responsabilità, perché si situa all'intersezione dell'etica e della teoria della causalità – se si vuole, della causalità agenziale, del modo in cui le persone, decidendo ed agendo, possono essere delle cause.¹⁵⁵

Feinberg dà della colpa una definizione tanto generale quanto sono ampi i possibili utilizzi del termine: « A fault is a shortcoming, that is, a failure to conform to some norm or standard.»¹⁵⁶

In « Action and Responsibility » Feinberg considera come gli enunciati che ascrivono delle azioni *irregolari* ad una persona si possano dividere in due classi: *rivedibili* e *non rivedibili* (*defeasible* e *undefeasible*). Questa distinzione è stata elaborata da H.L.A. Hart,¹⁵⁷ e può essere intesa per analogia con la nozione che nella giurisprudenza anglosassone designa i «casi *prima facie*. » In essi l'evidenza di colpevolezza si mostra *sufficiente* per poter avviare gli ulteriori gradini di un processo: per stabilire se vi è un caso *prima facie* il tribunale non ha bisogno di consultare la difesa dell'imputato; quest'ultima interviene ad uno stadio successivo di giudizio.

Esempi di accuse *non-rivedibili* di colpevolezza sono: « Ha sorpassato il limite di velocità, » « Non ha detto la verità, » « Ha un asso nascosto nella manica! »; sono invece accuse *rivedibili*: « Ha guidato in maniera spericolata, » « Ha mentito, » « Ha barato! » A proposito di questa differenza Feinberg scrive: « What is the basis of the distinction between defeasible and non-defeasible ascriptions of faulty performance? Both kind of ascriptions express blame, at least in the very general sense that they attribute to an agent a performance somehow defective or subpar. The distinctive feature of the defeasible ascriptions is that they express a blame *above and beyond* the mere defectiveness of the ascribed action. »¹⁵⁸

Le accuse non-rivedibili consistono semplicemente nel notare l'irregolarità di un'azione – potrebbe anche trattarsi di stabilire un nesso causale tra un evento nefasto e l'azione irregolare di una persona. Se si può dire che anche questo genere di enunciati esprime del biasimo, ciò é da intendersi in un senso molto largo e generale: in alternativa, infatti, Feinberg afferma che le imputazioni di biasimo vere e proprie sono solo quelle che implicano un'attribuzione *rivedibile* di colpevolezza. In questi casi il comportamento irregolare può essere annotato sul *registro* personale dell'agente.

¹⁵⁵ Feinberg, Joel, *Doing and Deserving*, p. vii.

¹⁵⁶ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 189.

¹⁵⁷ Hart, H.L.A., « The Ascription of Responsibility and Rights, » pp. 171-194; in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 49 (1948-1949); vedi p. 175.

¹⁵⁸ Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » pp. 119-151; in: *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970, vedi p. 124.

Feinberg insiste molto sul fatto che il termine « registro » ha il suo impiego primario in ambito istituzionale: « Our formal records are found in office of employment, schools, banks, and police dossiers, and they are full of grades and averages, marks and points, merits, demerits, debits, charges, credits, and registered instances of “fault.” These records have a hundred different uses, from determining the value of a baseball player to his team to dictating decisions about whether to trust, hire, fire, reward, or punish someone. Without all these records and their informal analogue (reputation), there would be no point to talk of being “to blame” and no need for the defeasible ascriptions of fault. »¹⁵⁹

Il *moral record* equivale dunque alla *reputazione* di una persona: bisogna notare che per Feinberg le ascrizioni *morali* di colpevolezza sono solo un sottoinsieme delle ascrizioni o accuse rivedibili, le quali hanno tutte in comune il riferimento ad un « registro personale. » In generale, infatti, la ragione per cui un’azione irregolare non va annotata su di un *record* personale – e quindi non è da considerarsi come una *colpa* – è che l’annotazione sarebbe fuorviante, vale a dire non risponderebbe allo *scopo* pratico per cui il registro viene tenuto.

Feinberg richiama il *baseball*, e fa l’esempio di come ad ogni giocatore venga associato un registro su cui annotare le sue *performances* – positive o negative - sul campo da gioco. Lo scopo per cui viene tenuto un simile registro è quello di valutare con la massima accuratezza il contributo che ogni giocatore ha fornito al successo o all’insuccesso della squadra. Così, se un giocatore non riesce a prendere la palla perché quest’ultima, nella sua traiettoria, viene deviata da qualche fattore casuale, il registro del giocatore non viene intaccato. Se infatti attribuiamo al giocatore la conseguenza di un evento fortuito, non avremo una stima esatta delle sue capacità, ed il registro perderebbe dunque la propria utilità: secondo Feinberg una spiegazione simile può essere data riguardo la *rationale* delle annotazioni su altri tipi di registri, professionali, legali ed anche quelli « morali. »¹⁶⁰

Conviene misurare qui la distanza tra la concezione del *record* di Feinberg e quella di Zimmerman, che utilizza questa immagine per costruire una concezione puramente teoretica dei giudizi di responsabilità. Nel suo *Essay on Moral Responsibility* infatti egli mette in guardia dall’assimilare in tutto e per tutto il registro morale *ideale* ed i registri impiegati quotidianamente: « Normally, when an ordinary person keeps a ledger, *he* makes the entries and he has a *purpose* in doing so; the entries are not somehow automatically recorded in the ledger, he being simply its custodian. But, if there were a ledger of life, its entries would not

¹⁵⁹ Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » pp. 124-125.

¹⁶⁰ Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » pp. 125.

be made by anyone, nor would there be a purpose to the entries. (In saying this, I am again ignoring theological issues.) Rather, the entries would be automatically recorded; they would appear simply by virtue of certain events occurring (events of which the person's moral worth is a function). In this connection, we must particularly guard against thinking that inward praising and blaming are analogous to the *making* of entries in the ledger; on the contrary, they are analogous to *judging there to be* such entries. »¹⁶¹

L'unico modo, per Zimmerman, in cui si potrebbe ammettere che il *moral record* ha uno scopo pratico sarebbe quello di chiamare in causa Dio: solo la sua esistenza potrebbe situare i registri morali all'interno di una *pratica*; mandare le persone in inferno o in paradiso! Invece, per Feinberg, se la metafora del *record* è opportuna, è proprio perché il *registro morale* (come i registri istituzionali, ad esempio) è tenuto da *certe persone* in funzione di uno scopo; esso, lo si ricordi, per Feinberg coincide con la *reputazione* di un individuo, ed è verosimile riconoscere che, se le persone hanno una reputazione, è perché delle altre vorranno tenerne conto.

Si consideri uno degli esempi di accusa *non rivedibile* fornito in precedenza: « Jones ha superato il limite di velocità, » assieme all'accusa *rivedibile*: « Jones ha guidato sconsideratamente. » Si immagini che Jones ha superato il limite di 10 km orari, in una strada senza traffico, perché stava portando un malato grave in ospedale. Sicuramente Jones ha infranto le regole della strada: tuttavia le circostanze in cui è avvenuta l'infrazione sono speciali, poiché nel loro contesto, scrive Feinberg, il comportamento di Jones non rivela le sue *tendenze predominanti*. Il *record* di cui si parla in questo esempio serve a stabilire se Jones è un buono o un cattivo guidatore: prudente e capace oppure sconsiderato e pericoloso; in questo caso l'accusa *rivedibile* (« Jones ha guidato sconsideratamente ») non tiene, l'azione irregolare non va annotata sul registro, perché quest'annotazione non risponderebbe allo scopo per cui il registro viene tenuto. Feinberg conclude: « In general, I should think, a person's faulty act is registrable only if it reveals what sort of person he is in some respect about which others have a practical interest in being informed. »¹⁶²

Brandt portava come esempio di biasimo non-morale quello di un ingegnere-progettista che è colpevole del crollo di un ponte: per utilizzare la terminologia di Feinberg, si tratta di un'accusa *rivedibile* – egli non si è rivelato un buon ingegnere, e dunque questo fallimento

¹⁶¹ Zimmerman, Michael J., *An Essay on Moral Responsibility*, Rowman and Littlefield Publishers, Totowa (New Jersey) 1988; vedi p. 39.

¹⁶² Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » pp. 126.

merita di essere annotato sul suo *record*. L'ingegnere non sarebbe colpevole se, ad esempio, si stesse parlando di un ponte costruito due secoli fa, in un ambiente eccezionalmente ostile, nel quale la costruzione di opere simili necessita di conoscenze o tecnologie che all'epoca non erano ancora state elaborate – così si può dire che il progetto alla base dell'opera era carente, ma d'altra parte l'ingegnere ha fatto tutto quello che un buon ingegnere (dei suoi tempi) avrebbe potuto fare.

Le accuse non-rivedibili, invece, sono quelle che possono accomunare le ascrizioni di colpa personali e quelle impersonali: riguardo queste ultime Brandt faceva l'esempio – che non abbiamo citato per semplicità – di un meccanico il quale sostiene che l'automobile non parte « per colpa delle candele. » Ciò che è evidenziato nelle accuse non-rivedibili, che siano dirette a persone o a cose, è unicamente il nesso causale tra un parametro irregolare ed un evento nefasto.

Le ascrizioni di colpa rivedibili invece vanno al di là dell'individuazione di un parametro irregolare in una particolare *azione* fuori norma: qui si passa inoltre a giudicare l'autore dell'azione – poiché egli deve corrispondere ad un *ideale* (egli deve essere un buon ingegnere, un buon guidatore, un buon giocatore di *baseball*): il riferimento a questo ideale, a mio parere, si lascia intendere solo nel contesto di una relazione interpersonale. Un modo naturale di sviluppare i suggerimenti di Feinberg sarebbe dunque questo: colui che tiene il registro partecipa in una *relazione* con la persona sotto esame, e certe qualità di quest'ultima – quelle che vanno annotate sul *record* – motivano in prima istanza (o rendono necessarie) delle *iniziative pratiche* comprensibili nel contesto della relazione. Nel caso dell'ingegnere, può trattarsi di un trasferimento o di una rimozione, nell'interesse dell'azienda o dell'organo per cui lavora. Nel caso del giocatore, si può pensare alla sua relazione con il resto della squadra e l'allenatore. Quindi, se questi vari « registri, » come ricorda Feinberg, sono di svariati tipi ed hanno ognuno uno scopo pratico diverso, pare doveroso sviluppare il contesto nel quale il *record* morale - la reputazione - acquisisce il suo scopo, cioè – come si potrebbe dire riallacciandosi a Strawson - nella relazione tra i membri della comunità morale.

Infine, possiamo concludere precisando dunque come il modello della responsabilità morale di Joel Feinberg comprenda *tre stadi*:

- 1) imputazione *non-rivedibile* di un'azione irregolare;
- 2) imputazione *rivedibile* di una colpa (o di una nota di merito) sul registro;
- 3) deliberazione attorno alle iniziative da adottarsi nei confronti della persona a cui è associato il *record*. sulla base del *record*.

Con il terzo stadio, scrive Feinberg, il giudizio di responsabilità diviene propriamente una «ascription of liability»: « [...] we may stop at the second stage (register that the actor is “to blame” for the fault) where there are no persons granted the right or authority by relevant rules to respond overtly and unfavorably to the actor for his registered fault. Finally, where there are such rules, we may proceed to the third stage and properly judge the actor liable to such response as censure, demotion, or punishment. »¹⁶³

Contrariamente a Zimmermann, per il quale il biasimo e la lode sono solo « ciò che sta scritto sul *record*, » per Feinberg lo stadio (3) è chiaramente altrettanto importante dei precedenti: se il *record* ha uno scopo pratico i giudizi di responsabilità sono essenzialmente delle « ascription of liability, » nelle quali la persona giudicata è *tenuta a rispondere*. Inoltre, si noterà come Zimmerman si riferisse al *moral record* parlando di un « ledger of life, » una sorta di registro capace di totalizzare tutti gli aspetti eticamente rilevanti della vita di una persona. Vediamo che invece Feinberg affida al *moral record* una funzione più limitata, relativa alla possibilità di un tipo di relazione interpersonale – la funzione che ha la *reputazione* nella vita di ogni giorno: Feinberg specificherà questo punto analizzando la nozione di « obbligo morale. »

3.2. La responsabilità per le conseguenze.

Conviene precisare un'ulteriore aspetto del concetto di colpa, che ha a che vedere con la nozione di *causalità*. Nei giudizi di responsabilità largamente intesi si dà a qualcuno la *colpa* per certi eventi che ha provocato: « Questo è colpa sua! » Feinberg nota che il termine colpa è ambiguo: può appunto denotare un evento nefasto così come un tratto di carattere: avarizia, malizia, negligenza, etc.

Su questa ambiguità poggia la frase del giudice nell'*Erewhon* di Samuel Butler: « Whether your being in a consumption is *your fault* or no, it is *a fault in you*, and it is my duty to see that against such fault as this the commonwealth shall be protected. »¹⁶⁴ Nella prima occorrenza del termine, la colpa denota il fatto che la persona *ha causato* un certo evento (l'essere malato); nella seconda occorrenza la colpa è un difetto *nella* persona.

¹⁶³ Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » p. 128.

¹⁶⁴ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » pp. 25-37; in: *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970, vedi p. 33, nota 10.

Come si è già notato, spesso l'accadere di un evento si può spiegare in base alla presenza o all'assenza di molteplici fattori; le accuse di colpevolezza individuano un fattore causale rilevante che è un venire meno di certi *standards*: ad esempio, l'infrazione di certe norme da parte di una persona. Ma stabilire la responsabilità per le conseguenze delle azioni a volte può essere difficile: questo genere di problemi interessa fundamentalmente la *giurisprudenza*. Secondo Feinberg l'imputazione di responsabilità per un evento deve soddisfare tre condizioni:

1) *La condizione causale*. Feinberg cita il caso immaginario e scherzoso di un ispettore che indaga sulla causa dell'incendio in una abitazione, per conto di una compagnia di assicurazioni: dopo aver fatto un sopralluogo egli riporta che l'incendio è stato dovuto « alla presenza di ossigeno nell'aria. » Questo fattore rappresenta una condizione necessaria dell'incendio, ma ovviamente non è quello che la compagnia di assicurazioni sta cercando: d'altra parte, è possibile immaginare dei casi nei quali la spiegazione fornita dall'ispettore risulterebbe perfettamente appropriata. Ad esempio, può trattarsi di qualche esperimento in laboratorio o di qualche complicata procedura di fabbricazione, dove un'atmosfera senza ossigeno è normalmente richiesta per ragioni di sicurezza. L'indagine sulle cause dunque deve spesso individuare un *fattore anormale*, e ciò che rientra nella norma oppure no dipende dal contesto;¹⁶⁵

2) *La condizione della colpa*. Come si è già ricordato, la causa deve essere l'azione (o l'omissione) *colpevole* di una persona. Ma ciò non è sufficiente; per una corretta imputazione di responsabilità occorre che sia soddisfatta anche una terza condizione:

3) *La condizione della rilevanza causale*: l'aspetto che sancisce la colpevolezza del comportamento deve essere anche uno degli aspetti in virtù del quale il comportamento ha causato l'evento nefasto. Si consideri il seguente caso giuridico: l'imputato, proprietario di un ristorante, sistema una tanica di veleno per topi nella sua cucina, accanto ai fornelli ed ai generi alimentari. La vittima entra nella cucina per fare una consegna al ristorante, e rimane uccisa da un'esplosione della tanica di veleno, che era troppo vicina a fonti di calore. L'imputato, mettendo il veleno nella sua cucina, ha agito con negligenza, poiché ha causato un rischio di intossicazione; però, si suppone anche che egli non avesse alcuna ragione di credere che la tanica di veleno potesse esplodere se esposta al calore.

La condizione *della causa* è soddisfatta: l'azione dell'imputato costituisce una deviazione dalla norma che ha fornito un contributo decisivo per il verificarsi del danno. Anche la

¹⁶⁵ Feinberg, Joel, « Action and Responsibility, » p. 143.

condizione *della colpa* è soddisfatta: il proprietario ha agito con negligenza sistemando il veleno nella cucina. Tuttavia, il proprietario non è colpevole per aver creato un rischio di esplosione, ma solo un rischio di avvelenamento. L'*aspetto* riguardo al quale si può dire che il comportamento in questione è colpevole non è quello che ha causato la conseguenza nefasta, e quindi il proprietario non è responsabile di quest'ultima.¹⁶⁶

Questa analisi tri-condizionale non risolve però tutti i problemi in materia. Feinberg cita un fatto di cronaca discusso da J.L. Mackie.¹⁶⁷ Un motociclista supera il limite di velocità e viene avvistato da un poliziotto, anch'egli in moto, che si mette alle sue costole. Un pedone distratto, scendendo dall'autobus, incappa nel poliziotto lanciato nell'inseguimento del trasgressore, e viene ucciso all'istante. I giornali, riporta Mackie, si riempiono di dibattiti volti a stabilire la *vera causa* dell'incidente: il problema è quello di stabilire quale comportamento ha costituito l'intrusione meno ragionevole – *meno giustificabile* – nel normale corso degli eventi. È possibile individuare come tale la condotta del motociclista spericolato; ma è altrettanto possibile sollevare dubbi sulla ragionevolezza, da parte della polizia, di proseguire gli inseguimenti in aree densamente popolate.¹⁶⁸

Spesso, nota Feinberg, sembra impossibile valutare se un danno è stato causato da una certa azione, senza prima stabilire in che misura l'agente si è mostrato colpevole. Infatti, nell'esempio di Mackie, sembra che la vera causa dell'incidente possa essere situata là dove la colpa è più grave: resta da decidere se si tratta di quella del poliziotto o del motociclista. In questo modo la coerenza dell'analisi tri-condizionale di Feinberg appare minata: essa richiede infatti che la verifica della condizione causale sia precedente ed autonoma rispetto alla verifica della condizione di colpevolezza.

Questo basti per dare un'idea della complessità della questione: d'altra parte qui non mi sembra opportuno scendere nel dettaglio di simili analisi. Occorre evidenziare che la colpevolezza per le conseguenze sembra interessare prima di tutto i giudizi *legali* di responsabilità, e solo in maniera secondaria i giudizi di responsabilità *morale*. In un contesto legale i problemi sopra-accennati – che sono un ibrido tra questioni di fatto e questioni di valore – *devono trovare una soluzione*. Feinberg ricorda che i tribunali applicano delle regole convenzionali, al fine di stabilire la responsabilità per certe conseguenze: nella *common law* un imputato risulta colpevole di *omicidio* se la sua vittima muore prima di un anno ed un

¹⁶⁶ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 196.

¹⁶⁷ Mackie, J.L., « Responsibility and Language, » pp. 143-159; in: *Australasian Journal of Philosophy*, 33 (3), 1955; vedi p. 145.

¹⁶⁸ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » pp. 200-201.

giorno a partire dall'aggressione – o da un'altra azione colpevole dell'imputato. Questa regola si applica nei casi in cui la responsabilità per un evento è essenzialmente incerta, dove quindi si richiede che una linea sia tracciata da qualche parte.¹⁶⁹

Feinberg insiste sul fatto per cui il giudizio legale, per via dei suoi scopi istituzionali, deve essere *assolutamente portato a termine*. Invece, niente ci obbliga in maniera simile a dirimere delle questioni di responsabilità morale; in occasioni simili possiamo benissimo pensare che l'alternativa più saggia, nei casi problematici, sia quella di « sospendere il giudizio. » Con ciò Feinberg fa riferimento agli *scopi pratici* del giudizio legale, che sono propri all'istituzione in cui è codificato: la certezza del fatto che *verrà emessa una sentenza* è garantita ai cittadini dalla legge. Sarebbe un errore però pensare che i giudizi morali, perché *non istituzionalizzati*, non intrattengono essenzialmente un legame con questioni pratiche: si è visto, da come Feinberg utilizza la nozione di *moral record*, che verosimilmente questo non è il caso.

D'altra parte, considerando la colpa morale, pare *irrilevante* la differenza che può esservi tra una morte sopravvenuta un anno ed un giorno dopo l'aggressione, ed una morte sopravvenuta in seguito a questo periodo. Feinberg discute i casi problematici di responsabilità delineando con molto acume il problema della sorte morale. Il primo esempio potrebbe appunto essere compreso nella categoria della *outcome moral luck*: in esso un individuo reagisce ad un insulto schiaffeggiando l'avversario: quest'ultimo è emofiliaco, e quindi muore a causa di una piccola ferita che si è aperta per le percosse, e che non si rimargina. L'aggressore è stato *moralmente sfortunato*: è andato ad imbattersi nell'unico emofiliaco in circolazione su migliaia di persone normali. Se avesse schiaffeggiato una di queste, non avrebbe causato una morte – cosa che, d'altra parte, non aveva per niente l'intenzione di fare.

Si vede bene che *un tribunale* deve prendere in considerazione l'*effetto* che hanno avuto certe azioni: la morte di una persona non può restare impunita. Inoltre, in questo caso, anche se l'aggressore non aveva intenzione di uccidere, egli si è comunque comportato in maniera colpevole, cedendo all'ira. Ciò basta perché, dal punto di vista legale, sia considerato in qualche modo responsabile (con le attenuanti del caso) per la morte dell'emofiliaco (infatti, le tre condizioni individuate da Feinberg sono soddisfatte.)

Il ruolo che la sorte ha avuto in questa vicenda pone un problema se si adotta un punto di vista *comparativo*: si può così scorgere un'*ingiustizia* nel destino dell'aggressore che si è imbattuto nell'emofiliaco, se lo si paragona alle migliaia di altre persone irascibili, ugualmente colpevoli,

¹⁶⁹ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » p. 26.

che ogni giorno nel mondo vengono alle mani nelle dispute e che, solo per loro fortuna, non causano disgrazie del genere.

Si potrebbe pensare, dunque, che la colpa morale non include le conseguenze delle azioni, perché queste dipendono in larga misura dalla sorte: i giudizi di responsabilità morale realizzano un *ideale di giustizia* più perfetto di quelli legali, richiedendo assolutamente che la colpa di una persona non sia influenzata da fattori che essa non controlla. Feinberg delinea così il sorgere di una concezione particolare della responsabilità morale, a partire da questo ideale di giustizia: « The conception of moral responsibility that naturally emerges is of judgements which are in no way forced by practical considerations, which are superior in rationality and perfectly precise, imputing an absolute responsibility wholly within the power of the agent. »¹⁷⁰

Questa descrizione riflette la posizione di Zimmerman, che considera l'indipendenza dalla sorte come un assunto fondamentale della propria teoria della responsabilità. Così come Zimmerman esclude la rilevanza morale delle conseguenze delle azioni, egli abbraccia anche una teoria del *moral record* « mutilata » del terzo stadio di giudizio individuato da Feinberg, nella quale si valuta *che uso fare* delle annotazioni di colpevolezza. Gli impieghi possibili del registro, infatti, dipendono anch'essi da circostanze contingenti.

Dopo aver discusso i casi problematici di responsabilità, Feinberg associa ad una concezione ideale della responsabilità morale (come assolutamente precisa ed assolutamente giusta) un utilizzo della metafora del *record* che è chiaramente fuorviante: « Moral responsibility, so conceived, is liability to charges and credits on some ideal record, liability to credit or blame (in the sense of “blame” that implies no action). Just as it is, as we say, “forever to the credit” of a hero or saint that he performed some noble act, so a man can forever be “to blame” for his faults. »¹⁷¹ A Zimmerman si può appunto attribuire una simile concezione idealizzante del *record*.

Però la posizione di Zimmerman risulta innanzitutto criticabile per il suo modo di affrontare la questione della responsabilità morale *per le conseguenze*, partendo dal problema della sorte. Feinberg infatti mostra come l'*ideale di giustizia* che si suppone all'opera nei giudizi morali (e che li renderebbe *superiori* rispetto a quelli legali), porti a risultati paradossali. Secondo questa linea di pensiero, infatti, i giudizi morali, *poiché devono essere immuni dalla sorte*, si limitano a considerare gli stati interiori delle persone – in special modo le loro

¹⁷⁰ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » p. 30.

¹⁷¹ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » p. 30.

intenzioni. Ma anche il sorgere di un'intenzione può dipendere dalla sorte. Feinberg mostra ciò sviluppando la descrizione del suo esempio. In esso una persona irascibile ne schiaffeggia un'altra, causandone la morte per via di (sfortunate) circostanze esterne. Ma la sorte può intervenire in una vicenda simile ancora prima che gli schiaffi fatali siano inferti.

Feinberg ci chiede di immaginare che, subito dopo aver ricevuto l'insulto, la persona che inizia ad arrabbiarsi sia colta da un attacco di starnuti, causati da un granello di polvere; quando gli starnuti cessano, anche la rabbia è sbollita, e l'intenzione di schiaffeggiare l'avversario non è stata neanche formata. Si può immaginare anche che al momento cruciale intervenga un forte rumore, il quale distrae i contendenti, quel che basta perché nella mente di uno di essi non nasca l'intenzione di aggredire.¹⁷²

Così Feinberg conclude: « The problem in analyzing moral responsibility is to fashion a conception sufficiently similar to the legal model to be called “responsibility” but sufficiently rational and autonomous to be called “moral.” I have argued in this paper that the problem is not solved by transferring the legal apparatus to an inner stage, that it is a mistake to think that by restricting responsibility to an inner jurisdiction we can thereby make precise its vagueness and eliminate its contingencies. »¹⁷³

Sembra, nota Feinberg, che coloro i quali disputano sulla colpa – intesa come responsabilità per certi accadimenti - sono solamente gli avvocati oppure i bambini – ed anche gli avvocati, quindi, possono apparire puerili quando trattano simili questioni.¹⁷⁴ Tuttavia, anche se al di fuori dei tribunali chiaramente non ha molto senso addentrarsi in dispute legalistiche su « di chi è la colpa, » la questione sulla rilevanza *morale* delle conseguenze delle proprie azioni rimane comunque aperta.

Da una parte si può notare che vi è un motivo basilare che porta ad escludere le *conseguenze* delle azioni dalle annotazioni sul *record* morale: spesso queste conseguenze non ci informano sul *tipo di persona* che ha agito. La sorte può far sì che le conseguenze di certe azioni non rispecchino le intenzioni di chi le ha eseguite: in questo modo, la sorte è un ostacolo a quel *passaggio di livello* che è caratteristico del modo ordinario di ragionare sulla responsabilità, ove si passa dal considerare l'azione singola al considerare l'agente nel suo complesso.

In altre parole, il concentrarsi dei giudizi morali di responsabilità sulla *psicologia* dell'agente può spiegarsi in base al *motivo* per cui ogni persona può vedersi associata un registro morale –

¹⁷² Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » p. 35.

¹⁷³ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » p. 37.

¹⁷⁴ Feinberg, Joel, « Sua Culpa, » p. 187.

e non, come sostiene Zimmerman, in base ad un'assunzione *fondamentale* per cui la colpa morale deve essere immune dalla sorte. Da un punto di vista generale, come evidenzia Feinberg, le annotazioni di colpevolezza rispondono a dei fini pratici che sono comprensibili nel contesto di una *relazione* che si intrattiene con il colpevole: ed è proprio concentrandosi sulla psicologia di quest'ultimo che si potrà comprendere il suo ruolo in quanto attore nella relazione.

Così, d'altra parte, è possibile fare spazio anche ad una rilevanza morale che possono assumere le conseguenze delle azioni. Astraendo dal contesto di una qualsiasi relazione con il colpevole, può sembrare che non vi sia alcuna differenza, moralmente parlando, tra un assassino che spara ad una persona e la manca per puro caso, ed un assassino che invece centra il suo bersaglio. Ma se si pensa alla relazione che può sussistere tra il colpevole ed i parenti della persona che è stata uccisa, la rilevanza *morale* di questo fatto non può non apparire schiacciante.

Sarà dunque al terzo stadio del giudizio di responsabilità morale che entreranno in gioco le conseguenze delle azioni: queste conseguenze, assieme alle annotazioni sul registro, serviranno da base per deliberare attorno al trattamento *moralmente appropriato* da effettuare nei confronti del colpevole. Svilupperemo in seguito questo punto: il lavoro di Feinberg infatti non fornisce sufficienti indicazioni perché possiamo farci un'immagine abbastanza definita di questa deliberazione attorno al biasimo cosiddetto *attivo*. Per ora, possiamo considerare come il modello « a tre stadi » del giudizio di responsabilità si sovrapponga all'analisi che Feinberg effettua della nozione di *merito*.

3.3. Merito e giustizia.

L'ambito d'applicazione del concetto di merito è vastissimo: in generale, si può fare un distinguo tra i giudizi di merito *personali* e quelli *impersonali*. Esempi di quest'ultima tipologia sono: « Quest'opera d'arte merita ammirazione, » oppure «Questo problema merita la più grande attenzione. » Nel suo saggio « Justice and Personal Desert » Feinberg concentra la sua attenzione sui giudizi *personali* di merito, e specificatamente su quelli in cui viene stabilito che una persona merita un certo trattamento, che gli viene somministrato *da parte di un'altra persona*. Ciò esclude quei giudizi di merito *unilaterali* del tipo: « Il cattivo travolto dalla valanga ha avuto ciò che si meritava. » Una volta eseguite queste distinzioni preliminari, siamo tuttavia ancora ben lontani dall'individuare l'applicazione morale del concetto; si pensi

al seguente esempio di giudizio personale (e *bilaterale*) di merito: « Questa ragazza, in virtù del suo buon carattere, merita un matrimonio felice. »

Nondimeno, con questi ultimi esempi, ci avviciniamo sensibilmente all'idea di *giustizia*, alla quale la nozione di merito è strettamente correlata. Feinberg a proposito cita (in maniera critica, ed in seguito vedremo perché) la frase del filosofo John Hospers: « Justice is getting what one deserves, what could be simpler? »

Conviene innanzitutto precisare la struttura fondamentale dei giudizi di merito, come essa viene esposta da Feinberg. Secondo quest'ultimo i giudizi di merito hanno la seguente forma generale: « L'individuo S merita il trattamento X in virtù di F. » In questo schema « F » rappresenta le *basi del merito* (*desert basis*): si tratta di certe proprietà o di certe caratteristiche le quali, *di fatto*, si possono attribuire ad S. A queste basi si riferisce, in primo luogo, la richiesta delle *ragioni* che fondano un giudizio di merito: « One cannot say, for example, that Jones deserves gratitude although he has done "nothing in particular." If a person says that Jones deserves gratitude, then he must be prepared to answer the question: "For what?" Of course, he may not know the basis of Jones's desert, but if he denies that there is any basis, then he has forfeited his right to use the terminology of desert. [...] Desert without a basis is simply not desert. »¹⁷⁵

L'altro termine in gioco nei giudizi in esame è il *trattamento* che le persone meritano: solo correlando le basi del merito ad un certo trattamento è possibile individuare varie tipologie distinte di giudizi, che spaziano dalle questioni di *giustizia distributiva* alle questioni di *giustizia retributiva*. Feinberg scrive: « It is impossible, however, to list the necessary and sufficient conditions for personal desert in the abstract, for the bases of desert vary with the mode of the deserved treatment. »¹⁷⁶

Ecco dunque l'elenco di *trattamenti* che fornisce Feinberg:

- 1) Assegnazione di premi;
- 2) Assegnazione di gradi;
- 3) Ricompense e punizioni;
- 4) Lode, biasimo ed altre risposte informali;
- 5) Compensazioni ed obblighi di risarcimento.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » pp. 55-94; in: *Doing and Deserving*; vedi p. 58.

¹⁷⁶ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 61.

¹⁷⁷ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 62.

Feinberg non include in questa lista le cariche onorifiche ed i benefici economici, poiché sostiene che questi ultimi trattamenti possono essere sussunti in una o più delle voci appena esposte. Per quel che ci riguarda, occorre notare che l'ambito della giustizia *retributiva* è coperto dalle voci 3 e 5 (che corrispondono alla responsabilità *legale*) e dalla voce 4 (che corrisponde invece alla responsabilità *morale*.)

Prima di scendere nel dettaglio di queste categorizzazioni, conviene notare come Feinberg delimiti i contorni del *concetto ordinario* di merito. In primo luogo, il trattamento che una persona merita deve necessariamente avere una connotazione favorevole o sfavorevole per colui che lo riceve: si può dire che ciò rientra nella *grammatica* del termine merito. Feinberg scrive: « The deserved object must be something generally regarded with favor or disfavor even if, in some particular case, it is regarded with indifference by a person said to deserve it. If we were all perfect stoics, if no event were ever more or less pleasing to us than any other, then there would be no use for the concept of desert. »¹⁷⁸

Inoltre, la seconda importante caratteristica *grammaticale* del concetto di merito che emerge dall'analisi di Feinberg è data da una certa corrispondenza o appropriatezza (*fittingness*) tra basi del merito e trattamento meritato. A questo proposito emerge un'innegabile relazione tra la nozione *merito morale* e la tesi *retributivista*: poiché l'ambito della responsabilità morale può essere compreso – si consideri la teoria di Strawson – come relativo alle *offese* fatte da certe persone a certe altre, e poiché queste offese provocano tipicamente la *sofferenza* di chi ne è la vittima, da ciò si potrebbe concludere che il trattamento meritato dai colpevoli deve essere necessariamente una sofferenza analoga a quella che essi hanno inferto. Tuttavia, questa conclusione secondo me non è scontata: nulla vieta, nell'ambito della responsabilità morale, di adottare dei criteri di corrispondenza differenti. In ogni caso, questo punto rimane problematico, dato anche il ruolo, che si potrebbe definire « naturale, » del risentimento e del senso di colpa nelle nostre pratiche morali.

¹⁷⁸ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 61. Si ricorderà, d'altra parte, che per Zimmerman le persone, da un punto di vista morale, meritano *di essere giudicate* in un certo modo (vedi Zimmerman, Michael, J., « A Plea for Accuses, » pp. 229.) Il biasimo, per Zimmerman, consisterebbe dunque in una sorta di assegnazione di gradi. Dunque, pur concependo un modello puramente *teoretico* dei giudizi di responsabilità, Zimmerman rispetta la grammatica del termine « merito: » l'assegnazione di gradi è qualcosa che le persone possono meritare, essendo per esse sfavorevole o favorevole. Tuttavia si tratta pur sempre di un *trattamento pratico*. Invece, si è visto che per Zimmerman una simile gradazione morale non è eseguita da nessuno – se non da Dio.

L'altro punto che ora può essere affrontato riguarda la relazione tra l'idea di merito e quella di giustizia. Come si è già accennato Feinberg cita Hospers proprio per smentirne la tesi seguente: « La giustizia consiste nel dare ad ognuno ciò che si merita. » Questa tesi è falsa perché, secondo Feinberg, le basi del merito costituiscono certamente una condizione *necessaria* per giustificare il trattamento, ma non ne costituiscono sempre una condizione *sufficiente*. Egli scrive: « [...] a person's desert of X is always a reason for giving X to him, but not always a conclusive reason, that considerations irrelevant to his desert can have overriding cogency in establishing how he ought to be treated on balance. »¹⁷⁹

Feinberg infatti distingue due tipi di ragioni per le quali la somministrazione di un trattamento che una persona dovrebbe meritare può essere inappropriata:

- 1) Non vi sono le adeguate *basi del merito* – non vi è F, una proprietà *di fatto* ascrivibile ad S, e dunque il trattamento manca di *basal reasons*;
- 2) Il trattamento manca di *justifying reasons* – il trattamento X nei confronti di S non è giustificabile (ad esempio, nonostante la presenza delle basi del merito).

Effettuando questa distinzione (che di solito, deplora Feinberg, viene trascurata), si arriva a vedere che l'idea di merito copre *solo una parte* delle considerazioni di giustizia, una parte che *non necessariamente* è la più importante.¹⁸⁰ Con ciò possiamo ritornare alla distinzione tra giudizi *epistemici* sullo statuto morale (di una persona) ed il biasimo e la lode *attivi*, distinzione categorie di *passivo* e *biasimo attivo*, che abbiamo esposto in precedenza con l'aiuto della metafora del *moral record*. Il giudizio epistemico che giustifica l'annotazione sul registro riguarda dunque le *basi del merito*, e da esso occorre dunque distinguere il giudizio pratico-normativo che giustifica la somministrazione del trattamento.

Tuttavia l'analisi di Feinberg in « Justice and Personal Desert » non ci può essere di grande aiuto per sviluppare questo punto: in questo saggio infatti Feinberg non è particolarmente interessato alla responsabilità morale, ma piuttosto alla giustizia delle *istituzioni*, vale a dire alle questioni di responsabilità legale ed a quelle di giustizia distributiva. Tuttavia, una breve esposizione del punto di vista di Feinberg non sarà inutile, in quanto egli si concentra sui fraintendimenti legati ad una concezione *idealizzata* del merito, la quale si può riconoscere all'opera anche nelle teorie morali.

Nell'ambito *istituzionale* le condizioni di giustificazione del trattamento assumono la forma di certe condizioni di qualifica (*qualification conditions*): a questo proposito si può fare

¹⁷⁹ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 60.

¹⁸⁰ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 56.

l'esempio dell'*assegnazioni di premi*. I premi assegnati nel contesto di gare o competizioni di vario tipo servono ad esprimere l'ammirazione per il vincitore ed il riconoscimento del suo talento. Qui le *condizioni di qualifica* coincidono con le condizioni della vittoria, che possono essere determinate mediante procedure più o meno rigorose – ci ritroviamo infatti in un contesto *istituzionale*, dove si ricorre a procedure *ufficiali*: vince la gara di corsa colui che taglia per primo il traguardo (si pensi ai metodi di *fotofinish*), la gara di cucina colui che prepara la torta migliore, secondo la votazione di una giuria designata. Invece le *basi del merito*, in questo ambito, sono costituite dal possesso di una certa *abilità*.

Vi è un'importante differenza, nota Feinberg, tra il *vincere* un premio ed il *meritare di vincere* un premio. Colui che vince il premio è qualificato per riceverlo; d'altra parte però una persona può essere dotata dell'abilità necessaria per meritare un premio, ma non riuscire comunque a qualificarsi come vincitore. Un atleta capace di correre più veloce di ogni altro al momento della gara può andare incontro ad un colpo di sfortuna, inciampando o ferendosi accidentalmente. Solo per quanto riguarda i giochi di fortuna (come le lotterie) non vi è spazio per un conflitto tra le basi del merito e le condizioni di qualifica: semplicemente perché non è richiesta nessuna abilità, e dunque *nessuna base del merito*. Sono solo stabilite le condizioni di qualifica, che il vincitore soddisfa non in base a certe sue proprietà, ma essendo semplicemente favorito dalla sorte.

L'assegnazione di un premio esprime un'atteggiamento positivo di ammirazione e di riconoscimento. L'assegnazione di gradi invece non ha come *scopo* quella di esprimere simili atteggiamenti, anche se può essere vissuta da colui che la riceve come benvenuta o sconcertante: si tratta semplicemente di stimare nella maniera più accurata possibile se ed in che misura un individuo possiede una certa caratteristica o abilità.

Le *condizioni di qualifica* per l'assegnazione di gradi dipendono dalle procedure formali che vengono adottate per misurare il parametro individuale in questione. « There are various formal procedures for grading qualities, each involving its own criteria or qualifying conditions for each grade. [...] Performance on the test establishes qualification, in the sense of entitlement for some grade, in a manner dictated by rules. »¹⁸¹ Seppure Feinberg non lo noti espressamente, anche qui, come nel caso dei premi, occorre riconoscere la possibilità di una discordanza tra le basi del merito e le condizioni di qualifica: l'allievo può sapere bene ciò che ha dovuto studiare ma sentirsi male durante l'esame e perdere la concentrazione, o venire sopraffatto dall'ansia di prestazione. Oppure, più semplicemente, può darsi che le

¹⁸¹ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 66.

condizioni di qualifica siano state scelte in maniera inappropriata, e così esse non sono adeguate per « aderire » alle basi del merito.

Il *conferimento di cariche ufficiali* è un trattamento che secondo Feinberg può essere inteso sia come l'assegnazione di un premio sia come l'assegnazione di un grado, il quale attesta che il candidato è capace di svolgere il compito a cui verrà assegnato. A causa di questa duplicità di prospettive i giudizi di merito possono diventare problematici. Feinberg fa l'esempio di due candidati per il posto di preside di facoltà: l'uno (A) è un giovane capace ed infaticabile, il più preparato per compiere le funzioni che dovrà svolgere; l'altro (B) è un accademico oramai anziano che non ha più la forza ed il vigore operativo del precedente, ma che durante la sua lunga carriera si è distinto maggiormente. A, dunque, merita il posto se esso è concepito come una funzione, B invece merita il posto se esso è concepito come un premio.¹⁸²

Inoltre, un altro problema può presentarsi se, concependo il posto come un premio, si è in disaccordo sull'atteggiamento che il premio deve esprimere. Il candidato X ha contribuito al buon funzionamento dell'università attirando finanziamenti e rendendo possibile un aumento di salario per i suoi dipendenti: il posto sarebbe un premio adatto ad esprimere la *gratitudine* che questi hanno nei suoi confronti. Il candidato Y ha ottenuto risultati notevoli nel suo lavoro di ricerca, e dunque merita il posto non come attestato di gratitudine ma piuttosto come un *riconoscimento*.

Infine è opportuno ricordare ancora la possibilità, stavolta per quanto riguarda *l'assegnazione di cariche ufficiali*, di una divergenza tra basi del merito e condizioni di qualifica. Il candidato *eleggibile* alla presidenza degli Stati Uniti deve soddisfare certe condizioni minimali: deve avere 35 anni o più d'età, deve essere nato nel paese etc. Colui che è *qualificato* ad essere presidente degli Stati Uniti è il candidato che ha ricevuto il maggior numero di voti. Ma infine la persona che si sarà qualificata per la presidenza potrà non essere il candidato che *merita* di vincere. Colui che *merita* di essere eletto presidente è infatti il candidato che è onesto, che ha le idee giuste per migliorare il paese ed il tatto per metterle in pratica; queste sono le *desert basis*, a proposito delle quali Feinberg scrive: « [...] these conditions are not requirements specified by some rule in the sense of authoritative, public, sanctioned regulation, or in the sense of “canon” or in the sense of “rules of procedures.” At best they are conditions “required” by the private standards or principles of a sensitive voter. »¹⁸³

¹⁸² Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 79.

¹⁸³ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 58.

Questi esempi servono a Feinberg per illustrare un punto fondamentale: la nozione di merito non rappresenta *tutti* i principi di giustizia. Dire che la giustizia consiste semplicemente in questo: « ognuno deve avere ciò che si merita » è una frase vuota. Innanzitutto, perché occorre dapprima intendersi sul *tipo di trattamento* che uno merita: se uno merita un premio o merita semplicemente di esercitare una funzione; e nei due casi le basi del merito cambiano.

Nel caso del candidato A, che è il più adatto ad esercitare una funzione, si potrebbe dire che l'istituzione scegliendolo privilegia l'utilità invece della giustizia – poiché solo le qualità di B rappresentano delle *vere* ragioni di merito. Ma non è così: il fatto che il candidato A svolga meglio una funzione può essere intesa come una *base del merito* – dunque anche a sostegno di A si possono addurre delle ragioni di giustizia. Infatti, se si considera che il fine dell'istituzione sta nel promuovere una certa utilità sociale, coloro che dovranno eleggere il preside riterranno che sia *giusto* scegliere il candidato A invece di B: perché appunto si tratta di assegnare un grado e non di conferire un premio. La nozione di merito non può fornire un'*unica* fondamentale norma di giustizia, data naturalmente, che le istituzioni dovrebbero sforzarsi di incorporare.

Il risultato delle votazioni può dare luogo alla vittoria del candidato più corrotto ed incapace; proprio quello che *non meritava* di vincere. Ma le istituzioni che insediano il nuovo capo del governo non commettono con ciò un atto ingiusto: egli ha ottenuto il maggior numero di voti, ed il rispetto delle *qualifying conditions* è una ragione di giustizia in grado di controbilanciare quella derivante dal merito del candidato. Anche in questo caso, occorre porre attenzione al fine dell'istituzione in quanto tale: è questo fine specifico che determina il criterio ultimo di giustizia degli atti istituzionali, e non una nozione di *merito morale* esterna alle istituzioni.

Questo approccio errato alla giustizia delle istituzioni, secondo Feinberg, discende dal fatto per cui le *basi del merito* vengono concepite *legalisticamente* sul modello delle *condizioni di qualifica*. « [...] the distinction between entitlement and desert is obscured by making desert a peculiar kind of entitlement, instead of a notion in essential contrast with entitlement. Desert confers rights, says this theory, but not the ordinary kind of right of the sort winners of competitions and claimants of rewards have, for example, but rather “moral rights,” assigned by special “moral rules,” which in turn are implicitly treated as regulations of a special “moral institution.” »¹⁸⁴ In caso di conflitto tra merito e condizioni di qualifica si insinua dunque la

¹⁸⁴ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 85.

pretesa di risolvere il problema tirando in causa la nozione di merito, inteso come una qualificazione « morale » di ordine superiore che prevarica le altre.¹⁸⁵

La critica di Feinberg si fonda così sul sottolineare la differenza di specie tra *basi del merito* (che sono meramente fattuali) e *condizioni di qualifica* (che sono stabilite da regole). Feinberg scrive: « [...] desert is a “natural” moral notion (that is, one which is not logically tied to institutions, practices and rules) »¹⁸⁶ Un punto che però bisogna notare è che per Feinberg la nozione « naturale » non è quella di merito morale, ma piuttosto quella di merito *tout court*, inteso come elemento meramente *fattuale* da cui prendono le mosse i giudizi volti a giustificare certi trattamenti, a cui si possono sottoporre le persone.

La qualifica di nozione « morale » in questo senso significa: che entra in ogni tipo di ragionamento volto a stabilire un trattamento *giusto*. Invece, la qualifica di nozione “naturale” costituisce quindi un richiamo alla nostra grammatica dei termini etici: « “Deserve,” “fitting,” “appropriate,” on the one hand, and “right,” “entitlement,” and “rule,” on the other, are *terms for altogether different parts of our ethical vocabularies*; they are related in such a way that there is no paradox in saying of a person that he deserves (it would be fitting for him to have) certain modes of treatment which, nevertheless, he cannot claim as his due. »¹⁸⁷

Possiamo ora avvicinarci al centro del nostro interesse, approcciando l’ambito della giustizia *retributiva*. Per quanto riguarda la punizione e le ricompense legali, come in tutti gli altri casi di trattamenti che una persona merita da parte di certe istituzioni, la differenza tra basi del merito e condizioni di qualifica si può manifestare in maniera problematica. Nel caso delle ricompense Feinberg riconosce esplicitamente la possibilità di una sfasatura tra questi due generi di condizioni: « A person can be entitled to a reward he does not deserve, or deserving a reward he has not qualified for. »¹⁸⁸

Anche nel caso della punizione occorre riconoscere questa indipendenza reciproca di merito e qualifica; la condizione di qualifica generale della punizione è la « colpa legale », che, essendo stabilita mediante procedure rigorose, può corrispondere più o meno precisamente alle basi del merito della persona: « What legal guilt is itself is a far more complex matter,

¹⁸⁵ « [...] if desert and entailment are not distinct in nature, the question of their relation cannot be difficult or complicated; for then there could be only “real,” or “higher,” entitlement (desert) and “lower,” or “inferior,” entitlement (qualification), and in cases of conflict the higher would always take precedence over the lower. »

Vedi: Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 87.

¹⁸⁶ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 56.

¹⁸⁷ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 86.

¹⁸⁸ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 72.

defined by thick and ponderous rule books. It is consequent on conviction after a fair trial according to due process, which in turn is defined by an elaborate code of procedural rules.»¹⁸⁹

Nell'articolo sui casi problematici di responsabilità Feinberg scriveva che i tribunali a volte devono rifarsi a regole puramente arbitrarie.¹⁹⁰ Feinberg citava ad esempio la seguente regola convenzionale: se la morte di una persona avviene prima che trascorra *un anno ed un giorno* dalle lesioni ricevute, il colpevole è accusato di omicidio; se la morte avviene dopo: chiaramente qui l'entità della condanna non è una diretta funzione del merito personale del colpevole, ma deriva soprattutto dall'applicazione di una regola procedurale.

Un filosofo che pensa la morale come « *istituzione ideale* » potrebbe sostenere che in questo caso la colpa legale è stabilita ingiustamente, perché non tiene conto del merito *reale* della persona – che coinciderebbe appunto con il merito morale. Si ricordi l'esempio di caso problematico riportato da Feinberg: la persona che è condannata per omicidio colposo per aver causato la morte di un emofiliaco, schiaffeggiando quest'ultimo durante un litigio. Lo schiaffeggiatore non intendeva uccidere, né poteva ragionevolmente prevedere che la persona morisse a causa dei suoi schiaffi. Come nel caso del candidato corrotto ed incapace che si qualifica per diventare presidente, anche qui però è sbagliato sostenere che l'istituzione legale è *ingiusta* in relazione ad un *merito morale* idealmente concepito.

Per quanto riguarda i giudizi morali di merito, la distinzione tra basi del merito e condizioni di qualifica, scrive Feinberg, « collassa. » Feinberg rapporta il biasimo e la lode all'assegnazione dei premi nei giochi di fortuna: i vincitori delle lotterie sono qualificati per ottenere il premio ma propriamente non si può dire che essi meritano di vincere, mentre all'inverso le persone meritano il biasimo e la lode ma non sono mai qualificate per riceverli. Questo perché il biasimo e la lode sono risposte informali, che non provengono da autorità ufficiali, e quindi la loro giustificazione non dipende dall'applicazione di regole proprie a certe istituzioni.¹⁹¹

Feinberg a proposito scrive: « It takes no special authority to praise or blame, and anyone can admire or deplore. »¹⁹² Su questo punto l'analisi di Feinberg si rivela, a mio parere, decisamente carente: abbiamo già accennato alla possibilità per cui una persona può non trovarsi nella posizione di biasimare un colpevole – se, appunto, essa stessa si è macchiata della stessa colpa. Inoltre, quest'analisi (tutto sommato sbrigativa) della responsabilità morale

¹⁸⁹ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 72.

¹⁹⁰ Feinberg, Joel, « Problematic Responsibility in Law and Morals, » pp. 25-37; in *Doing and Deserving*.

¹⁹¹ Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 74.

¹⁹² Feinberg, Joel, « Justice and Personal Desert, » p. 74.

sembra quasi contraddire quanto Feinberg specificava in « Action and Responsibility, » dove i giudizi di responsabilità *morale* venivano analizzati in tre stadi: oltre all'annotazione sul *record*, si tratta inoltre di stabilire quale uso fare di questa annotazione.

Inoltre, bisogna notare ancora una volta che Feinberg in « Justice and Personal Desert » si concentra sulla giustizia delle istituzioni, nel cui ambito le condizioni di giustificazione assumono la forma di *condizioni di qualifica* stabilite mediante procedure ufficiali. Ma dal fatto che in ambito morale non vi sono simili procedure formali non deriva che il biasimo e la lode non hanno condizioni di giustificazione (distinte dalle basi del merito): da ciò si può dedurre solamente che esse non prenderanno la forma di condizioni di qualifica.

A mio parere questa carenza dell'analisi contenuta in « Justice and Personal Desert » deriva da due fattori: 1) una concezione *stretta* del biasimo attivo – per il quale esso consiste *solamente* nella denuncia pubblica della colpa; 2) la mancanza di un'adeguata *teoria etica normativa* capace di rendere conto del terzo stadio del giudizio morale di responsabilità – e dunque di esplicitare un'*etica del biasimo*.

A mio parere, entrambe queste lacune sono colmate dalla teoria di T.M. Scanlon, che verrà analizzata in seguito: solo considerando il biasimo attivo come la « revisione di un rapporto interpersonale, » emerge in tutta la sua pienezza il problema pratico di quale forma di biasimo attuare. Inoltre, sviluppando un'impostazione contrattualista, Scanlon fornirà anche un'etica normativa capace di funzionare da guida in questo ambito.

Per ora, è utile considerare un altro aspetto della teoria di Feinberg, il quale intrattiene una posizione tutto sommato ambigua nei confronti della metafora del *moral record*: come si è già visto, essa può servire a delineare un'immagine sbagliata (puramente teoretica) della responsabilità morale. Feinberg considera anche un altro errore che coinvolge la nozione di *moral record*, per il quale esso costituirebbe un vero e proprio « ledger of life. »

3. 4. Statuto morale e valore ultimo di una persona.

In « Supererogation and Rules » Joel Feinberg elabora una interessante concezione di ciò che egli chiama *valore ultimo* o *valore complessivo* di un individuo (*final worth, overall worth.*)¹⁹³ Feinberg vuole riferirsi ad un tipo di valutazione etica delle persone che tende ad essere generalmente oscurata, in quanto parecchi filosofi concepiscono *tutti gli standards* o

¹⁹³ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » pp. 3-24; in: *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970.

norme morali come degli *obblighi*; ma questi ultimi rappresentano solo un *tipo particolare* di considerazioni sul *valore morale* – le quali, in questi casi specifici, vengono effettuate mediante espressioni del tipo: « fare il proprio dovere, » oppure mediante il concetto allargato di *debito*: essere in debito con qualcuno, ciò che una persona *deve* alla sua famiglia, al suo paese, etc.

Si consideri l'esempio di Feinberg: all'angolo della strada un passante chiede gentilmente da accendere al Signor Jones. Jones stamattina si è svegliato di cattivo umore, ed anche normalmente non ama molto i contatti con gli sconosciuti. Dunque egli rifiuta bruscamente di dare da accendere al passante. Si può concordare sul fatto che la condotta di Jones non è stata esemplare, non corrisponde all'ideale di un uomo perfettamente virtuoso. Tuttavia, se rimproveriamo a Jones la sua scortesia, egli si difende così: « Forse sono stato un incivile; ma non ero mica *obbligato* a dare da accendere a quest'uomo. Chi è lui per me? Non ha nessuna *autorità* su di me, né io *gli devo* niente. Nel rifiutargli un *favore* non ho infranto nessuna regola, né umana né divina. » Questa difesa non migliora la nostra opinione di Jones: nondimeno, le sue osservazioni sono corrette. Il punto è che sarebbe desiderabile – cioè *moralmente opportuno* - che le persone compissero certe azioni: ciò nonostante queste azioni non sono per loro *obbligatorie*. L'esempio appena fornito, infatti, riguarda semplicemente un *favore*.

Un'altra tipologia di azioni moralmente meritevoli che *non sono* obbligatorie è data dalle azioni *super-erogatorie*, le quali rendono chi le esegue un santo o un eroe. L'esempio, stavolta, è quello di un medico che svolge un impiego tranquillo e ben remunerativo: egli però viene a sapere di una lontana città colpita da un'epidemia, e si reca sul posto per portare aiuto al personale sanitario in difficoltà, esponendosi a gravi rischi – come a quello di essere contagiato. Chiaramente, questo medico *fa più del suo dovere*: molti altri suoi colleghi si limitano invece a quest'ultimo, che consiste, ad esempio, nell'andare all'ambulatorio ogni mattina, a ricevere i pazienti che sono stati loro affidati. In che cosa differisce fondamentalmente la condotta del medico eroico da quella dei suoi colleghi? Nel fatto che il *sacrificio* da affrontare è molto più elevato nel suo caso rispetto che in quello degli altri.

Tuttavia, Feinberg nota: l'elemento di sacrificio richiesto dalle azioni super-erogatorie non eccede necessariamente il sacrificio da affrontare nell'adempimento dei propri obblighi; bensì, supera il sacrificio che è *normalmente* implicato nell'adempiere agli obblighi. Un medico che si trovava già in un ospedale sul luogo dell'epidemia affronta più o meno lo stesso sacrificio del suo collega che viene da fuori: tuttavia, egli *sta facendo il suo dovere*; sono

infatti i suoi impegni professionali ad averlo posto in contatto con la tragedia – e quindi con un pesante carico di lavoro e gravi rischi personali.

Il nesso tra dovere e sacrificio va precisato; Feinberg mette in guardia da un'esagerazione kantiana, secondo la quale ogni obbligo è sempre e necessariamente eseguito *contrastando* le proprie inclinazioni ed i propri desideri personali. Feinberg ricorda che a volte le persone sono contente di ripagare un debito – e che alcuni realizzano la loro vocazione professionale, cosicché svolgono il loro impiego fischiando. D'altra parte, bisogna riconoscere, con Kant, che se gli uomini fossero delle *volontà sante*, le quali adempiono sempre senza sforzo al loro dovere, non vi sarebbe alcuna ragione di riferirsi a quest'ultimo come ad un obbligo.

Feinberg segue Herbert L.A. Hart¹⁹⁴ nel distinguere gli obblighi in tre categorie:

- 1) *I doveri di obbedienza*: le azioni richieste dalla legge e dal comando delle autorità;
- 2) *I doveri propri ad un ruolo sociale*: può trattarsi dei compiti che sono assegnati ad una persona nell'ambito della sua attività professionale; oppure degli obblighi derivanti dal ricoprire cariche o funzioni riconosciute nel contesto di una comunità;
- 3) *Gli obblighi contratti volontariamente*: questi obblighi sono creati mediante tecniche o procedure socialmente condivise: sono le azioni che ci impegniamo ad eseguire facendo promesse, dandoci appuntamenti, prendendo a prestito del denaro, stipulando dei contratti di ogni tipo.

La caratteristica essenziale di questi tre tipi di azioni è quello di essere *richieste*, cioè di essere oggetto di *esigenze*; questa caratteristica, a sua volta, implica sempre una certa forma di *coercizione*, che spesso va al di là del mero sollecito, e che raramente implica meno di una vera e propria pressione nei confronti della persona obbligata. La legge prospetta delle punizioni per chi infrange le regole; gli inquilini che non pagano l'affitto vengono sfrattati, gli impiegati negligenti sono licenziati, gli studenti con cattivi voti vengono bocciati, ed i soldati disobbedienti finiscono davanti alla corte marziale. Per quanto riguarda le promesse e gli accordi, si usa *ritirare la propria fiducia* (*forfeiture of trust*) alle persone che non le mantengono o non li rispettano. In breve, « obligations are liabilities: » una persona obbligata è per definizione obbligata a *rispondere* di quello che fa. Si noti che tutti gli esempi di infrazione appena citati possono finire su di un *registro* di meriti e demeriti, il quale ha uno *scopo pratico*, all'interno di una relazione che si intrattiene con la persona a cui è associato il registro. Nella vita quotidiana un individuo può avere associato a sé molteplici registri,

¹⁹⁴ Hart, H.L.A., « Legal and Moral Obligation, » pp. 82-107; in: *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle and London 1958;

secondo le funzioni sociali che egli ricopre: guidatore di automezzi, debitore o creditore, lavoratore, etc.

Feinberg così collega strettamente il concetto di obbligo con la possibilità di registrazione su di un *record*, ed entrambi – gli obblighi e l'uso del registro – hanno luogo nel contesto delle relazioni interpersonali: « If I tell you what your obligations are, I do not necessarily give you advice of any kind; I simply report that you stand in certain relations to other people, relations of commitment and trust. »¹⁹⁵

Feinberg, sullo sfondo di questa analisi dell'obbligo, delinea la sua concezione del *valore ultimo* delle persone; in contrasto alle valutazioni di responsabilità, che hanno un fine pratico, il fatto di apprezzare eticamente una persona nella sua totalità corrisponde ad una valutazione evidentemente *disinteressata*. La concezione di Feinberg su questo tema può essere affrontata in due direzioni complementari:

- 1) Il *valore ultimo* di una persona non sta scritto nei *records* che gli sono associati – poiché non consiste *solamente* in una somma di meriti o demeriti socialmente riconosciuti - ; per stabilire il valore complessivo di qualcuno bisogna prendere in considerazione anche il *carattere* dell'individuo in questione e la *storia della sua vita*;
- 2) Ciò che permette di accrescere il *valore ultimo* della propria vita consiste nel comportarsi saggiamente, nel darsi e/o nel seguire dei *consigli di saggezza (counsels of wisdom)* validi *solo per casi particolari* – e non nell'adempiere a qualcosa di *obbligatorio* in quanto tale – cioè, nel seguire *una regola di validità generale*.

Analizziamo quest'ultimo punto, concentrandoci sui consigli di saggezza - badando bene che non vi è una denominazione univoca (come invece è « il proprio dovere ») per l'azione che corrisponde a detto consiglio – l'*alternativa più saggia*. Bisogna sottolineare innanzitutto che non si tratta di *consigli di prudenza*: il fatto che un individuo si dia od esegua dei buoni consigli di saggezza non significa che egli sia più razionale, più accorto o capace di raggiungere i propri obbiettivi; mediante una simile *saggezza* viene infatti aumentato il *valore ultimo* delle persone, la loro rispondenza ad un *ideale etico*, un fine in sé – non qualcosa che ha a che vedere *necessariamente* con il loro benessere o la loro felicità.

I *consigli di saggezza* di Feinberg sono utili quando si tratta di decidere se compiere certi *favori* o no; se intraprendere o meno una certa azione *super-erogatoria*; oppure cosa fare in caso di un *conflitto* tra gli obblighi a cui si è tenuti. Feinberg scrive: « The better part of wisdom is a kind of knack or flair which cannot be bottled up in simple formulas. A man is on

¹⁹⁵ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 8.

his own when he must decide whether to stick safely by his station or do “the abnormally risky nonduty”, or whether to honor his duty or an opposing commitment of a different order – whether to stay with mother or join the Free French forces. »¹⁹⁶

In quest’ultimo esempio un giovane allievo di Sartre, all’avvento dell’occupazione nazista, considera la scelta di arruolarsi nella Resistenza, per lottare contro l’oppressore del suo paese e vendicare il fratello ucciso dai tedeschi – ma se egli parte lascerà sola la madre, già distrutta dal dolore per la perdita dell’altro figlio – ed inoltre correrà il rischio di farla soffrire anche per la *propria* morte. Da un lato il giovane è in *obbligo* verso sua madre; dall’altra, si potrebbe forse dire che egli si *sente obbligato* di fronte ai suoi compatrioti oppressi. Se siamo disposti a riconoscere l’esistenza di certi obblighi di un cittadino verso la patria o lo stato, si può così intendere la scelta di arruolarsi nella Resistenza come una condotta *super-erogatoria*. Però non è chiaro se l’arruolamento del giovane costituisca il superamento di un dovere pre-esistente oppure no; Feinberg ne parla come di un « commitment of a different order » rispetto agli obblighi, a ciò che *dobbiamo* alle altre persone. L’esempio del medico è più univoco, in materia di super-erogazione: perché il dovere del medico può essere inteso generalmente come quello di guarire le persone o alleviare le sofferenze. Dunque, anche se abbandona il suo posto abituale, il medico eroico fa comunque qualcosa che si collega chiaramente al suo ruolo sociale.

Il punto da notare è che sotto l’etichetta di consigli di saggezza ricadono considerazioni eterogenee: non si tratta solo di risoluzioni prese in circostanze difficili, nelle quali delle norme entrano in conflitto. Infatti, può trattarsi anche di consigli relativi all’adozione di un certo *modo di vivere*: ad esempio, un uomo potrà comportarsi saggiamente essendo disposto – in certe circostanze - ad effettuare dei *favori* alle altre persone. Ovviamente, i favori vanno distinti dalle azioni super-erogatorie: normalmente quando si parla di favori si intendono designare delle azioni che *non* implicano dei *grossi sacrifici*. I favori si possono intendere nel contesto di un *prendersi cura* dell’altro, che è diretto ad approfondire, migliorare e sviluppare la relazione con una persona – molti favori possono essere intesi, in effetti, come atti di amicizia. Si noti che simili relazioni più o meno intime non implicano l’uso di un registro. Normalmente ci si aspetta da un amico, tra le altre cose, che egli sia affidabile, come un collega di lavoro o il proprio postino, eppure è ripugnante l’idea di valutare quanto una persona ci è amica tenendo il conto delle sue *performances* di amicizia.

¹⁹⁶ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 16.

Questo ci riallaccia all'altra linea di argomentazione di Feinberg: il valore ultimo di una persona non può stare scritto sui suoi *records*, dove finiscono le *performances* relative agli obblighi. Non è che l'adempimento degli obblighi non possa accrescere il valore ultimo delle persone: piuttosto, il punto è che se si considerano solo l'adempienza o l'inadempienza ai doveri si considera *solo una parte* dei fattori eticamente rilevanti nella vita di una persona, perdendone di vista il valore complessivo (*all considered worth.*) Feinberg scrive: « A “good man all things considered” is not simply the man who is *good at* doing his duties and accumulating points, as a good ballplayer is good at making hits and avoiding errors. He will also be a man with a hearty and subtle sense of humor, tact and social sensitivity, warmth, hardiness, and perhaps a redeeming sense of his own absurdity. In making a final appraisal of a man, we must compare not only his mutually comparable talents and records but also parts of his character and history which are mutually incomparable. »¹⁹⁷

Queste osservazioni ci permettono di precisare ancora di più le nozioni di valore ultimo e di saggezza che ha in mente Feinberg. Gli obblighi, da quel che è risultato, intercorrono in certi tipi di relazione interpersonale: d'altra parte, si dirà, anche gli esempi di saggezza che si sono fatti fino ad ora hanno a che vedere con il bene del prossimo – nelle azioni super-erogatorie ci si sacrifica per gli altri, i favori e l'impegno in relazioni intime consistono comunque nel prendersi cura degli altri – ed anche la scelta di arruolarsi nella Resistenza – in fondo – può rientrare in un'ottica di solidarietà ed aiuto.

Tuttavia, la saggezza ed il valore ultimo di Feinberg non sono dei parametri legati necessariamente allo sviluppo di relazioni interpersonali; piuttosto, prendendo a prestito una nozione di Strawson (sulla quale tornerò più avanti), si tratta di realizzare una *forma ideale di vita* – vale a dire di perseguire un *ideale individuale*, anche se non egoistico. D'altra parte, si noterà che l'obbligo, cosa che Feinberg precisa nella definizione di « consigli di saggezza, » è un tipo di norma che implica una *generalizzazione*: tutti i cittadini – in quanto tali – sono obbligati dalle stesse leggi, così come tutti gli studenti dalle regole della scuola, tutti i soldati, tutti gli inquilini. Gli obblighi sono dei tipi di *regole*, cioè degli « statements of generalized advice; » i consigli di saggezza invece secondo Feinberg non sono regole, e si possono meglio designare come *massime* o *precetti* – perché servono a risolvere casi *particolari* di decisione. Feinberg ricorda che un uomo è *solo con se stesso* quando deve scegliere se stare al suo posto o fare l'eroe, oppure se deve decidere tra obblighi contrastanti. Ciò significa: un uomo che sceglie un'alternativa come *la più saggia* non considererà quest'ultima come raccomandabile

¹⁹⁷ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 15.

a chiunque – magari a chiunque occupi una posizione simile alla sua – ma solo come il partito migliore *per se stesso al momento della scelta*.

Infatti, sono due le cose che rendono la metafora del *record* particolarmente fuorviante, nell'ambito del giudizio sul valore ultimo di una persona. Come si è già notato, i registri istituzionali ammettono la possibilità di un *calcolo* dei meriti e dei demeriti – si è visto che non è possibile rendere conto in maniera simile di quanto una persona sia un *buon amico*. Inoltre, per venire al punto che ora ci interessa di più, i registri ammettono la possibilità di una *comparazione* tra le persone, sulla base del loro merito. Ora, è fuori luogo affermare che il medico A, il quale ha lasciato il suo posto per soccorrere i malati di una lontana città si sia comportato in maniera più saggia – e quindi che la sua vita abbia acquisito *più* valore ultimo – di un medico B il quale è rimasto al suo posto: può essere che, *tutto considerato*, l'opzione più saggia, per il medico B, sia stata invece proprio quella di non partire. Il carattere e la storia delle persone, sottolinea Feinberg, sono incommensurabili: « There can be no simple answer, for example, to the question of whether Green's benevolent infidelity ranks above or below Brown's faithful malevolence. »¹⁹⁸

Il *carattere* di una persona e la *storia della sua vita* in questo contesto svolgono un duplice ruolo: sono elementi che bisogna prendere in conto nella *deliberazione* volta al valore ultimo – cioè quando si tratta di stabilire qual'è l'opzione più saggia per se stessi (prendendo in considerazione il *proprio* carattere e la *propria* storia) – ed inoltre essi sono le basi per un giudizio critico disinteressato – cioè quando si tratta di stabilire il valore complessivo di una persona.

Da ciò, si noti, deriva una conseguenza inquietante: da una parte Feinberg parla di consigli di saggezza, oppure di massime, di precetti, volti ad ottenere il valore ultimo; dall'altra però il raggiungimento di questo valore ultimo riposa su di una serie di fattori che non sono tutti sotto il controllo delle persone. Questo strano risvolto è implicato nell'affermazione per cui il valore ultimo di una persona « [...] is a function of what one is, not a simple function of what one does. »¹⁹⁹ Così la relazione che i consigli di saggezza intrattengono con il loro scopo si fa complicata: alcuni individui, in certe circostanze, potranno anche decidere in favore dell'alternativa più saggia – ma comunque *nessuno* sceglie il proprio carattere. Inoltre, la storia della vita di una persona può essere soggetta ad ogni genere di rovesci imprevedibili ed incontrollabili, può cioè prendere delle pieghe che ne cambieranno radicalmente l'aspetto

¹⁹⁸ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 15.

¹⁹⁹ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 23.

complessivo: riguardo a questo fatto *ineluttabile* delle risoluzioni più o meno sagge non possono sempre fare la differenza.

Su questo punto, a mio parere, uno degli esempi più illuminanti è stato fornito da Bernard Williams, nel suo famoso articolo sulla « sorte morale. »²⁰⁰ Il protagonista di questo esempio si chiama Gauguin: egli si trova di fronte ad una scelta problematica simile a quella del giovane studente di Sartre; egli deve scegliere, per usare le parole di Feinberg, « whether to honor his duty or an opposing commitment of a different order. »

Prima di passare all'analisi del contributo di Williams, conviene concludere riportando un passaggio in cui Feinberg critica l'idea di un *moral record* assimilato ad un « ledger of life, » vale a dire ad una sorta di registro capace di riassumere il valore ultimo di una persona: « The unwary philosopher posits a special moral account or record corresponding to a person's bank account or work record. Procedures are assumed whereby moral agents can accumulate moral debits and credits through undersubscribing and oversubscribing their assigned moral "quotas" or duties. Then, having made this tidy Procrustean bed, the philosopher is obliged to try to jam into it the unsolicited services, gifts, and favors, the saintly and heroic feats, the meritorious, abnormally risky nonduties. »²⁰¹

Si è visto che l'errore dell'*unwary philosopher* in questione va di pari passo con il ritenere che il valore ultimo di una persona derivi dall'osservanza degli obblighi – che sono pensati, in questo senso, come le norme morali più importanti o fondamentali.

4. Un'amalgama inconcepibile: *the Good Life for Man*.

Nel saggio del 1981 intitolato « Moral Luck » Bernard Williams si ispira liberamente alla vita del pittore francese Paul Gauguin: d'ora in avanti, ovviamente, si farà riferimento a questo «Gauguin » di Williams, evitando ogni pretesa di rispondenza alla figura storica. Gauguin è dunque una persona che rifiuta « the claims of others, » le pretese che gli altri hanno su di lui, per vivere un tipo di vita diversa, incompatibile con l'adempimento dei suoi doveri, grazie alla quale egli produrrà le sue migliori opere d'arte. Possiamo immaginare – per rendere crudamente la situazione – che questo aspirante pittore progetta di partire per Tahiti, dove – egli pensa - potrà lasciarsi penetrare dall'intensità dei colori tropicali e dalla solitudine nella natura selvaggia.

²⁰⁰ Williams, Bernard, « Moral Luck, » pp. 20-39; in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

²⁰¹ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 20.

Così egli condurrà la forma di vita ideale a cui aspira, che consiste in una dedizione incondizionata all'arte. Gauguin però ha una famiglia da mantenere: su di lui pesano gli obblighi sociali di padre e di marito; se egli parte per Tahiti lascerà sua moglie ed i figli in grave difficoltà – magari non solo economica: essi infatti potrebbero sentirsi traditi, abbandonati.

Prima di concentrarci sul ruolo che la *sorte* può avere in questa situazione, occorre precisare che le alternative a cui Gauguin si trova di fronte rappresentano dei valori che sono l'un l'altro incommensurabili. Williams è interessato al problema della *giustificazione* della scelta. Ammettiamo che Gauguin parta per Tahiti, e che alla fine della sua vita lasci all'umanità delle opere meravigliose. Gli appassionati d'arte proveranno così una viva gratitudine verso il grande pittore, e giudicando le sue vicende personali tenderanno a concludere che la sua scelta – quella di abbandonare la famiglia – era pienamente giustificata.

Tuttavia, Williams sottolinea che la moglie ed i figli di Gauguin hanno il diritto di *non accettare* una simile giustificazione – fondata sul Bello dell'opera d'arte come « fine in sé. » Rimane il fatto che Gauguin aveva, come si dice, delle responsabilità verso di loro, e che le ha ignorate. Williams scrive: « [...] even if Gauguin can be ultimately justified, that need not provide him with any way of justifying himself to others, or at least to all others. Thus he may have no way of bringing it about that those who suffer from his decision will have no justified ground of reproach. »²⁰²

Conviene ricordare che Williams, nel suo *Ethics and the limits of philosophy*, delinea l'immagine di un « system of morality » basato sugli obblighi, cioè sui doveri che sono propri alle relazioni interpersonali ed ai ruoli sociali.²⁰³ D'ora in avanti possiamo adottare la terminologia di Williams, nel definire come « morale » una parte dell'*etica*, intesa largamente come la dottrina che si preoccupa di rispondere alla domanda socratica: « Come si deve vivere? »²⁰⁴ Per ora questa delimitazione non può che restare abbastanza imprecisata; soprattutto, non si è ancora detto abbastanza sulla nozione di obbligo – al fine di stabilire in che senso ed entro quali limiti è possibile parlare di *obbligo morale*.

Anche Feinberg comunque, in « Supererogation and Rules, » considera l'idea di operare una delimitazione simile: di trattare cioè l'etica come l'ambito più comprensivo, del quale la morale rappresenterebbe solo un settore, quello che comprende le norme « *legal-like*, » cioè

²⁰² Williams, Bernard, « Moral Luck, » p. 23.

²⁰³ Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Routledge, London and New York, 2006; p. 174.

²⁰⁴ Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, p. 4.

che hanno la forma delle regole *giuridiche*.²⁰⁵ Le leggi di uno stato infatti sono per Feinberg il paradigma dell'obbligo – e l'uso filosofico del termine, quindi, è in una certa misura problematico, perché trasporta l'obbligo al di fuori del suo contesto d'origine, che è istituzionale. Torneremo più avanti su simili difficoltà, che sono relative alla delimitazione della classe degli obblighi morali, e questo ci porterà anche ad approfondire le vedute di Williams sul suo « system of morality. »

In ogni caso, ora basti precisare che una risposta alla domanda etica « Come si deve vivere? » può fare appello sia agli obblighi sociali sia ad un ideale individuale: può darsi che spesso le due cose si possano conciliare; Gauguin però ha il problema di dover scegliere tra gli uni e l'altro. Spesso, nota Williams, pensiamo alla morale come a « ciò che vi è di più alto: » vale a dire, presupponendo che il migliore dei mondi possibili sarebbe quello dove i dettami della morale sono osservati sempre e da chiunque. Il caso di Gauguin ci mostra che invece dobbiamo essere contenti e grati di non vivere in un mondo simile. Così, la morale, intesa come sfera degli obblighi, non è per forza o sempre *ciò che vi è di più importante in campo etico*.

Bisogna però fare attenzione: Williams parla di una « limitazione » della morale, non di un suo declassamento: come si è già notato, nessuno è tenuto ad accettare come valida la giustificazione etica – in senso largamente inteso - della scelta di Gauguin di partire per Tahiti, che si rifà all'ideale dell'arte. Il pittore ha fatto un torto a certe persone – alla moglie ed ai figli - ha causato la loro sofferenza: la scelta di Gauguin ha avuto un « costo morale » che non può trovare una compensazione altrove. Lo stesso si può pensare a proposito dell'allievo di Sartre: anche se quest'ultimo parte e diventa un eroe, ciò può non valere come una compensazione del dolore che sua madre ha passato.

Usando la terminologia di Feinberg, potremmo concludere che le note riportate sui *records* di Gauguin in quanto padre e marito sono pessime; inoltre, potremmo notare che il valore ultimo della vita di una persona non si trova scritta *solamente* sui suoi *records*. Tuttavia, ciò non significa che abbiamo a disposizione un punto di vista definitivo sulla vita di Gauguin, che ci permetta di accantonare i suoi registri sociali come irrilevanti. Feinberg e Williams – sebbene da prospettive diverse, ed ottenendo anche esiti diversi – prendono di mira una medesima illusione: tutte le norme etiche – in quanto sono le norme *più importanti* - sono degli obblighi, ed un conflitto tra queste norme dunque si risolve trovando quale sia l'obbligo che prevale sugli altri.

²⁰⁵ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 18.

Ogni persona, sottolinea Feinberg, ha dei doveri in quanto ricopre un ruolo sociale ben preciso; la tendenza filosofica nefasta invece è quella di concepire dei doveri che le persone hanno semplicemente in quanto sono persone (« duties of man *qua* man ») – e Feinberg aggiunge: « [...] since janitors and fathers derive their own peculiar merits from doing their respective job well, and since these merits are not to be identified with their overall human worth, it is thought that there must be some special job of a man as such, so that being good at that job confers final, overall worth. »²⁰⁶

Sembra proprio che anche Austin, nel suo *Plea for Excuses*, si riferisse ad un simile errore o pregiudizio filosofico, quando ricordava che spesso le persone sono divise tra diversi ideali sul come condurre la propria vita, e questi ideali, pur non essendo necessariamente incompatibili, sono incommensurabili: « why *must* there be a conceivable amalgam, the Good Life for Man? »²⁰⁷

Così, ad esempio, bisogna guardarsi dalla tentazione di affermare che Gauguin, dedicandosi all'arte, adempia al suo « dovere di uomo in quanto uomo, » e che questo dovere prevarichi o annulli gli obblighi verso i suoi cari. Ciò è mostrato anche dal ruolo che la sorte può giocare nella sua vicenda: se alla fine Gauguin si rivelasse un pittore mediocre, non avrebbe chiaramente più alcuna giustificazione disponibile per aver abbandonato la sua famiglia. In questo caso, ciò che egli rimpiangerebbe amaramente è proprio la colpa morale di cui si è macchiato – la sofferenza che ha causato ai suoi; se ne sentirebbe tanto più in colpa quanto essa si è dimostrata inutile. Ovviamente, si potrebbe anche pensare che questo Gauguin fosse completamente amorale, e che dunque si infischiasse dei suoi obblighi fin dall'inizio: ma non può essere questo il caso, se vogliamo immaginare un esempio – verosimile - di scelta problematica.

Il ruolo della *sorte* ci permette di instaurare un paragone con l'esempio di Sartre, e dunque di tornare all'inquietante conseguenza che si può derivare dalla tesi di Feinberg: « [...] human worth, as we understand it, is a function of what one is, not a simple function of what one does. »²⁰⁸ Williams considera che la sorte, nel progetto di Gauguin, può essere *estrinseca* o *intrinseca*.²⁰⁹ Nel primo caso, si può immaginare che Gauguin muoia di malattia o per un'incidente lungo il suo viaggio per i Tropici; nel secondo caso, come si è già ricordato, può darsi che Gauguin, magari dopo anni di sforzi, non riesca a produrre alcunché di

²⁰⁶ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 19.

²⁰⁷ Austin, John L., « A Plea for Excuses, » p. 29, nota 16.

²⁰⁸ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 23.

²⁰⁹ Williams, Bernard, « Moral Luck, » p. 25.

artisticamente valido. In quest'ultima circostanza svanisce ogni possibile giustificazione; invece nel caso dell'incidente si può sempre dire che egli almeno « ci aveva provato, » ed è colpa del caso, non sua, se la sofferenza dei suoi cari è stata inutile. Ma com'è possibile avere una stima esatta dei propri talenti artistici prima di averli esercitati a lungo – ed avendo dedicato al loro sviluppo grandi sacrifici? Cosa dovrebbe fare Gauguin prima di partire, si chiede ironico Williams, consultare dei professori d'arte?

Simili considerazioni sui risultati della propria scelta attanagliano anche il giovane studente di Sartre. Egli si propone di raggiungere le forze della Francia Libera in Inghilterra: però lungo il viaggio, scrive Sartre, egli potrebbe rimanere bloccato indefinitamente in un campo di prigionia in Spagna. Oppure, una volta arrivato, potrebbe finire con l'essere sistemato in un ufficio a scrivere scartoffie – sebbene anche questo possa essere un contributo alla Resistenza, non è certo quello che il giovane si prefigge di fare – e che potrebbe giustificare, ai suoi occhi, il dolore di sua madre. Questi sono esempi di sorte *estrinseca* al progetto dello studente di Sartre: eppure, come nel caso di Gauguin, hanno un'importanza decisiva – si può trovare ben poca soddisfazione nel dire « Almeno ci ho provato! », dopo aver causato, inutilmente, la sofferenza dei propri cari.

Inoltre, è possibile anche immaginare che la sorte possa intervenire in maniera intrinseca al progetto del giovane, privandolo ancora più radicalmente di ogni giustificazione. Che ne sarebbe se, una volta giunto al suo posto di combattimento, lo studente di Sartre finisse col deludere le aspettative dei suoi commilitoni? Se, ad esempio, egli venisse catturato dai Nazisti, dovrebbe aspettarsi di essere sottoposto a tortura: egli potrebbe non dimostrarsi all'altezza della situazione, rivelare dei segreti importanti e danneggiare gravemente la causa della Francia Libera. È proprio in questa eventualità che il dolore di sua madre si rivelerebbe, alla fine, veramente inutile, e la scelta del giovane decisamente sbagliata ed imperdonabile.

Gauguin ed il giovane di Sartre, per scegliere bene, dovrebbero esaminare il proprio *carattere*, largamente inteso: Gauguin dovrebbe poter riconoscere in sé il germe inequivocabile di un talento artistico; lo studente dovrebbe essere sicuro di avere la capacità psicologica di affrontare le dure situazioni della guerra in cui si vuole immischiare. Ma, nel caso dell'uno come in quello dell'altro, si impone una stessa considerazione: chi può dire di conoscere veramente il proprio carattere prima di averlo messo alla prova?

La discussione di questo paragrafo mette in luce un punto importante riguardo la sorte morale: si sa che questo argomento è molto importante per la questione del determinismo, in quanto si può pensare che la causazione fisica delle scelte non costituisca nient'altro che una forma particolare del problema della sorte morale. Bernard Williams, nell'Introduzione di *l'Etica ed*

i limiti della filosofia, richiama come i pensatori greci furono molto impressionati dal ruolo che la sorte ha nelle vicende umane. Queste antiche preoccupazioni sono correlate, secondo Williams, al sorgere di un'atteggiamento riflessivo, che consiste nel prendere per oggetto la vita umana *come un tutto*. Si è già ricordato che per Williams il punto di partenza più generale – e quindi, in senso, più opportuno, poiché da' meno per scontato - per la filosofia morale è la domanda di Socrate: « Come si deve vivere? » Questa domanda non verte su ciò che si deve fare qui e ora, ma sull'adozione di un certo modo di vivere (*a manner of life*.) Così, Socrate ed altri – si pensi alla scuola stoica – cercarono di trovare un modo razionale di dirigere la propria vita che riducesse al minimo l'influenza della sorte.

In epoca moderna il problema filosofico posto dalla sorte, nota Williams in « Moral luck, » ha raramente assunto questa forma, concentrata sulla vita umana come un tutto. Invece si è fatta strada l'idea di una forma basilare di valore, il valore morale, che è immune dalla sorte, in quanto « incondizionato. » Williams scrive: « Even if moral value were radically unconditioned by luck, that would not be very significant if moral value were merely one kind of value among others. Rather, moral value has to possess some special, indeed supreme, kind of dignity and importance. The thought that there is a kind of value which is, unlike others, accessible to all rational agents, offers little encouragement if that kind of value is merely a last resort, the doss-house of the spirit. Rather, it must have a claim on one's most fundamental concern as a rational agent, and in one's recognition of that one is supposed to grasp, not only morality's immunity to luck, but one's own partial immunity to luck through morality. »²¹⁰

Williams parla d'una specie d'ingiustizia (*unfairness*) che consisterebbe nel fatto per cui il *valore ultimo* della vita di un individuo dipende dalla sorte. Kant, nella misura in cui sostiene che la *Gesinnung*, l'intenzione, è libera da condizionamenti empirici, elimina quest'ingiustizia dalla nostra immagine del mondo. Tuttavia, se parlando di valore morale ci si intende riferire agli *obblighi* che legano le persone tra di loro in società (in « relations of commitment and trust, » come scrive Feinberg) non si sta considerando il *valore ultimo* di una persona, bensì solo *uno* degli aspetti eticamente rilevanti della vita umana.

Forse questa è una possibile spiegazione dell'*appeal* proprio all'errore *legalistico* di cui parla Feinberg: quello di pensare ogni norma etica sul modello dell'obbligo – specialmente dell'obbligo giuridico, e quindi pensare a dei « doveri di uomo in quanto uomo. » Forse così

²¹⁰ Williams, Bernard, « Moral Luck, » p. 21.

pare possibile individuare in maniera univoca e precisa il valore ultimo della vita umana – in funzione di parametri ristretti e maneggiabili, appunto l'adempimento degli obblighi.

Ma non è questo il punto più importante: si pensi invece a come gran parte dei filosofi contemporanei che si occupano di sorte morale concepiscano l'*obbligo* come la norma morale fondamentale. Tuttavia, gli obblighi sono un tipo di considerazione etica particolare, che ha a che vedere con le relazioni interpersonali. Ciò non stabilisce che il problema della sorte morale, relativamente a quanto può star scritto sul « registro » degli obblighi, non si pone: solamente, questo fa pensare che il problema si porrà in maniera diversa da quello di un'ingiustizia « cosmica, » oppure, se si vuole, inerente all'esistenza umana.

Se sul registro di una persona è annotata l'infrazione ad un obbligo, ne seguirà una risposta pratica da parte di un'altra. Dunque, in questo caso, si parlerà di un'ingiustizia commessa da una persona verso un'altra. Ingiusto sarà il trattamento che la persona riceve per l'infrazione morale: affronteremo in seguito questo problema.

Peraltro è in questa accezione che si usa il termine nel suo senso primario, se si pensa che la giustizia è primaditutto una virtù *sociale*: l'*ingiustizia* che consiste nel non raggiungere gli scopi ultimi dell'esistenza per via della sorte, è un'altra cosa – e fin da ora risulta possibile valutare che tipo di relazione vi può essere tra quest'ultimo problema (che abbiamo considerato mediante gli esempi di Gauguin e del giovane di Sartre) e la causazione fisica delle scelte: semplicemente, il fatto che le nostre scelte siano determinate od indeterminate, così come la possibilità di un'*agent causation*, non fa molta differenza.

Poiché il raggiungimento del valore ultimo dipende dalle conseguenze che provocano le nostre azioni, e quindi, in generale, dall'aspetto complessivo di un'esistenza individuale, esso si trova comunque in balia della sorte – anche se le persone sono delle cause di se stesse.

Infine, a mio parere, se si considerano gli esempi di Gauguin e dello studente di Sartre come casi di conflitto tra valori incommensurabili, di *dilemmi* tra l'obbligo morale ed « impegni di diverso tipo, » appare che il tentativo di preservare la morale dalla sorte potrebbe non derivare da un'autentica necessità di fondazione razionale dei giudizi di responsabilità: ma piuttosto da una pretesa illusoria, equivalente a quella di trovare in un « dovere dell'uomo in quanto uomo » la soluzione di conflitti di cui bisognerebbe invece accettare l'irriducibilità.

IV. RESPONSABILITÀ E OBBLIGO MORALE.

1. La critica alla nozione *filosofica* di obbligo morale in Hart ed in Feinberg.

Herbert L.A. Hart, nel suo saggio del 1958 su « Legal and Moral Obligation » deplora il fatto che la stragrande maggioranza dei filosofi morali suoi contemporanei, negli Stati Uniti ed in Gran Bretagna, tenda a dare per scontato come il principale oggetto delle loro ricerche consista negli *obblighi morali*. Questi filosofi tipicamente prendono ad esempio azioni come il mentire, l'imbrogliare, il torturare bambini, l'infliggere gratuitamente del dolore ad altre persone.²¹¹

Secondo Hart, dire che le persone hanno l'obbligo morale di non commettere simili azioni è assurdo. Quando ci asteniamo dal compiere atti così ripugnanti è errato descrivere la situazione affermando che stiamo compiendo il nostro dovere (*duty*); ed è fuorviante dire che in questi casi abbiamo riconosciuto ciò che siamo *obbligati* a fare al termine di una deliberazione.

Il punto non è che le parole « obbligo » o « dovere » (*duty*) sono troppo deboli rispetto ad azioni così orribili e spregevoli come il torturare dei bambini. « Obbligo » e « dovere » non sarebbero meglio impiegati riferendosi esclusivamente ad infrazioni di minore gravità, situate sulla stessa scala morale alla quale appartengono infrazioni (*offense*) ben più serie – i crimini morali. Secondo Hart l'obbligo ed il dovere *non appartengono alla stessa scala morale* di azioni come torturare i bambini ed imbrogliare le persone: l'uso incondizionato del termine obbligo, in altre parole, ci nasconde la varietà e la complessità del campo della morale.

Feinberg, come si è ricordato, si ispira all'analisi dell'obbligo di Hart. Gli *obblighi morali*, nel senso ordinario del termine, sorgono quando facciamo promesse o stipuliamo accordi: inoltre, essi sono legati a ruoli come quello di padre, di servitore, di ospite, di vicino di casa. Hart parla di « recognized positions or roles in a social group. »²¹² Infine, secondo Hart, può esservi un *obbligo morale* di obbedire alla legge.

Tuttavia, nota Hart, la terminologia dell'obbligo e del dovere si trova veramente a casa propria nell'ambito del diritto. Se uno statuto giuridico proibisce di torturare gli animali, allora abbiamo l'*obbligo legale* di non torturare gli animali. Inoltre, si può fare riferimento

²¹¹ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » pp. 82-83.

²¹² Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 83.

specifico ad una classe specifica di obblighi legali, quelli che contraiamo stipulando dei contratti riconosciuti e regolati dalla legge.²¹³

Hart denota tre categorie in cui il termine « obbligo morale » è usato appropriatamente: obblighi derivanti dai ruoli sociali, obblighi derivanti dalle promesse, l'obbligo *morale* di obbedire alle autorità. Tali casi presentano delle caratteristiche comuni e facilmente riconoscibili. Il torturare bambini o l'infliggere gratuitamente della sofferenza, secondo Hart, rientrano in una tipologia diversa: ciò che tende ad oscurare questa differenza è il fatto che in ogni caso si può usare la parola « dovere » per indirizzare la condotta degli altri o per rimproverarli. Feinberg, parallelamente, sostiene che si tendono a confondere gli obblighi ed i consigli di saggezza perché per ambedue i casi si può usare la parola « ought: » « You ought to do A. »

La tripartizione di Feinberg, si ricordi, prendeva in considerazione due categorie di obbligo morale e gli obblighi legali. Feinberg d'altra parte non affronta la questione di stabilire se vi sia un obbligo morale di obbedire alla legge, come fa Hart. Questo problema non ci interessa direttamente, avendo esso a che vedere, piuttosto, con la fondazione dell'autorità giuridica. Il contributo di Hart è interessante per la sua critica alla nozione filosofica di obbligo morale: una critica che Feinberg da' fondamentalmente per acquisita. Feinberg si innesta sul contributo di Hart, lo sviluppa: una conseguenza dell'identificare tutte le norme morali con l'obbligo, infatti, è quella di far perdere di vista cosa significa apprezzare il valore ultimo di una persona, il quale non può stare scritto sui suoi *records*.

Inoltre Feinberg, in « Supererogation and Rules, » a differenza di quanto sembra avvenire in altri suoi saggi, tratta con un certo discredito la nozione di registro *morale*. Ora il *moral record* è un « letto di Procuste, » nel quale il filosofo incauto cerca di riunire e di porre su di un'unica scala tipi irriducibilmente diversi di azioni e qualità umane eticamente rilevanti. Si ricordi che altrove Feinberg accordava una certa utilità all'idea di trasportare al di fuori delle istituzioni (banche, scuole, tribunali, etc.) l'utilizzo del termine « registro. »²¹⁴

In « Supererogation and Rules » però la metafora istituzionale è vista come una tentazione fallace: ciò che avviene, secondo Feinberg, è che i filosofi, acriticamente, assumono le

²¹³ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 84.

²¹⁴ Vedi in particolare: Feinberg, Joel, « Action and Responsibility. » Invece, in « Problematic Responsibility in Law and Morals, » come si è già accennato nella discussione sulla responsabilità per le conseguenze, Feinberg tratta ironicamente la nozione di un *moral record* assurdamente concepito senza riferimento ad alcuna finalità pratica.

istituzioni a modello di ciò che è non-istituzionale, perché, abbastanza naturalmente, si parte da ciò che ci è familiare per comprendere ciò che non lo è.

Il compimento di quest'illusione filosofica sta nel considerare il non-istituzionale (l'ambito della morale o dell'etica largamente intesa) come *un'istituzione speciale*. In « Supererogation and Rules » si legge: « Hence those counsels of wisdom which could serve a man even in an institutionless state of nature, and in some respects even if he were the last man on earth, are treated as if they were the company rules of some shadowy moral corporation or the status of a ghostly moral State. »²¹⁵

A questo punto occorre considerare il problema che le critiche di Hart e Feinberg pongono per un teorico della responsabilità. Un approccio che sembra promettente consiste nel considerare il *biasimo* come una risposta alla delusione di esigenze interpersonali. Si tratta dell'approccio di Strawson: inoltre, anche le teorie dello stesso Feinberg, distinguendo i giudizi sul valore ultimo delle persone dai giudizi di responsabilità, spingono a far combaciare questi ultimi con le *norme* o gli *standards* che regolano le relazioni interpersonali.

Per Strawson le esigenze interpersonali, in generale, sono dunque espresse dagli *obblighi*: ma con questo l'uso del concetto viene *esteso* rispetto all'accezione ordinaria, per la quale le persone moralmente obbligate sono *solamente* quelle che occupano un ruolo sociale specifico, e quelle che hanno fatto delle promesse. Inoltre, bisogna notare, quasi la totalità dei filosofi che si occupano di determinismo e responsabilità condividono un simile utilizzo *allargato* del termine obbligo morale: basti considerare la frequenza con la quale, nei dibattiti sul Principio delle Possibilità Alternative, viene chiamato in causa il principio *dovere implica potere*, che ovviamente si riferisce al dovere dell'obbligo.

In definitiva, sembra che la critica di Hart e Feinberg possa dissuadere dal riunire *tutte* le esigenze interpersonali sotto la categoria di obbligo. D'altra parte, la nozione di obbligo presenta una connessione *evidente* con i giudizi di responsabilità. Infatti, essere moralmente obbligati significherà pur sempre, in qualche modo, essere costretti: l'obbligo è il tipo di norma che si trova collegata con la costrizione, con la minaccia di una sanzione. Quest'ultima sarà il biasimo in ambito morale, e la punizione propriamente detta in ambito legale. Così l'obbligo appare di particolare importanza per la responsabilità, poiché sembra delimitare l'ambito dei comportamenti sanzionabili (come sottolineava Feinberg, « obligations are liabilities. ») Si noterà infatti che le persone non possono venire appropriatamente biasimate

²¹⁵ Feinberg, Joel, « Supererogation and Rules, » p. 19.

per essersi astenute dal compiere dei favori o delle azioni comunque lodevoli, che però sono super-erogatorie.

Feinberg vede con sospetto la proliferazione filosofica degli obblighi considerati *al di fuori delle istituzioni*. Resta da capire precisamente che cosa si deve intendere con istituzione. Tuttavia, l'opposizione di Feinberg tra istituzionale ed extra-istituzionale appare comunque un po' rozza: essa sembra troppo incentrata sull'immagine dell'istituzione legale – infatti per Feinberg gli obblighi morali sono quelle norme etiche che hanno una forma *legal-like*. Al di fuori dell'istituzione legale vi sono le promesse ed i doveri tipici dei ruoli sociali: non tutti sono così avvicinati alla legge. I doveri dei membri di un'associazione privata, magari dotata di uno statuto, potranno chiamarsi *legal-like*: ma non i doveri *morali* di un padre.

Si ricordi comunque che la concezione di Strawson si basa sull'obbligo morale inteso come il correlato di esigenze interpersonali che sussistono tra *tutti* gli esseri responsabili – si tratta dei membri della comunità morale – un concetto indubbiamente *astratto*, che Feinberg ad esempio stigmatizza parlando di un « ghostly moral state. »

Il membro di questa comunità morale avrebbe associati a sé dei doveri « di uomo in quanto uomo, » che cioè non si riferiscono ad alcun ruolo sociale definito. La concezione di Strawson potrebbe dunque includere, tra gli obblighi morali, anche azioni del tipo « infliggere gratuitamente la sofferenza ad altre persone, » oppure « torturare i bambini. » Ovviamente, il filosofo inglese si trattiene dal fare esempi bizzarri come quest'ultimo, ma la sostanza è questa: si tratta di doveri dell'uomo in quanto uomo.

L'indagine sull'obbligo non è una questione terminologica: si tratta di capire se è possibile unificare le norme relative alle esigenze interpersonali sotto un'unica *rationale*. Strawson sicuramente ne era convinto, ed infatti egli approfondisce questo suo punto di vista in « Social Morality and Individual Ideal, » che analizzeremo in seguito.

Tuttavia occorre prima notare che Hart, invece di rifarsi come Feinberg al concetto di istituzione, lega gli obblighi ad una *pratica sociale*: il suo approccio è dunque più comprensivo.

2. Gli obblighi e la morale di un gruppo sociale.

Hart individua tre tratti caratteristici dell'obbligo, sia morale sia legale: 1) la dipendenza sulla pratica attuale di un gruppo sociale; 2) l'indipendenza possibile del contenuto della norma; 3)

la costrizione.²¹⁶ Nei discorsi non-filosofici, secondo Hart, *normalmente* non estendiamo l'uso del termine a delle norme o a degli *standards* che non hanno queste tre caratteristiche. Hart dichiara che il suo scopo, comunque, non è quello di legiferare in vista di una restrizione dell'uso dei termini « obbligo » e « dovere. » Anche il linguaggio non-filosofico a volte estende il loro uso: se locuzioni implicanti l'obbligo di non torturare i bambini sono sicuramente eccentriche, non lo è più di tanto, ad esempio, il dire che una persona ha il dovere di dire la verità – anche se non ha giurato davanti ad un tribunale o a chicchessia. Per Hart, dunque, l'importante è capire le differenze tra vari fenomeni morali, differenze oscurate dall'estensione *acritica* dell'uso del termine « obbligo. »

Hart richiama Hare, il quale, nella sua opera *The Language of Morals*, caratterizza la morale come l'applicazione al comportamento di quei *principi ultimi* che l'individuo accetta per dirigere la sua vita. Questo approccio, secondo Hart, è « eccessivamente Protestante. »²¹⁷ La dimensione del valore a cui mira Hare è importante, ma per Hart la si può comprendere solo come lo sviluppo di un fenomeno *primario* che consiste nella *morale di un gruppo sociale*.

Hart quindi propone di distinguere i giudizi morali *propri ad un gruppo sociale* dai giudizi morali (che noi, seguendo Williams, potremmo definire *etic*) effettuati da una persona per realizzare i fini della propria esistenza. Ciò non significa negare che ambedue le morali possano richiedere le medesime azioni – e quindi, *a fortiori*, che esse debbano per forza confliggere. Una stessa azione può essere richiesta da principi differenti. Ho promesso al mio vicino di prendermi cura del bambino in sua assenza: così ho un obbligo che deriva dalla promessa che ho fatto. Posso anche però pensare per conto mio che devo prendermi cura di questo bambino, una volta che lo vedo abbandonato, perché non è giusto che i bambini sopportino delle sofferenze non necessarie: in quest'ultimo caso però, nota Hart, non dirò che mi prendo cura del bambino *perché sono obbligato a farlo*.

Però è anche possibile, aggiunge Hart, che il gruppo sociale a cui appartengo accetti la regola morale per cui è sbagliato infliggere sofferenze inutili ad altre persone: se il caso del bambino del mio vicino rientra sotto questa regola, allora sarò obbligato a prendermene cura, anche se non ho fatto nessuna promessa a riguardo. Hart scrive: « The area of morality I am attempting to delineate is that of principles which would lose their moral force unless they were widely

²¹⁶ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 100.

²¹⁷ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 100.

accepted in a particular social group. »²¹⁸ Si apre dunque la possibilità di estendere in maniera ragionata ed innocua la nozione ordinaria di obbligo, proprio per coprire questo settore.

Le promesse, dal punto di vista che delinea Hart, costituiscono il caso più ovvio di obbligo morale. Perché le promesse siano possibili, occorre che esista una qualche *procedura stabile*, generalmente accettata da un gruppo sociale, mediante la quale si stringono le promesse. Le promesse, inoltre, presentano eminentemente la caratteristica « *dell'indipendenza del contenuto*: » l'obbligo non scaturisce dalla natura dell'azione che si promette di compiere, ma dall'uso della procedura appropriata da parte della persona appropriata.²¹⁹

Questa indipendenza si manifesta nel fatto per cui l'obbligo deliberatamente creato dalla promessa può anche essere deliberatamente sciolto dalle persone appropriate. L'indipendenza del contenuto non significa però che non vi sia alcuna restrizione sulla classe di azioni che le promesse possono rendere obbligatorie: ad esempio, le promesse che implicano corsi d'azione evidentemente immorali sono « vuote. »²²⁰

Se si considerano non le promesse, ma i doveri propri a certi ruoli sociali (il dovere del marito di mantenere la moglie e del padre di prendersi cura dei figli) questi ultimi differiscono perché non sono creati in maniera veramente deliberata. Anche l'indipendenza del contenuto in questo tipo di obblighi, nota Hart, è differente rispetto alle promesse: essi infatti sono assunti quando si viene ad occupare il ruolo in questione, così una persona che ricopre un ruolo si trova obbligata ad adempiere ai doveri che esso prevede.

Tuttavia, l'indipendenza del contenuto sembra non descrivere bene questi casi; la gamma possibile di azioni richieste da un ruolo sociale è limitata – appunto perché l'assunzione del ruolo spesso coincide con una *specializzazione*. Per questo i doveri associati ai ruoli non sembrano facilmente comparabili con la molteplicità di impegni che si possono prendere mediante accordi o promesse. Per denotare quello che ha in mente Hart forse basterebbe riconoscere – come faceva Feinberg - che l'obbligo è una *norma generale*.

I doveri connessi ai ruoli presentano infine la caratteristica sulla quale Hart insiste di più: la dipendenza dalla pratica di un gruppo sociale. Non si tratta infatti di principi di applicazione universale, cioè validi per ogni tipo di società. L'obbligo di mantenere la moglie, osserva

²¹⁸ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 101.

²¹⁹ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 102.

²²⁰ Occorre distinguere, infine, i casi in cui sopravviene un cambiamento di circostanze che rende l'azione promessa immorale – mentre al momento dell'accordo invece non la era. Qui la promessa iniziale dà luogo ad un obbligo vero e proprio (non è *vuota*), che però infine risulta da non doversi adempiere, alla luce di altri principi.

Hart, non è associato al ruolo di marito nelle società dove le donne lavorano. Principi più ampi di moralità possono richiedere che gli adulti si prendano cura di ogni bambino in difficoltà: ma il dovere (*duty*) del padre di assistere i propri figli deriva dal fatto che questa nostra società particolare attribuisce un'importanza morale a che ciò venga compiuto dalle persone che occupano la posizione di padre.

Hart inoltre esamina la tesi per cui se un sistema legale esiste, allora ne segue logicamente che vi è un'obbligo morale generalmente riconosciuto di obbedire alla legge. La nozione di un obbligo morale di obbedire alla legge è comunque ambigua. Se si considera che abbiamo l'obbligo morale di obbedire solo alle leggi che producono risultati moralmente buoni, ciò non costituirebbe un obbligo morale di obbedire *alla legge*, ma solo la particolarizzazione di un principio generale *conseguenzialista*, che ci impone di massimizzare il bene morale nel mondo.

Se invece si considera proprio un obbligo morale di obbedire alla legge *in quanto tale*, allora si deve ammettere che in certe aree non siamo liberi di giudicare il merito morale di certe leggi particolari, e che quindi dobbiamo obbedire a qualsiasi legge poiché è legge, indipendentemente dalla nostra valutazione in proposito. In uno stato moderno quest'area potrebbe coincidere con quella delle questioni economiche e di difesa della nazione, nota Hart, non certo con quella delle questioni religiose o estetiche.

In effetti, sembra che non vi sia alcun obbligo morale di obbedire alla legge in quanto tale, ma risulta comunque plausibile *lo scrupolo* per cui il mancare di obbedire ad una legge moralmente cattiva produrrebbe disordine generalizzato, e dunque è meglio obbedire per evitare il più grande tra due mali. Anche se plausibile, però questo scrupolo non è convincente: se siamo pronti ad andare in prigione anziché obbedire ad una legge ingiusta, ciò potrebbe *rafforzare* il sistema invece di indebolirlo.

In ogni caso, si può concepire che delle persone obbediscano alla legge motivati dal rispetto di un simile obbligo morale (di obbedire alla legge in quanto tale): ciò avviene quando una persona pensa al fatto che i membri della sua società obbediscono alla legge ed *esigono* che tutti vi obbediscano. Ecco dunque un altro esempio di come un obbligo morale può essere fondato sull'appartenenza ad un gruppo sociale.

Queste osservazioni di Hart ci rimandano a Strawson: in « Social Morality and Individual Ideal » quest'ultimo infatti osserva che i sistemi legali forniscono un modello « rozzo » ma

comunque utile per comprendere come un *sistema di esigenze morali* può funzionare per dare coesione ad un gruppo sociale.²²¹

Strawson inizia col sottolineare che le persone si forgiavano delle immagini di *forme di vita ideali*. In questi ideali possiamo riconoscere la vita dedicata all'arte di un Gauguin, ed anche la scelta eroica del giovane allievo di Sartre: « The ideas of self-obliterating devotion to duty or to the service of others; of personal honour and magnanimity; of asceticism, contemplation, retreat; of action, dominance and power; of cultivation of “an exquisite sense of the luxurious”; of simple human solidarity and cooperative endeavour; of a refined complexity of social existence; of a constantly maintained and renewed sense of affinity with natural things – any of these ideas, and a great many others too, may form the core and substance of a personal ideal. »²²²

Sicuramente, nota Strawson, tutte queste immagini ideali rientrano nell'ambito dell'etica; è lecito dubitare, d'altra parte, se esse rientrino anche all'interno della morale. Probabilmente, aggiunge Strawson, conviene definire la morale come una parte dell'etica, largamente intesa: o forse non vi è modo di stabilire una semplice relazione di inclusione o esclusione tra questi due settori. Strawson definisce la morale, da un punto di vista generale, come l'insieme delle regole o principi che governano il comportamento umano, e che si applicano *universalmente* all'interno di una comunità o di una classe di persone.

Strawson dunque chiama morale ciò che per Hart costituisce il fenomeno primario – rispetto alla questione dei *principi ultimi* che l'individuo accetta per dirigere la propria vita: gli *standards* di comportamento propri ad un gruppo sociale. Ma Strawson avanza di un passo nella definizione di questo fenomeno: la morale, così intesa, è *la condizione di ogni forma di organizzazione sociale*. Perché sussista una comunità umana, secondo Strawson, occorre che i suoi membri soddisfino abbastanza regolarmente certe aspettative reciproche: vale a dire, che certi doveri siano rispettati, certi obblighi riconosciuti, certe regole osservate.

Situando la morale a questo livello, se ne dà un'interpretazione *minimale*: « It is the sphere of the observance of rules, such that the existence of some such set of rules is a condition of the existence of a society. This is a minimal interpretation of morality. It represents it as what might literally be called a kind of public convenience: of the first importance as a condition of everything that matters, not as something that matters in itself. »²²³

²²¹ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » pp. 29-49; in: *Freedom and Resentment and Others Essays*, Methuen and Co. Ltd 1974; vedi p. 43.

²²² Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 26.

²²³ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 30.

Strawson considera come requisito essenziale di una regola o norma morale il fatto che essa sia applicabile ad ogni uomo in quanto tale; tuttavia, queste regole saranno proprie ad una realtà sociale determinata – riguardano cioè l'uomo in quanto creatura sociale: « Moral behaviour is what is demanded of men as such. But we can easily imagine, and even find, different societies held together by the observance of sets of rules which are very different from each other. »²²⁴

Strawson analizza gli obblighi morali a partire dai ruoli che le persone hanno nella società, dalla loro funzione o dalla posizione che vi occupano: quindi, egli scrive, occorre « salire di un gradino, » e riconoscere l'esistenza di esigenze o aspettative che legano le persone l'una all'altra, indipendentemente dalla loro posizione particolare o dal ruolo specifico che esse svolgono. Così Strawson: « Here universality is achieved by stepping up an order. A man should perform the duties of his station in society. This allows for an indefinite variety of societies and of stations within them; and would also seem to allow us, in so far as we regarded the universal rule as a truly moral one, to see at least part of true morality as resting upon and presupposing what I called the minimal social interpretation of morality. »²²⁵

Così come non vi è nulla di « misterioso o metafisico » nel concepire gli obblighi a partire dai ruoli o dalle posizioni sociali, allo stesso modo, secondo Strawson, si può concepire in maniera non problematica un'esigenza interpersonale che preme sull'individuo in virtù della sua mera appartenenza ad una società, esigenza che è accompagnata dalla possibilità di una sanzione (nel caso non venga soddisfatta.)

Tuttavia, ciò che rende opportuno, in questa sede, l'uso dei termini *obbligo* e *dovere* non è tanto la presenza di una sanzione, ma piuttosto l'universalità delle regole in questione. L'universalità delle regole morali deriva dalla *reciprocità* delle esigenze che rendono possibile la convivenza sociale. *Un modo specifico* in cui è possibile bilanciare o moderare le pretese che gli altri hanno verso l'individuo sarà quello di garantire il riconoscimento, da parte degli altri, della legittimità di pretese analoghe avanzate dal singolo. Seguendo questa via, sostiene Strawson, si giunge a formulare delle regole che si applicano a tutti in maniera uguale.

Ma non è necessario che la morale debba avere questa forma: cioè che debba riposare sul presupposto dell'*uguaglianza* delle persone. La morale, secondo l'interpretazione di Strawson, è *solamente* la condizione dell'esistenza di una società: possono esistere società in

²²⁴ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 31.

²²⁵ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 32.

cui non tutti hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri. Basta solo che sia riconosciuta una certa reciprocità di rivendicazioni e pretese (*claims*): ma non è detto che il riconoscimento di questa reciprocità stabilisca che tutti sono tenuti a rispettare gli stessi *standards* di comportamento.

Questa è una ragione per cui, secondo Strawson, è fuorviante parlare di « doveri di uomo in quanto uomo: » ciò può suggerire l'idea che essi si applichino alle persone *in astratto*, cioè al di fuori di ogni organizzazione sociale specifica.²²⁶ Nel tipo di società che conosciamo noi, sembra arguire Strawson, la morale ha la forma dell'obbligo perché si basa sull'*uguaglianza* delle persone. D'altra parte, aggiunge Strawson, occorre guardarsi da un'esagerazione opposta: cioè dal credere che tutte le regole morali siano *relative* ai caratteri specifici di una società determinata.

Questo è sbagliato semplicemente perché esistono certi condizioni che sembrano stare alla base di ogni forma possibile di società umana; a queste condizioni dunque corrispondono delle esigenze che ogni sistema « sistema di norme morali » deve integrare. Strawson ne cita tre: 1) l'obbligo di astenersi dalla violenza e dal danneggiamento (*physical injury*); 2) l'obbligo di aiutare e soccorrere gli altri – *entro una certa misura*; 3) l'obbligo di dire la verità – che è collegato alla virtù dell'onestà, al non ingannare le altre persone.²²⁷

Strawson collega queste condizioni *necessarie* che garantiscono la coesione sociale all'idea astratta della *giustizia*. Si tratta di un'idea *astratta* perché, come si può dedurre da quanto appena detto, essa può racchiudere sotto di sé concezioni molto diverse delle esigenze che i membri di una comunità sono tenuti a soddisfare: in particolare, sembra possibile immaginare delle concezioni di giustizia per cui le persone non sono uguali, non sono tutte sottoposte ai medesimi doveri. La giustizia è quindi di per sé un'idea vuota, ma sembra funzionare abbastanza bene per etichettare « l'interpretazione minima della morale » che elabora Strawson. La giustizia infatti sembra potersi considerare come la « *virtù sociale* » fondamentale: « What is universally demanded of the members of a moral community is something like the abstract virtue of justice: a man should not insist on a particular claim while refusing to acknowledge any reciprocal claim. »²²⁸

Una critica a cui si espone questa concezione è quella di non considerare la morale come un *fine in sé*: Strawson stesso, infatti, ammette che secondo l'interpretazione minimale la morale è la condizione di ogni cosa importante, ma non qualcosa che in sé abbia una particolare

²²⁶ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 37.

²²⁷ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 38.

²²⁸ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 37.

importanza. Ad una simile critica si potrebbe rispondere che i fini in sé hanno a che vedere con i principi ultimi che un individuo accetta come guide per la propria vita – si ricordi la definizione di Hare, che verteva in realtà, secondo Hart, sulla *morale individuale*.

Ciò può significare anche che la giustizia, come virtù sociale, può essere considerata come fine in sé qualora venga *integrata* in un ideale personale. Strawson accenna inoltre alla possibilità per cui la nozione vaga ed ordinaria di morale sia il risultato di un'interazione tra concezioni individuali (di forme di vita ideale) e le virtù sociali.²²⁹ D'altra parte, sembra possibile intendere l'appartenenza ad una comunità morale come la condizione necessaria perché gli individui possano perseguire i propri ideali personali: tuttavia, non si può neanche escludere che queste due sfere possano entrare in conflitto – ed abbiamo visto, considerando il Gauguin di Williams e l'aspirante eroe di Sartre, che tali conflitti possono essere insolubili.

Il collegamento tra l'idea di ciò che è morale e l'idea di fine in sé sembra poter derivare da un'immagine dell'agente morale come « legislatore perfettamente autonomo » (*self-legislating moral agent*): a proposito faremmo forse meglio a limitare le pretese di questa supposta libertà legislatrice, ricordandoci, come sottolinea Strawson, l'importanza dell'educazione che abbiamo ricevuto, ed il fatto che non scegliamo il tipo di società a cui apparteniamo.²³⁰

L'interpretazione minimale della morale proposta da Strawson, in conclusione, fa pensare alla possibilità di estendere l'uso del termine obbligo, fino a designare con esso ogni norma relativa alla giustizia nelle relazioni interpersonali. Strawson, come si è detto, definisce la giustizia in maniera molto generale, richiamando una *disponibilità* generale a riconoscere la legittimità che le pretese e le esigenze degli altri hanno nei propri confronti, anche quando questo riconoscimento non va a proprio vantaggio (Strawson scrive: « a general *readiness* to recognize claims made upon one even when this recognition cannot plausibly be said to be in one's own interest. »²³¹) Questa disponibilità *include* il riconoscimento degli obblighi derivanti dalle promesse e dai ruoli specifici che una persona può ricoprire, ma non si limita ad essi.

A mio parere, la teoria contrattualista di T.M. Scanlon fornisce la caratterizzazione più precisa di quest'area normativa, chiarendo anche il collegamento che le norme in questione presentano con il biasimo ed i giudizi di responsabilità. Nel suo *The Significance of Choice*

²²⁹ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 31.

²³⁰ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 39.

²³¹ Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » p. 38.

Scanlon sostiene che la sua versione di contrattualismo può essere utilizzata per sviluppare la prospettiva di Strawson: « Contractualism also gives specific content to the idea, suggested by Strawson, that moral judgements presuppose a form of interpersonal relationship. On this view, moral judgements apply to people considered as possible participants in a system of co-deliberation. »²³²

Coloro che prendono parte, nei termini di Scanlon, in un « sistema di co-deliberazione, » si preoccupano di stabilire l'azione moralmente più opportuna mirando a quella che può essere *giustificata* davanti a *tutte* le persone coinvolte. In Scanlon così ritroviamo il concetto di offesa (*injury, offense*) che era anche utilizzato in *Freedom and Resentment*: una mancanza di rispetto nei confronti delle altre persone, che non necessariamente si accompagna ad un danneggiamento fisico; quando poi quest'ultimo è presente, spesso non è neanche la cosa *più grave*, perché l'offesa vera e propria è data dall'*atteggiamento* di colui che ha inflitto il danno. Questo atteggiamento colpevole è una mancanza di considerazione per un'altra persona, che si traduce nell'impossibilità di giustificare il proprio comportamento nei suoi confronti. A questo, in fondo, sembra potersi ridurre l'idea di « doveri di uomo in quanto uomo: » ad un metodo di ragionamento che va alla ricerca di una giustificazione delle proprie azioni di fronte agli altri – in quanto sono delle persone con gli stessi miei diritti.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, un'interpretazione minimale di questo genere è presente anche nell'analisi che Bernard Williams effettua del « sistema della morale. » Conviene analizzare la posizione di quest'ultimo autore prima di quella di Scanlon, perché il suo è un contributo abbastanza « eccentrico. » Williams vede nel sistema della morale una specie di dispositivo che garantisce la convivenza sociale, ma che al contempo si regge su delle finzioni, e dunque andrebbe abbandonato o riformato.

3. Bernard Williams ed il « sistema della morale. »

Come per Hart e Feinberg, anche per Williams i doveri e gli obblighi sono primariamente quelli contratti con le promesse, e quelli relativi a ruoli sociali specifici. Nel capitolo X del suo *Ethics and the Limits of Philosophy* Williams scrive: « There is an everyday notion of obligation, as one consideration among others, and it is ethically useful. Morality is distinguished by the special notion of obligation it uses, and by the significance it gives to it.

²³² Scanlon, T.M., « The Significance of Choice, » pp. 149-216; in: Sterling M., McCurrin (eds.), *The Tanner Lectures on Human Values (Vol 8)*, University of Utah Press 1988; vedi p. 167.

It is this special notion that I shall call “moral obligation.” [...] The philosopher who has given the purest, deepest, and most thorough representation of morality is Kant. But morality is not an invention of philosophers. It is the outlook, or, incoherently, part of the outlook, of almost all of us. »²³³

Il concetto di « sistema della morale » impiegato da Williams ha dei contorni non molto ben definiti. In primo luogo, esso si riferisce a delle teorie filosofiche – come quella di Kant – che estendono la nozione ordinaria di obbligo fino a comprendere in essa *tutte* le norme morali. D'altra parte però, il sistema della morale costituisce una mentalità (*outlook*) diffusa, e quindi c'è da aspettarsi che questa nozione estesa o, se si vuole, *onnipervasiva* di obbligo abbia un ruolo anche nei giudizi morali quotidiani.

Più precisamente, per Williams gli « errori filosofici » di cui si sta parlando sono « only the most abstract expressions of a deeply rooted and still powerful misconception of life. »²³⁴

Date queste premesse, la prospettiva di *Ethics and the Limits of Philosophy* non può che presentarsi come una critica dell'esistente, in vista di una riforma o revisione della nostra mentalità. Si può già anticipare che Williams non delinea alcuna chiara alternativa alla nostra morale – ad esempio, un'etica basata non sulla nozione di obbligo, ma su quella di virtù. Ciò non toglie valore al suo approccio; d'altra parte, di fronte alla situazione che dipinge Williams, non sembra che si presenti la necessità di nuovi concetti filosofici. Questi ultimi, a quanto pare, hanno contribuito a rinforzare delle pratiche morali o dei modi di giudicare nefasti, fornendo ad essi delle giustificazioni fittizie, basate su delle forzature concettuali. Cominciamo con l'analisi di questi errori filosofici, per concentrarci in seguito sulla *misconception of life* che si insinua, secondo Williams, nella vita di tutti i giorni.

Un primo fraintendimento teorico ha a che vedere con la possibilità di un conflitto tra gli obblighi. Si tratta di sostenere che gli obblighi non possono entrare in conflitto tra di loro, oppure che quando lo fanno la situazione si può risolvere stabilendo quale sia l'obbligo che prevale sugli altri. Che gli obblighi non possano confliggere, ciò sembra implicato dal principio « dovere implica potere » e dal cosiddetto « principio di agglomerazione. » Se io ho l'obbligo di eseguire l'azione A e l'obbligo di eseguire l'azione B, queste necessità pratiche si agglomerano, e la situazione dunque mi richiede di eseguire sia A sia B. Però, se non posso considerarmi sottoposto ad un obbligo *a meno che non sia capace di soddisfarlo*, ne segue che A e B non possono essere corsi d'azione incompatibili tra di loro.

²³³ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 174.

²³⁴ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 196.

Questa conclusione, secondo Williams, è completamente avulsa dalla realtà: « In an ordinary sense of “obligation,” not controlled by these special requirements, obligations obviously can conflict. One of the most common occasion for mentioning them at all is when they do. »²³⁵ Si pensi agli obblighi che derivano dagli accordi e dai ruoli sociali. Una persona promette ad un'altra di aiutarla in una data evenienza, e quest'ultima si presenta impedendo al promettitore di adempiere ai suoi doveri di padre – ad esempio, accettando un lavoro che permetta di provvedere ai bisogni della famiglia. Possiamo figurarci questa situazione come un caso di vero e proprio conflitto – quindi di indecisione e di scelta problematica – se ci immaginiamo una promessa di aiuto non banale.

Quindi, la morale filosofica, dovendo pur riconoscere l'esistenza di simili conflitti, ne garantisce una soluzione che permette di restare *all'interno* della categoria di obbligo. Williams cita la nozione, coniata da David Ross, di dovere *prima facie*. Qui non vi è la necessità di rifarsi ad una accurata rappresentazione del pensiero di Ross; ci basti considerare come lo interpreta Williams. Per quest'ultimo, il concetto di dovere *prima facie* porta ad una conclusione consolante: quando scelgo correttamente in favore dell'obbligo preponderante, e trascuro quello che era in realtà solo un obbligo *apparente*, non ho niente da rimproverarmi. Williams scrive: « No actual obligation has been broken. This has a comforting consequence, that I should not blame myself. »²³⁶

In effetti, per Williams, sia il principio « dovere implica potere, » sia il concetto di dovere *prima facie* sono infondati: essi rinviano ad un'unica preoccupazione, quella di negare o di allontanare la realtà di un conflitto insanabile tra gli obblighi. Nel sistema della morale, l'obbligo è un tipo di indicazione pratica sulla quale si deve sempre poter contare. Il principio *ought implies can*, d'altra parte, registra un fatto ovvio: se, nel corso di un processo di scelta, concludo che l'azione A è un obbligo, e che non posso fare A, allora devo riprendere di nuovo a deliberare. Quindi, da un punto di vista filosofico, questa dinamica ordinaria, propria ad *ogni tipo* di deliberazione, sembra svilupparsi fino ad un'integrare un'immagine idealizzata della deliberazione morale. Se non posso fare A, allora A era un obbligo *solamente apparente*: pare che sullo sfondo di una tesi simile possa trovarsi l'idea per cui il « ragionamento volto a stabilire i propri obblighi » sia un procedimento *infallibile* di deliberazione. Così, un errore filosofico maggiore che caratterizza il sistema della morale si

²³⁵ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 176.

²³⁶ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 176.

condensa nel principio per cui « only an obligation can beat an obligation. »²³⁷ Il Gauguin di Williams ed il giovane di Sartre potrebbero essere considerati, dal punto di vista del sistema della morale, alla luce di questo principio: Gauguin e lo studente – si potrebbe sostenere – sono giustificati ad abbandonare la loro famiglia perché devono adempiere a degli obblighi più importanti – verso l'arte e verso la patria. La prospettiva di Williams sull'obbligo è dunque per un verso molto simile a quella di Feinberg: si tratta di considerare l'obbligo come un tipo di considerazione etica *tra le altre*.

Il secondo traviamiento che Williams rimprovera al sistema della morale è la tendenza a considerare ogni considerazione pratica come una regola *generale*: quest'azione per me ora è obbligatoria perché rappresenta il caso particolare di una legge generale. Ma non è necessario che sia così: nella realtà quotidiana posso anche arrivare alla convinzione di *avere degli obblighi particolari*, che si applicano soltanto a me stesso in una data situazione, e che non sono generalizzabili. Williams si riferisce a questo errore teorico codificandolo in un principio che lo riassume: « obligation in – obligation out. »²³⁸ Se sei obbligato sei *dentro* ad una classe di persone che hanno qualcosa in comune, dal punto di vista morale: se non sei obbligato è perché invece ne sei fuori. Si noterà che su questo punto vi è una discrepanza tra l'analisi di obbligo che fornisce Williams e quella di Feinberg: per quest'ultimo gli obblighi sono per definizione delle norme generali; per Williams invece occorre riconoscere l'esistenza di obblighi particolari.

L'impostazione di Williams ha un particolare interesse: perché egli inizia col definire non già l'obbligo *morale*, bensì rileva che, ordinariamente, « sentirsi obbligati » spesso significa semplicemente aver da sbrigare una faccenda molto importante, che richiede la massima priorità. In questo senso *basilare* un obbligo può essere sia un « tu devi » generalizzato, sia un dovere valido solo qui ed ora: d'altra parte, non si tratta ancora di considerazioni pratiche specificatamente *morali*. Williams parte da qui per definire la concezione ordinaria di obbligo: si tratta di un tipo di considerazione pratica che riunisce in sé l'idea dell'*importanza* e della *priorità deliberativa*.

Ovviamente la priorità e l'importanza sono due caratteristiche che vanno specificate e distinte. Un qualcosa, nota Williams è importante sempre *per* qualcuno, non in assoluto. Ciò non significa, d'altra parte, che qualcosa è importante per qualcuno solo se questa persona pensa che sia importante - Henry pensa che per lui sia molto importante che la sua collezione di

²³⁷ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 180.

²³⁸ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 181.

francobolli sia completata, ma si sbaglia. L'importanza, inoltre, va distinta dalla questione della *priorità deliberativa*. Vi sono molte cose importanti che però non sono prioritarie, perché ora non possono essere attuate – magari possono essere attuate solo in seguito: oppure perché vi è qualcun'altro che può farle meglio di noi.

Williams lega l'obbligo particolare – di cui il sistema della morale nega l'esistenza – alla priorità deliberativa. Egli scrive: chiaramente, non sono obbligato ad aiutare tutte le persone in difficoltà; né, a maggior ragione, ad andare in giro a cercare dei tizi nei guai da soccorrere. Tuttavia alcuni *si sentiranno obbligati* a fornire aiuto, proprio in certe circostanze speciali, di *emergenza*, dove un intervento immediato è richiesto per evitare conseguenze particolarmente gravi. A proposito di casi del genere, Williams scrive: « The immediate claim on me, “In this emergency, I am under an obligation to help,” is thought to come from, “One is under this general obligation: to help in an emergency.” »²³⁹ In realtà, qui l'azione è obbligatoria per via della sua priorità deliberativa, cioè per il *contenuto* dell'obbligo – vale a dire per l'urgenza di aiutare le persone in pericolo. Non è dunque necessario sussumere l'azione obbligatoria particolare in un principio generale del tipo: le persone in difficoltà vanno aiutate.

Inoltre, dalla prospettiva del sistema della morale, scrive Williams, si pensa che la morale sia qualcosa della massima *importanza*. Ma *che cosa* rende importante la morale? L'utilitarista pensa che l'importanza della morale vada compresa a partire dal suo scopo: è una materia di grande importanza che nel mondo vi sia la massima quantità di benessere per il maggior numero possibile di persone. Dal punto di vista opposto, quello kantiano, si sostiene che l'importanza della morale sta nel *tipo di motivazione* che hanno le azioni moralmente obbligatorie: esse sono eseguite per il rispetto della legge, e non per interesse o per assecondare delle inclinazioni sensibili. Nessuna di queste due concezioni è corretta, secondo Williams.

Gli obblighi morali sono importanti, fondamentalmente, *perché le persone devono poter fare affidamento sul fatto che essi siano rispettati*. Williams scrive: « People must rely as far as possible on not being killed or used as a resource, and on having some space and objects and relations with other people they can count as their own. [...] One way in which these ends can be served, and perhaps the only way, is by some kind of ethical life; and, certainly, if there is to be ethical life, these ends have to be served by it and within it. *One* way in which ethical life serves them is by encouraging certain motivations, and *one* form of this is to instill a disposition to give the relevant considerations a high deliberative priority – in the most

²³⁹ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 181.

serious of these matter, a virtually absolute priority, so that certain courses of action must come first, while others are ruled out from the beginning. »²⁴⁰

Williams spiega l'importanza della morale delineando un'interpretazione *minimale* della stessa, cioè intendendola come la *condizione indispensabile* per la convivenza in società e la collaborazione tra le persone. Come si già accennato, l'interpretazione minimale della morale invita ad un'approccio contrattualista, e Williams riconosce questo punto. Williams distingue tra obblighi *negativi* (che vietano) ed obblighi *positivi* (che prescrivono.) Gli obblighi negativi si esprimono per forza in una forma generalizzata. Lo scopo degli obblighi negativi infatti sta proprio nel loro essere *generali*, vale a dire nell'applicarsi a tutti nella più vasta gamma di situazioni possibili. In questo modo, il sistema della morale provvede all'attuazione di uno schema deliberativo permanente, e quindi di uno schema stabile di comportamento.

Williams riassume così la sua concezione dell'obbligo: « The obligations considered so far involve (negatively) what is fundamentally important and (positively) what is important and immediate. They are both based ultimately on one conception, that each person has a life to lead. People need help but (unless they are very young, very old, or severely handicapped) not all the time. All the time they need not to be killed, assaulted, or arbitrarily interfered with. It is a strength of contractualism to have seen that such positive and negative obligations will follow from these basic interest. »²⁴¹

L'analisi di Williams ha molti meriti, ma a mio parere sulla concezione degli obblighi positivi dimostra un limite. È vero che l'accezione ordinaria della parola obbligo interviene in relazione di ciò che è importante ed immediato: ad esempio, aiutare le persone in difficoltà. Ma è anche vero che l'uso ordinario – in quanto include una forma di *ragionamento morale* – limita questo obbligo a *certe situazioni*. Si consideri che spesso, nei casi di *emergenza*, l'aiuto da fornire richiede delle prestazioni che si direbbero *super-erogatorie*: in questi casi, dunque, non è vero che la persona che *si sente obbligata* è anche *moralmente* obbligata a portare aiuto. Questo è attestato da come ci si può difendere dal biasimo per aver omesso il soccorso, tentando una giustificazione: « Non ero obbligato a farlo. »

Quest'osservazione rimanda appunto ad una concezione *contrattualista* di obbligo morale, elaborata in relazione al problema della *giustificazione* delle proprie azioni di fronte agli altri. I cenni di Feinberg sul *sacrificio* e l'azione super-erogatoria vanno già in questa direzione. Per stabilire ciò che è super-erogatorio e ciò che è obbligatorio bisogna comparare i sacrifici ed i

²⁴⁰ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 185.

²⁴¹ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 186.

rischi implicati nella situazione della scelta: ad esempio, occorrerà paragonare i rischi corsi da colui che porta aiuto ed i costi per la persona a cui l'aiuto verrebbe negato. L'azione d'aiuto potrebbe dunque dirsi *moralmente obbligatoria* se colui che si rifiuta di fornire soccorso non può giustificare la propria condotta di fronte alla persona in difficoltà, data una disparità tra il piccolo sacrificio che gli era richiesto e la gravità delle conseguenze che ha provocato.

In ogni caso, l'aspetto più interessante della teoria di Williams è il modo in cui egli considera il sistema della morale come un *dispositivo*, una pratica volta ad uno scopo. Trattando questo punto considereremo ancora degli errori filosofici, ma avvicinandoci di più al centro dell'interesse critico di Williams, cioè alla mentalità che bisogna riformare, alle *finzioni* di cui siamo vittime, facendo parte del sistema della morale. Williams scrive: « Obligations works to secure reliability, a state of affairs in which people can reasonably expect others to behave in some ways and not in others. It is only one among other ethical ways of doing this. It is one that tries to produce an expectation *that* through an expectation *of*. »

Il sistema della morale realizza lo scopo della convivenza sociale in una maniera specifica, tra le altre possibili – di cui Williams comunque non fa esempi - si tratta di far sì che certe *azioni* non vengano compiute (che gli altri non mi danneggino o che non rifiutino di considerare i miei interessi *minimi*) attraverso un'aspettativa che riguarda gli *agenti*, il tipo di persona che si deve essere – ideale che viene appunto definito in base gamma delle *motivazioni* che una persona può avere.

Si tende a trascurare che nella nostra vita etica non richiediamo semplicemente che le opzioni immorali o sbagliate siano scartate: si richiede anche che le persone *non pensino nemmeno* alle opzioni immorali. Non ci si sente molto a proprio agio – ricorda Williams – con la persona che, nel corso di una discussione su di un rivale, afferma: « Certo, potremmo ucciderlo, ma questa alternativa va scartata fin dall'inizio. » Questa persona non avrebbe dovuto nemmeno nominare l'alternativa in questione, non avrebbe dovuto neanche pensarci, anche solo per scartarla.

Mediante queste osservazioni Williams affronta la questione dell'*interiorità* della morale. Essa deriva dal fatto che il sistema di esigenze morali ci prescrive di essere certi tipi di persone – e quindi di avere certe motivazioni e non altre. Questo fatto fondamentale è frainteso dalle teorie filosofiche che cercano di fondare il valore morale nella purezza delle intenzioni – come sostiene Kant, nel *rispetto per la legge in quanto tale*.

Tuttavia, il richiamo all'interiorità, secondo Williams, pone un problema anche al di fuori delle teorie filosofiche, poiché il sistema della morale accorda un ruolo fondamentale al senso di colpa. Ci si potrebbe spingere a dire che per Williams il sistema della morale *esiste*

realmente, al di fuori delle teorie filosofiche, perché le persone provano senso di colpa, e quindi si *auto-impongono* gli obblighi: « The moral law is the law of the notional republic of moral agents. It is a notional republic, but they are real agents, and, because it is rationally self-imposed by each of them, it is a real law. [...] In this respect, the morality system itself, with its emphasis on the “purely moral” and personal sentiments of guilt and self-reproach, actually conceals the dimension in which ethical life lies outside the individual. »²⁴²

Da un punto di vista filosofico, sostiene Williams, l'insistenza sull'interiorità della morale va di pari passo con la pretesa di fondare *oggettivamente* il valore morale. In Kant il sentimento di riverenza per la legge morale non costituisce la base di un argomento: ma se il grande filosofo insiste su di esso, afferma Williams, è per ciò che questo sentimento rappresenta: l'universalità della legge morale è un requisito della ragione *pura* pratica. Secondo Williams in Kant la fondazione oggettiva della morale è garantita da un'appello all'interiorità: essa infatti deriva dall'esperienza che la ragione *pura* pratica fa di se stessa.

Non ci interessa molto stabilire fino a che punto si può seguire Williams in questa sua interpretazione di Kant. Ciò che si può ritenere di queste argomentazioni è il suggerimento per cui l'interesse quasi ossessivo che i filosofi hanno per la fondazione oggettiva della morale possa derivare da un rovesciamento di prospettiva: l'esigenza morale finisce con il risultare come qualcosa di interiore, mentre invece è una realtà che esperiamo *fuori di noi*, perché deriva dalle pressioni e dalle richieste degli altri. Il ruolo del senso di colpa e l'importanza della motivazione, all'interno del sistema della morale, favoriscono questo rovesciamento: effettuato quest'ultimo, sembra dunque che ognuno di noi debba essere in grado di trovare in se stesso la *verità* della morale.

Inoltre, Williams sostiene che il sistema della morale si regge su di una *finzione*: la finzione per cui l'altro condivide con noi certi stessi obiettivi – per questo il giudizio morale (soprattutto la condanna) sembra mostrare una connessione speciale con l'insistenza per cui l'agente colpevole *aveva una ragione per agire altrimenti*. Ma questo può essere vero solo se egli condivide gli stessi nostri obiettivi. Il « devi fare » implicito nel biasimo è quindi come un *sostituto* del « devi fare » che rivolgiamo a chi condivide con noi delle ragioni per agire e degli scopi comuni.

Questa finzione adempie a varie finalità: una di esse sta nel fatto per cui se trattiamo qualcuno *come se* fosse una persona alla quale interessano le ragioni morali, questo può aiutarlo a diventare *veramente* questo tipo di persona. Questo agire « come se, » secondo Williams, ha

²⁴² Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 191.

dunque un ruolo importante nel mediare tra due tipi di relazione tra le persone. Il primo tipo è dato dalla relazione che sussiste tra persone che *condividono* degli interessi e degli scopi. Il tipo opposto è dato dal rapporto tra due gruppi di persone che perseguono degli scopi differenti ed in contrasto tra loro, relazione nella quale uno dei due gruppi costringe l'altro ad agire diversamente da come vorrebbe. Così Williams conclude: « The fiction underlying the blame system helps at its best to make a bridge between these possibilities, by a process of continuous recruitment into a deliberative community. »²⁴³

La finzione di una comunità deliberativa è un *successo della morale*: resta da vedere – si preoccupa Williams - se questo sistema della morale può mantenersi, una volta che si sia sviluppata una piena coscienza del fatto che esso si regge su di una finzione. Questo ragionamento non mi sembra condivisibile: si potrebbe sostenere, al massimo, l'esistenza di un'illusione *filosofica* sulla morale, relativa all'esistenza di ragioni morali oggettive, che ogni persona dovrebbe essere in grado di afferrare perché riflettono qualcosa di reale, che fa parte dell'arredo del mondo. D'altra parte, non mi sembra necessario sostenere che, quando biasimiamo le persone, *facciamo finta* che esse condividano certi nostri obbiettivi fondamentali – in realtà noi semplicemente *presupponiamo* questa comunanza di intenti.

Questo ci riallaccia al ruolo molto importante del senso di colpa: sembra infatti che la somministrazione del biasimo raggiunga il suo scopo *per eccellenza* quando riesce a suscitare il *senso di colpa* nella persona verso cui è diretta. In questo senso, biasimando, noi presupponiamo che le altre persone siano sensibili alle ragioni morali. Ma il sorgere del senso di colpa, *di fatto*, avviene nella maggioranza dei casi: proprio perché la morale, in quanto sistema di *educazione* delle persone, ha avuto un enorme successo.

Parlando della finzione della comunità deliberativa Williams intende descrivere sia un concetto filosofico infondato (il « ghostly moral state » di Feinberg) sia delle credenze o dei modi di giudicare diffusi nella nostra mentalità, che *dovremmo abbandonare*, oppure di cui dovremmo divenire coscienti. Uno di questi errori diffusi è stato già esposto: la finzione che l'altro condivide con noi gli interessi fondamentali della morale. Ma questa non sembra una finzione, dal momento in cui vi sono molte persone che ragionano in una maniera tipicamente morale, cercando ad esempio di giustificare le proprie azioni di fronte agli altri.

Parlando di un altro errore, invece, Williams sembra denotare un fenomeno reale ed inquietante: spesso ci si dimentica del fatto che non tutti sono autorizzati a condannare e a biasimare. Per Williams questo errore è collegato alla finzione filosofica di una repubblica

²⁴³ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 193.

nozionale degli agenti morali. Finché siamo nelle circostanze formali proprie alle leggi dello stato, è chiaro che non tutte le persone devono sopportare o ricevere ogni forma di protesta, di rivendicazione, di biasimo. Nella repubblica ideale della morale, invece, è come se ogni cittadino fosse *autorizzato ad arrestare qualsiasi altro*: questa è una deviazione propria alla « machinery of everyday blame. »²⁴⁴

Se analizziamo questo fenomeno, possiamo ricondurlo a varie motivazioni: da una parte, è ancora l'importanza del senso di colpa a infondere l'immagine di un giudizio *interiore*, quindi slegato da prospettive particolari sull'infrazione o l'atteggiamento colpevole. Qui troviamo nella mentalità diffusa un errore corrispondente a quello filosofico descritto in precedenza, nel quale la morale non ha una fondazione nelle esigenze degli altri, bensì nell'interiorità. I concetti filosofici quindi qui *giustificano* l'atteggiamento di chi condanna pur non essendo nella posizione di farlo, oppure non badando alle conseguenze, moralmente rilevanti, di quello che sta facendo agli altri effettuando il biasimo; questa persona *parla in nome della morale*, prescindendo da se stesso. Per rifarci alla terminologia relativa al *moral record*, qui si tratta di considerare il giudizio di colpevolezza (annotazione sul registro) come una condizione necessaria e sufficiente per il biasimo *attivo* – per sottoporre il colpevole a certi trattamenti. Questo significa oscurare il fatto che spesso è una questione difficile e complicata capire che cosa è opportuno fare delle annotazioni sul registro morale di una persona.

Infine, Williams sostiene che una delle credenze erranee implicate nel sistema della morale è proprio il libero arbitrio. Il sistema della morale concentra la nostra attenzione sulla *singola azione irregolare*: fa questo perché il giudizio di responsabilità è circondato da pratiche correttive, di indirizzo, incoraggiamento, deterrenza. Questo contorno fa perdere di vista il carattere delle persone, da cui le azioni derivano, e che non è qualcosa che le persone possono scegliere.

Concentrandosi sulla singola azione, colui che biasima crede così di vedere soddisfatta la condizione della volontarietà dell'atto – condizione necessaria per poter effettuare un biasimo giusto. Ma questa condizione non può essere soddisfatta, ed il sistema della morale, secondo Williams, lavora in modo da oscurare questa impossibilità, al fine di assicurare la sua stessa sopravvivenza.²⁴⁵

Questo ragionamento di Williams sembra trascurare il fatto che i giudizi di responsabilità non sono concentrati su azioni singole: anzi, essi implicano il riferimento alla persona nel suo

²⁴⁴ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 192.

²⁴⁵ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 194.

complesso – perché un difetto di carattere implica una colpa *più grave*, o anche perché se si vuole scusare una persona si può fare appello al fatto che ha agito « al di fuori del proprio carattere » (anche se non sempre questa difesa funziona.)

Inoltre – e questo sembra il punto di importante – mi sembra esagerato sostenere, come fa Williams, che un'azione spiegata in base al carattere di chi l'ha eseguita non soddisfa il requisito della volontarietà. Il tipo di considerazioni a cui si riferisce Williams, che sono inibite dal sistema della morale, sono quelle che potrebbero ricondursi alla massima « Tutto comprendere è tutto perdonare. » Si tratta a mio parere di considerazioni sulla sorte morale costitutiva; il ruolo che possono avere riguardo alle questioni di responsabilità propriamente dette non è chiaro – vi dedicherò qualche cenno in seguito.

La posizione di Williams è interessante, tra le altre cose, per il ruolo importante che gli accorda al *sensu di colpa*, e per il modo in cui riconduce ad esso l'interiorità della morale. Nella prossima sezione svilupperemo ancora questi temi, trattando in maniera specifica la connessione dell'obbligo con la costrizione.

4. L'obbligo e la costrizione.

In « Legal and Moral Obligation » Hart nota che molti filosofi considerano come il tratto più caratteristico dell'obbligo sia da identificarsi la connessione che esso presenta con la *costrizione*. Se siamo *obbligati* a fare qualcosa, anche in senso legale o morale, è perché siamo in un certo senso *costretti* a farla. Bernard Williams infatti scriveva: « The fact that a law applies to someone always consists in more than a semantic relation; it is not merely that the person falls under some description contained in the law. The law of a state applies to a person because he belongs to a state that can apply power. »²⁴⁶

Hart si occupa della connessione tra la costrizione e l'obbligo *legale*: egli illustra la sua posizione analizzando l'opera del giurista e filosofo del XIX secolo John Austin (da non confondersi con il filosofo del linguaggio ordinario John Langshaw Austin, autore del *Plea for Excuses*.) Hart lamenta che Austin, nella sua opera *The Province of Jurisprudence Determined*, definisce l'obbligo legale mediante la penalità (*sanction or evil*), che l'autorità minaccia di infliggere nell'eventualità di una disobbedienza. Secondo Austin, essere obbligati significa essere raggiungibili dalla penalità minacciata. Qui « essere raggiungibile » (*liable*) significa: avere la probabilità di incorrere nella penalità.

²⁴⁶ Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 191.

Il difetto più ovvio di questa definizione sta nel fatto che essa non è in grado di distinguere il caso di un ladro che mi minaccia di morte dalla « minaccia » della punizione da parte dell'autorità. Austin, d'altra parte, si sente in dovere di perfezionare la sua definizione di costrizione, aggiungendo che essa ha luogo anche se la probabilità di incorrere nella penalità è molto bassa: « the slightest chance of the slightest evil » è così sufficiente per costituire obbligo o dovere.

Proprio per via di questi perfezionamenti, secondo Hart, l'analisi di Austin cessa di essere una plausibile descrizione della costrizione, ed al contempo non riesce a rendere conto dell'obbligo. Infatti, la definizione dell'obbligo nei termini della probabilità di incorrere in una sanzione conduce a delle assurdità evidenti. L'affermazione per cui il ladro è legalmente obbligato a non prendere i soldi non è una descrizione della sua psicologia, osserva Hart: il ladro può non avere alcuna paura della sanzione, ma non per questo cessa di essere legalmente obbligato. Inoltre, più fondamentalmente, l'essere sottoposto ad un obbligo non ha niente a che vedere con la *probabilità* di incorrere nella sanzione. Hart fa l'esempio del seguente enunciato: « Sei legalmente obbligato a presentarti per il servizio militare, ma, poiché tu vivi a Monte Carlo e non vi è alcun trattato di estradizione, non v'è la minima probabilità che ti prendano. »²⁴⁷

Infine, quando Austin parla della « slightest chance of the slightest evil, » egli rovina la sua analisi della costrizione. Perché vi sia quest'ultima, occorre che un'alternativa d'azione sia resa meno desiderabile in virtù di uno svantaggio *sostanziale*. L'inadeguatezza dell'analisi di Austin, secondo Hart, sta nel fatto che essa oscura un elemento semplice quanto fondamentale: l'esistenza di *regole* del tipo adeguato.

L'obbligo giuridico si fonda sull'esistenza di un *sistema legale* 1) in cui gli obblighi vengono creati secondo una *complessa pratica sociale*; 2) che prevede delle *regole* per l'applicazione di sanzioni in caso di disobbedienza (anche se non ogni regola necessita di avere associate a sé delle sanzioni.) Così per Hart l'obbligo legale viene definito innanzitutto in base ad una procedura legislativa adeguata: questo genere di obbligo, inoltre, presenta una forte connessione con la sanzione; ma ciò che differenzia la sanzione legale da quella prospettata in una minaccia qualsiasi è, ancora, l'esistenza di una procedura stabile e riconosciuta per

²⁴⁷ Hart, Herbert H.L., « Legal and Moral Obligation, » p. 98.

l'applicazione della punizione – procedura che prevede dunque svariati gradi di giudizio e tutte le garanzie di un « giusto processo. »²⁴⁸

Hart nota che nel caso dell'obbligo morale la costrizione non prospetta la somministrazione di un danno (*infliction of harm*), o l'uso della forza contro il colpevole: si tratta piuttosto dell'esposizione di questo individuo a degli avvertimenti, mediante i quali si rende noto che egli ha mancato di adempiere a delle regole considerate di grande importanza dal gruppo sociale, e che dunque gli si domanda di porre rimedio.²⁴⁹

L'assunto di questo tipo di *critica* è che un'avvertimento riguardo ciò che le regole richiedono, assieme alla vergogna ed il senso di colpa implicati nel riconoscimento dell'infrazione, sono *sufficienti* per inibire delle future trasgressioni. In simili evenienze, nota Hart, possono essere impiegate varie « tecniche ancillari, » come il biasimo, la lode, l'esortazione, la sospensione di relazioni sociali, la temporanea esclusione dal gruppo. Queste tecniche, a volte, possono equivalere ad una vera e propria punizione. Hart però scrive: « Yet, as soon as an appeal is made primarily to fear even of unorganized "sanctions," we are on the way from moral to legal obligation. »²⁵⁰

Queste osservazioni si riallacciano a quella che secondo Williams era la *finzione* di una comunità deliberativa: il presupposto per cui l'altro – in questo caso, colui che viene biasimato – apprezza come noi l'importanza delle ragioni che offre la morale. In base a questo presupposto, secondo Hart, bisogna intendere il rapporto « ambiguo » del biasimo con la punizione o altre forme di sanzioni. Anche se Hart non insiste particolarmente – come fa ad esempio Williams – sul ruolo del senso di colpa e della vergogna, egli dunque non esclude che il biasimo sia associato alla prospettiva della sofferenza del colpevole: piuttosto, se nel caso delle infrazioni alla legge questa sofferenza è somministrata da altre persone, nel caso della morale ci si aspetta che *il colpevole punisca se stesso*.

Con ciò possiamo stabilire il nocciolo di verità che vi è nella teoria utilitarista, la quale considera il biasimo sullo sfondo di una « economia delle minacce. » Il biasimo non implica una *minaccia* vera e propria: perché non *prospetta* una sanzione. Tuttavia, il biasimo ha uno scopo: che è quello di far sorgere del senso di colpa, oppure quello di richiamare all'agente

²⁴⁸ Questa argomentazione di Hart, relativa all'obbligo, trova così il suo complemento nella definizione di *punizione legale* che si trova in: Hart, H.L.A., « Prolegomenon to the Principle of Punishment, » pp. 1-27; in: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of the Law*, Oxford University Press, Oxford 2008; vedi pp. 4-5.

²⁴⁹ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » pp. 102-103.

²⁵⁰ Hart, Herbert L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 103.

l'importanza delle regole che ha infranto. Si tratta di finalità che possono intendersi sullo sfondo di quel processo che è l'educazione morale: lo scopo del biasimo è innanzitutto quello di formare delle persone di un certo tipo – che possano partecipare in relazioni di reciproco rispetto con gli altri.

Nel caso degli adulti (dunque di persone *già formate*), il biasimo interviene tipicamente in una sorta di discorso che si instaura tra gli individui coinvolti negli effetti di un corso d'azione irregolare – oppure tra il colpevole e coloro che parlano a nome delle persone danneggiate. Esso costituisce uno *sprone* al ragionamento morale, un invito a mettersi nei panni dell'altro – di colui che è stato danneggiato: torneremo su questo punto analizzando la teoria di Scanlon. Basti notare, per ora, che la pressione del biasimo si rende necessaria in simili contesti perché spesso le persone tendono ad auto-ingannarsi sulle ragioni e sul punto di vista degli altri, sopravvalutando le ragioni che mirano al proprio interesse.

Adesso conviene considerare in che modo Hart parla dell'*interiorità* della morale, la quale è costituita da *due fatti* – ed uno di questi è stato appena esposto: « The fact that moral pressure is characteristically exerted through an appeal to the delinquent's assumed respect for the institution violated, together with the fact that the plea "I could not help it," is, if substantiated, always an excuse, jointly constitute the "internality" of morals compared with the "externality" of law. This has sometimes been grossly misrepresented by the contention that whereas laws require us to do certain actions, morals only require us to be in certain state of mind (or soul.) »²⁵¹

Questo passo di Hart ci spinge a trattare separatamente due questioni:

1) Hart osserva che nel caso della morale la difesa « non poteva evitarlo, » se correttamente provata, funziona sempre come *scusa*: ciò non è vero nel caso dell'obbligo legale; ciò costituisce (in parte) l'*interiorità* della morale, contrapposta all'*esteriorità* del diritto. A mio parere qui Hart potrebbe pensare agli obblighi legali che, nella *common law*, sono correlati alla « *strict liability*. »

Nel suo « Prolegomenon to the Principles of Punishment » Hart li definisce in questo modo: « There are now offences (known as offences of "strict liability") where it is not necessary for conviction to show that the accused either intentionally did what the law forbids or could have avoided doing it by use of care: selling liquor to an intoxicated person, possessing an altered passport, selling adulterated milk are examples out of a "strict liability" offences

²⁵¹ Hart, H.L.A., « Legal and Moral Obligation, » p. 103.

where it is no defence that the accused did not offend intentionally, or through negligence, e.g., that he was under some mistake against which he had no opportunity to guard. »²⁵²

Bisogna notare che la difesa che viene scartata nei casi di *strict liability* fa appello ad un'*inevitabilità* differente rispetto a quella che coinvolge una persona determinata (da cause fisiche) ad effettuare una certa scelta: si tratta invece dell'*inevitabilità* di un risultato nefasto, che non sarebbe potuto essere prevenuto esercitando una maggiore attenzione o una maggior cura. Per questo la *strict liability* funziona *in assenza di colpa*: vale a dire, in assenza di negligenza da parte dell'imputato. Ricordiamo che una persona determinata a scegliere in maniera moralmente sbagliata è con questo *determinata ad essere colpevole*.

In questo senso, dunque, si può comprendere perché la morale non ammette la *strict liability*: perché essa richiede sempre la colpa del soggetto, intesa o come difetto di carattere, oppure semplicemente come motivazione o atteggiamento offensivo – nei confronti degli altri.

D'altra parte, bisogna osservare l'ambito coperto dalla *strict liability*: vendita di latte adulterato, possesso di passaporti falsi; si tratta di reati che hanno a che vedere con il « public welfare, » l'organizzazione di attività quali il commercio e la circolazione di cose e di persone, la produzione di beni di consumo, l'utilizzo di risorse naturali e di risorse umane per fini consentiti dalla legge.

Come osserva Feinberg, la ragion d'essere della *strict liability* sta nel fatto che le violazioni del pubblico interesse si possono prevenire meglio ponendo le persone di fronte alla *certezza* per cui saranno automaticamente perseguite dalla legge, in caso si verificano certi eventi, che sono quindi posti incondizionatamente sotto la loro responsabilità – per il semplice fatto che queste persone intraprendono delle attività o scelgono di ricoprire dei ruoli o delle funzioni sociali.²⁵³

Così, ad esempio, i soggetti che intendono commerciare dei generi alimentari sanno che la *strict liability* per la presenza di sostanze tossiche nei loro prodotti è un rischio che devono tenere in conto, se vogliono d'altra parte intraprendere la loro redditizia attività. In questo modo c'è da aspettarsi che i consumatori saranno garantiti nel miglior modo possibile. Inoltre, i consumatori avranno la certezza di essere *compensati* per i danni che hanno subito in questo ambito, poiché gli imprenditori, tenendo conto della *strict liability*, avranno già previsto le spese per gli eventuali risarcimenti. Le norme di *strict liability* fanno sì che la copertura per le

²⁵² Hart, H.L.A., « Prolegomenon to the Principles of Punishment, » p. 20.

²⁵³ Feinberg, Joel, « The Expressive Function of Punishment, » pp. 95-118; in: *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970, vedi p. 111.

spese di risarcimento vengano considerate come una parte del capitale necessario per investire in una data attività.²⁵⁴

2) Che rapporto vi è tra la *motivazione* (intesa come stato mentale) e l'obbligo? Fin dall'analisi della teoria di Strawson abbiamo a che fare con delle *esigenze* morali: situando la morale nel contesto delle relazioni interpersonali, appare che ciò che gli altri esigono dall'agente morale non è solo un certo comportamento, ma anche certe motivazioni. Secondo Strawson, queste esigenze sono espresse, in ambito normativo, dagli *obblighi*. Ray Wallace, interpretando Strawson, ne deduce quanto segue: « [...] the moral obligations we hold people to concern qualities of will as expressed in action. »²⁵⁵

In altre parole, gli obblighi morali ci prescrivono di *adottare certi stati mentali*, e non semplicemente certe azioni. Secondo Wallace questa natura degli obblighi è mostrata dalla dinamica delle scuse: « Now if S makes a movement that harms someone (treading on another's hand, say), but it turns out that S did not tread on the person's hand intentionally, then what S did will not constitute a case of harming someone as a result of a choice to bring about such harm. Hence S will not have breached the obligation of non-maleficence, and it would be inappropriate to hold S responsible for a violation of that duty. »²⁵⁶

L'approccio di Wallace conduce a delle conseguenze contro-intuitive: si ricordi ciò che scriveva Hart: l'interiorità della morale è di solito grossolanamente fraintesa sostenendo che essa ci richiede – vale a dire, ci obbliga – ad intrattenere certi stati mentali. Ma ciò che designiamo quotidianamente come « obbligatorio » sono certe azioni o certi comportamenti – l'informare una persona su ciò che ha l'obbligo di fare non implica un riferimento a certi suoi stati mentali. A meno che ciò non avvenga *indirettamente*, mediante un appello alla sua facoltà di ragionamento morale: « Pensa a quello che prova S in questo momento, e capirai qual'è il tuo dovere. »

In questi casi, incitiamo le persone ad assumere una certa motivazione per agire: perché sproniamo le persone a ragionare in un certo modo, a mettersi nei panni di un altro ed a cercare di giustificare le proprie azioni di fronte a lui – e quindi di agire motivato dal desiderio di vedere questa giustificazione accettata. D'altra parte, il pensare che le persone sono *obbligate* ad intrattenere certe intenzioni si oppone all'uso ordinario anche per via del

²⁵⁴ Feinberg, Joel, « Collective Responsibility, » pp. 222-251; in: *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970; vedi p. 224.

²⁵⁵ Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, p. 132.

²⁵⁶ Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, p. 133.

rigore che in questo modo si suppone implicato nelle norme morali: come si sa, è possibile ritrovare questo « eccesso » nella teoria di Kant, il quale insiste sulla purezza della *Gesinnung*.

T.M. Scanlon, d'altra parte, sottolinea che a volte è opportuno biasimare una persona che ha intrapreso l'alternativa d'azione moralmente opportuna, ma lo ha fatto per le ragioni sbagliate. Ciò significa che una persona può essere biasimata anche se ha adempiuto ai suoi doveri. Scanlon fa l'esempio di un tizio, A, che salva B, il quale si trova in pericolo di vita. A fa questo semplicemente perché non vuole che B muoia *adesso*: supponiamo che A e B interagiscano nel contesto di un cinico gioco di potere, e che A salvi B solo per poterlo utilizzare nei suoi torbidi piani – magari, possiamo immaginare, facendo morire B al momento opportuno.²⁵⁷

L'azione di A è sicuramente lecita: che cosa avrebbe dovuto fare A, si chiede Scanlon, lasciare morire l'altra persona? Nondimeno A è biasimevole. Scanlon effettua una distinzione molto fruttuosa, tra impiego *deliberativo* ed impiego *critico* delle norme morali. Questa distinzione è analoga (almeno in parte) a quella effettuata da Zimmerman, il quale distingue tra giudizi *deontici*, che vertono su *certe azioni* dai giudizi *ipologici*, nei quali si valuta lo statuto morale di una *persona*.

Scanlon invece distingue *due modi di impiego* differenti che possono avere le *stesse* norme: nell'uso *deliberativo*, si tratta di ricorrere alle norme morali per stabilire l'alternativa d'azione moralmente più opportuna, nell'uso *critico* si impiegano le norme per valutare le *ragioni* che hanno spinto una persona ad agire – e quindi per passare a stabilire il biasimo e la lode che essa si merita.²⁵⁸

Se io mi chiedo: « l'azione A è lecita (permessa, obbligatoria, moralmente opportuna, etc)? », io mi sto interrogando sull'opzione pratica che devo intraprendere. *Per questo* (cioè per via della funzione *deliberativa* del mio giudizio) io non mi sto interrogando sull'opportunità di certi miei stati mentali: perché, se posso scegliere quale azione compiere, d'altra parte, osserva Scanlon, *non posso scegliere per quali ragioni o per quali motivi compirò una certa azione*.²⁵⁹

Scanlon così distingue due « dimensioni » del discorso morale: un'azione o un comportamento può essere valutato o riguardo la sua *liceità* (« permissibility »), oppure

²⁵⁷ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, pp. 58-59.

²⁵⁸ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, pp. 2-3 e pp. 13-14.

²⁵⁹ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, pp. 59-60.

riguardo il suo *significato* (« meaning »), vale a dire il significato che essa assume per le altre persone. Valutare il significato di un'azione significa giudicare le ragioni per cui essa è stata compiuta, e da ciò dedurre l'atteggiamento (di rispetto, indifferenza, considerazione, etc.) che l'agente ha avuto nei confronti degli altri.

L'approccio di Wallace, secondo il quale *siamo obbligati ad agire per certe ragioni*, è dunque sicuramente sbagliato: d'altra parte, è vero che « il sistema della morale » ci richiede di agire per certe ragioni; ciò perché ci richiede di essere *un certo tipo di persone*. Ed inoltre, come sottolinea Hart, nel sistema delle relazioni morali si presume, generalmente, che le persone condividano questo ideale, di come una persona moralmente buona dovrebbe essere: altrimenti il biasimo, inteso come « appello alla coscienza » di una persona, non avrebbe senso – come non avrebbe senso una condanna volta a causare vergogna e senso di colpa.

L'approccio di Wallace conduce anche ad annullare la distinzione tra scuse e giustificazioni proposta da Austin: secondo Wallace, infatti, la scusa finisce col mostrare che una persona non ha fatto niente di moralmente sbagliato: perché essa non ha intrattenuto gli stati mentali che era obbligatorio avere. Ma ciò non è corretto: si ricordi infatti che la maggior parte delle scuse, come sottolinea Austin, sono solo parziali; l'azione rilevante, in esse, si staglia come moralmente inopportuna.

In definitiva, queste osservazioni ci permettono di tirare una conclusione, per l'ambito della morale, *simile* a quella che Hart deduceva per l'ambito legale: non è possibile delimitare la sfera degli obblighi (la sfera di ciò che siamo obbligati a fare) riferendoci alle cose per cui possiamo essere sanzionati (vale a dire, puniti in ambito legale e condannati o biasimati in ambito morale.) Infatti, la morale non ci richiede solo di compiere certe azioni, ma anche di essere un certo tipo di persone: non solo i comportamenti sono biasimevoli, ma anche delle intenzioni o degli atteggiamenti che esprimiamo senza intraprendere nessuna iniziativa pratica particolare. Questo si può esprimere altrimenti osservando l'ambito della colpa (di ciò che finisce sul *record*) e l'ambito di ciò che siamo obbligati a fare costituiscono due dimensioni distinte, come sottolinea Scanlon.

La teoria di quest'ultimo, come vedremo nel prossimo capitolo, è comunque capace di tenere insieme queste due dimensioni, definendo un *metodo di ragionamento morale* che permette: 1) di stabilire qual'è il nostro dovere in una data situazione; 2) di fissare un *ideale* di persona moralmente buona – sarà colei che si sforza di seguire fino in fondo questo metodo di ragionamento.

VI. UNA TEORIA CONTRATTUALISTA DELLA RESPONSABILITÀ

7. Contrattualismo e giudizi di responsabilità.

In « Contractualism and Utilitarianism » Scanlon fornisce la seguente definizione di azione moralmente sbagliata (*wrong act*), che può essere utilizzata come introduzione alla sua teoria: « Un'azione è moralmente sbagliata se, nelle circostanze date, la sua esecuzione sarebbe proibita (*disallowed*) da qualsiasi sistema di regole (per la regolazione generale del comportamento) che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare come base per un accordo spontaneo e cosciente (*unforced and informed agreement.*) »²⁶⁰

Nella concezione di Scanlon gli argomenti morali sono forme di ragionamento attorno a *ciò che può essere giustificato di fronte agli altri*, seguendo lo scopo di trovare un accordo con essi.²⁶¹ Si possono definire *contrattualiste* tutta una serie di teorie che fanno un uso importante della nozione di « accordo » (*agreement.*) Alla base dell'approccio di Scanlon – che in questo si riallaccia alla tradizione contrattualista rappresentata, ad esempio, da Rousseau, sta l'idea della volontà di modificare le proprie *esigenze private* per stabilire una base di giustificazione comune a tutti.

La teoria di Scanlon però si distingue dalle altre concezioni contrattualiste per via della specifica *motivazione* che spinge gli attori a cercare l'accordo. Non si tratta di giungere ad un accordo per ricavare *vantaggio personale*: chi cerca l'accordo morale mira semplicemente ad ottenere questo accordo stesso. Per questo entra in gioco la nozione di *ragionevolezza*: rifiutare un principio per la regolazione del comportamento è ragionevole o irragionevole *in relazione allo scopo condiviso* di ottenere dei principi che possano stare alla base di un accordo spontaneo (*unforced*) e cosciente che includa tutti. Sarebbe irragionevole, ad esempio, da parte di una persona, rifiutare un principio che impone ad essa di sopportare un certo fardello (*burden*), quando le uniche alternative a questo principio imporrebbero agli altri dei costi enormemente maggiori.

Si noti che la definizione di azione moralmente sbagliata fornita da Scanlon parla di principi che « nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare » e non di principi che « tutti potrebbero ragionevolmente accettare. » Si immagini infatti una situazione di scelta in cui un principio

²⁶⁰ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » in: *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen and B. Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982; vedi p. 272.

²⁶¹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998; vedi p. 5.

pratico imporrebbe a certe persone di affrontare un sacrificio considerevole. Le persone a cui verrebbe imposto un simile sacrificio potrebbero ragionevolmente accettare il principio in questione, mosse dalla volontà di fare del bene, di sacrificarsi per gli altri. Questo non sarebbe da parte loro irragionevole: tuttavia sarebbe *più di quello che la morale richiede da loro*.²⁶² Scanlon parte dalla definizione di ciò che, nella morale, è proibito o non permesso: si tratta di violare dei doveri di rispetto e considerazione che possono essere considerati *minimi* – dal punto di vista di relazioni umane più intime ed approfondite. Qui si vede ancora all’opera il nesso che lega gli approcci contrattualisti ad una interpretazione minimale della morale, che abbiamo già analizzato in Strawson ed in Williams. Uno degli scopi del ragionamento morale, dunque, sarà quello di capire dove inizia il *super-erogatorio*: cosa posso *ragionevolmente* esigere dagli altri?

È possibile che molteplici sistemi di principi passino questo *test* del « ragionevole rifiuto. » In casi del genere, è la convenzione a stabilire quali sono i doveri (*duty*) delle persone: così, la morale contrattualista integra un certo relativismo culturale. Inoltre, nota Scanlon, ciò che una persona può ragionevolmente rifiutare dipende dai suoi obbiettivi, e dalle condizioni che sono importanti per la sua vita: anche questi fattori dipendono dalla società in cui si vive.

Tuttavia, al di là di questi condizionamenti culturali, i doveri di cui si parla qui saranno propri ad ogni membro della società in quanto tale, senza essere legati a posizioni o cariche specifiche. Chi, infatti, deve essere incluso nell’accordo che Scanlon cerca di definire? Egli risponde: chiunque comprenda cosa significa « giustificare il proprio comportamento. » Tutti gli esseri (*beings*) per i quali la nozione di « giustificazione » ha un senso fanno parte di una comunità morale. Queste creature, secondo Scanlon, devono soddisfare tre condizioni necessarie:

- 1) Devono relazionarsi ad un « bene: » cioè, le cose per esse devono poter andare bene o male;
- 2) Date le caratteristiche del ragionamento morale, una relazione morale è possibile tra coloro che possono *comparare* i sacrifici oppure i fardelli imposti ad ognuno dalle varie alternative d’azione. Il bene ed il male richiesti dal punto (1) devono essere comparabili;
- 3) Queste creature devono avere un punto di vista. È possibile immaginare di stringere un accordo con una creatura X solo se posso dare qualche risposta alla domanda: « Che cosa significa essere un X? » L’accessibilità al punto di vista dell’altro è una condizione necessaria

²⁶² Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 273.

per valutare la possibilità di una giustificazione del proprio comportamento nei suoi confronti.²⁶³

Scanlon differenzia la sua teoria dalla versione di contrattualismo fornita da Rawls, evidenziando alcuni punti importanti. La differenza più rilevante è sicuramente questa: Rawls considera la giustizia delle istituzioni, mentre Scanlon si preoccupa di definire delle norme non-istituzionali.

Rawls sostiene che i corretti principi di giustizia per una società sono quei principi che delle persone razionali, *preoccupate di proteggere ed avanzare i propri interessi*, accetterebbero nelle condizioni della Posizione Originale, cioè essendo all'oscuro del posto che verranno ad occupare in questa società, così come delle capacità e delle risorse di cui potranno avvalersi in essa. Scanlon osserva che l'idea di un principio accettato da persone razionali ed interessate al proprio vantaggio sembra a molti un ingrediente *essenziale* di una teoria contrattualista; ma in realtà ciò non è necessario.

Si è già richiamato il fatto che la base motivazionale dell'accordo, secondo Scanlon, è disinteressata: per questo, si potrebbe dire che la teoria scanloniana ha minori ambizioni *fondative* rispetto a quella di Rawls. In quest'ultima una concezione di giustizia viene delineata a partire da presupposti di razionalità egoistica, all'opera in condizioni particolari, cioè dietro il Velo di Ignoranza. Grazie a questo Velo, il principio che offre le migliori prospettive per una persona le fornirà anche per tutte, poiché colui che giudica dietro il Velo non sa a vantaggio di chi (di quale individuo particolare) la validazione del principio finirà con l'andare.²⁶⁴ Quest'argomentazione, si potrebbe dire, è un tentativo di fondare qualcosa che è *etico* (la giustizia) in qualcos'altro che non lo è (l'interesse personale.)

Invece, l'accordo che definisce la correttezza o la scorrettezza morale delle azioni, per Scanlon, presuppone che i partecipanti assumano già uno scopo morale. Tutti questi partecipanti sono infatti mossi *solamente* dal desiderio di giustificare le proprie azioni di fronte agli altri. Da una parte si potrebbe forse considerare la teoria rawlsiana come troppo ambiziosa; dall'altra si potrebbe ritenere che Scanlon non fornisce una *vera* teoria della morale, perché non fornisce delle motivazioni razionali che possano convincere le persone ad adottare il metodo di ragionamento che egli delinea come tipicamente morale. Una simile critica può assumere questa forma specifica: Scanlon, presupponendo la motivazione morale, non spiega l'*ontologia* del valore.

²⁶³ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 275.

²⁶⁴ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 281.

Possiamo benissimo immaginare delle persone che sono assolutamente prive del desiderio di regolare il proprio comportamento in funzione dell'ideale di un accordo quanto più possibile comprensivo. Scanlon non può convincere queste persone a-morali del fatto che è *loro dovere* perseguire questo ideale dell'accordo: invece ci riuscirebbe (potrebbe sostenere un critico di Scanlon) se potesse additare loro la *realtà* oggettiva del valore morale, in qualche pezzo dell'arredo del mondo – così il loro rifiuto di adeguarsi alla morale sarebbe *irrazionale*.

Scanlon invece si limita a qualificare di *irragionevole* qualcuno che *cerca* l'accordo o il consenso degli altri sul corso d'azione che intende perseguire, ma che non riesce in questo suo tentativo, perché non prende sufficientemente in considerazione il punto di vista che le altre persone hanno sulla sua scelta.

Bisogna fare ancora una distinzione tra Scanlon e Rawls. La versione rawlsiana del contrattualismo consiste in una *specificazione tecnica* del tipo di accordo che da' origine ai principi di regolazione del comportamento. Rawls, a questo scopo, farà così uso della nozione di una scelta dietro il Velo d'Ignoranza. Ma ciò non è necessario, dal punto di vista di Scanlon: il contrattualismo, egli scrive, può anche venire inteso come una descrizione informale del tema (*subject matter*) della morale, sulla base della quale possono venire compresi ed apprezzati i *ragionamenti morali ordinari*.²⁶⁵

In relazione a quest'obbiettivo, secondo me, va apprezzata la limitazione della portata fondativa che si auto-impone la teoria di Scanlon: essa costituisce una descrizione della morale come pratica sociale – la quale, secondo Hart, è il *fenomeno primario* - e forse vi riesce proprio perché rinuncia a delle pretese fondative. Il contrattualismo di Scanlon si riallaccia così alla particolare caratterizzazione del biasimo effettuata da Hart: il biasimo è un appello alla coscienza dell'altra persona, ed in quanto tale presuppone l'adesione di quest'ultima alle preoccupazioni fondamentali della morale.

Scanlon scrive: « According to contractualism, the source of motivation that is directly triggered by the belief that an action is wrong is the desire to justify one's actions to others on ground that they could not reasonably reject. »²⁶⁶ È l'*educazione morale* a coltivare questo desiderio nelle persone, ed a perfezionare la loro capacità di soddisfarlo. Si tratta di imparare – mediante l'esperienza – quali giustificazioni gli altri sono disposti ad accettare, situandosi nelle prospettive e nei punti di vista personali più disparati – parallelamente, in questo processo si arriva a capire anche quali giustificazioni una persona dovrebbe essere disposta ad accettare in prima persona.

²⁶⁵ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 274.

²⁶⁶ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 276.

Il desiderio di giustificare le proprie azioni su basi accettabili è di fatto *molto forte* nelle persone, sottolinea Scanlon. L'insufficienza molte volte deplorata della motivazione morale non deriva, *normalmente*, dalla mancanza di questo desiderio, ma dal fatto che spesso è prevaricato dall'interesse personale, oppure dalla facilità con la quale le persone tendono ad auto-ingannarsi sulla giustificabilità del loro comportamento.

D'altra parte, nota Scanlon, un *test* « rozzo » per stabilire se una giustificazione delle proprie azioni è sufficiente consiste nel valutare se, occupando la posizione di un'altra persona, si accetterebbe questa giustificazione. Questa connessione tra la motivazione della morale e l'idea del « cambiare posto » spiega la frequente ricorrenza, in differenti sistemi morali e negli insegnamenti di molte religioni, di argomenti connessi a questa cosiddetta « Regola d'oro. » Si ricorderà che in *Freedom and Resentment* Strawson definiva il biasimo e la lode morali come il risentimento e la gratitudine che possono venire *generalizzati*: in questi pochi e tutto sommato oscuri cenni di Strawson si può dunque riconoscere *in nuce* l'operare di una concezione contrattualista – la quale, da una parte, presuppone l'*uguaglianza* delle persone, mentre dall'altra limita la morale all'ambito delle esigenze intersoggettive *minimali* che sono richieste per il mantenimento della società umana (come si è visto in *Social Morality and Individual Ideal*.)

Scanlon considera un'altra possibile critica alla sua teoria, che si trova in relazione al punto appena accennato: secondo questa obiezione Scanlon fornirebbe un'interpretazione *strumentale* della morale; essa sarebbe ridotta ad un *dispositivo* od uno *stratagemma* per assicurare la convivenza pacifica e dunque gli interessi delle persone. Anche Strawson pensava che la sua interpretazione minimale della morale fosse esposta ad una critica simile.

Secondo questa interpretazione minimale, in effetti, il contenuto della morale verte essenzialmente sulla « protezione reciproca. » Tuttavia, in un'ottica contrattualista non è necessario ridurre la morale ad uno *strumento* impiegato per raggiungere questa protezione. Scanlon scrive: « If we had no desire to be able to justify our actions to others on grounds they could reasonably accept, the hope of gaining this protection would give us reason to try to instil this desire in others, perhaps through mass hypnosis or conditioning, even if this also meant acquiring it ourselves. But given that we have this desire already, our concern with morality is less instrumental. »²⁶⁷

A mio parere queste osservazioni di Scanlon si possono intendere nel modo seguente: se l'educazione morale *fosse equiparabile* all'ipnosi o a qualche forma di condizionamento,

²⁶⁷ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 284.

allora il sistema di regole e le pratiche ad essa collegate sarebbero un mero strumento; ma l'educazione *non è* una forma di condizionamento, perché sviluppa un desiderio *già presente* nelle persone. Il desiderio di poter giustificare agli altri la propria condotta è già presente in noi perché, si potrebbe dire con Strawson, esprime *la nostra natura*: il nostro bisogno di condurre relazioni di un certo tipo con le altre persone – basate sul rispetto e la considerazione reciproci - è un dato fondamentale.

Secondo una visione meramente strumentale della morale, la protezione dalla violenza e dal danneggiamento sarebbe *la cosa più importante*: allora, l'accordo più generale possibile sarebbe considerato come un mezzo per raggiungere questa protezione. Invece, da un punto di vista contrattualista, ciò che è più importante è *l'accordo stesso*. È così il desiderio di protezione che diventa un *mezzo* per realizzare l'accordo: poiché il desiderio di protezione è un *movente comune ad ogni essere umano*, solo sulla sua base è possibile raggiungere il tipo di accordo che richiede la morale, l'accordo più generale possibile, che può includere tutti i membri della società.

Sulla linea di questo ragionamento Scanlon precisa i rapporti che la sua concezione intrattiene con l'utilitarismo: come in quest'ultimo tipo di teoria, per il contrattualismo il benessere delle persone ha una specifica rilevanza morale; ma non perché si tratta di ottenere la massima felicità per il maggior numero – piuttosto, perché è possibile raggiungere un'accordo morale proprio ricorrendo a principi che massimizzano cose come la felicità e il benessere. Scanlon scrive: « Individual well-being will be morally significant, according to contractualism, not because it is intrinsically valuable or because promoting it is self-evidently a right-making characteristic, but simply because an individual could reasonably reject a form of argument that gave his well-being no weight. »²⁶⁸

L'inchiesta svolta nella pagine precedenti riguardava la nozione di *obbligo*: la possibilità in gioco è quella di individuare nell'obbligo il « collante » della comunità di agenti responsabili. Si tratta, in altre parole, di trovare uno sviluppo, nel campo dell'etica normativa, all'idea per cui i giudizi di responsabilità sono da analizzarsi sullo sfondo di relazioni inter-personali. Nella sua opera maggiore, *What we owe to each other*, Scanlon dichiara che la sua teoria si occupa di un *settore* specifico all'interno della morale largamente intesa, appunto l'ambito limitato a « ciò che dobbiamo alle altre persone. »

Il ragionamento morale di Scanlon comprende il seguente ambito normativo: « [...] our duties to other people, including such things as requirements to aid them, and prohibitions against

²⁶⁸ Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » p. 280.

arming, killing, coercion, and deception. »²⁶⁹ Esso *esclude* d'altra parte dei *possibili* giudizi morali negativi sui comportamenti che non danneggiano gli altri (*harm*) e non violano i nostri doveri nei loro confronti: il sesso extra-matrimoniale, l'omosessualità, la pigrizia, la dissipazione della propria vita.

Il settore che riguarda « ciò che dobbiamo alle altre persone, » osserva Scanlon, è quello maggiormente discusso dalla filosofia morale contemporanea, che talvolta lo designa con l'appellativo « morality » (il riferimento, molto probabilmente, è al *system of morality* di Bernard Williams.) Non sembra chiaro quale nome convenga utilizzare per designare quest'ambito dell'etica: Scanlon preferisce optare per « the morality of right and wrong. »²⁷⁰ Essa, precisa Scanlon, copre un ambito più vasto rispetto a quello della giustizia, la quale riguarda specificatamente le *istituzioni*. D'altra parte, anche il concetto di « obligation » ha un'applicazione più stretta: si tratta infatti di « requirements arising from specific actions or undertakings. »²⁷¹ Quando parla di richieste che sorgono da specifiche iniziative, Scanlon sta pensando agli obblighi di rispettare le promesse e gli accordi.

Si è già precisato che quella relativa alla natura dell'obbligo non è una preoccupazione terminologica o lessicale: è utile discutere i problemi legati alla nozione *filosofica* di obbligo perché in questo modo ci si interroga sulla possibilità di unificare la componente *normativa* dei giudizi di responsabilità. Se il biasimo e la lode sono dinamiche interpersonali, e se vi è un modo di unificare gli *standards* che regolano le relazioni interpersonali, allora sarà possibile chiarire la logica dei giudizi di responsabilità ricorrendo al metodo di ragionamento morale che è implicato in essi.

Questo, a mio parere, è ciò che permette di fare la teoria di Scanlon, al di là del modo in cui questo autore sceglie di utilizzare la parola obbligo: non è da escludersi che la sua scelta di limitare l'obbligo alle promesse derivi proprio dalle preoccupazioni critiche che abbiamo visto all'opera in Feinberg, Hart e Williams. Sulla scorta della nostra analisi, possiamo considerare la « morality of right and wrong » come corrispondente alla sfera dell'obbligo, filosoficamente inteso come correlato dei giudizi di responsabilità; facendo questo occorre guardarsi dagli errori che di solito si accompagnano all'estensione *acritica* del concetto, e che sono d'altra parte annullati se ci si mantiene ad una interpretazione *minimale* della morale. Inoltre, non si vede perché il termine « giustizia » debba essere per forza limitato all'ambito

²⁶⁹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 6.

²⁷⁰ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 6.

²⁷¹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 7.

istituzionale, come sostiene Scanlon: altrimenti, si potrebbe dire che la « morality of right and wrong » costituisce un tentativo di definire la giustizia come virtù sociale, nel senso più generale.

Vediamo dunque come Scanlon considera i giudizi di responsabilità. Conviene affrontare qui un problema particolare, quello della *forza speciale* che molti filosofi vedono insita in questi giudizi; tale forza speciale dovrebbe differenziare i giudizi di responsabilità morale da semplici valutazioni. Susan Wolf, ad esempio, inizia col considerare quei giudizi di responsabilità largamente intesi che non si applicano solo alle persone, poiché consistono semplicemente nell'individuazione del *fattore causale primario* che può dirsi responsabile di un evento: « Il meccanismo di trasmissione è responsabile dello strano rumore che fa quest'automobile quando è in moto » (Richard Brandt, ad esempio, chiamava questi giudizi esempi di biasimo non-morale.)²⁷²

Ebbene, tali ascrizioni di causalità sono delle semplici constatazioni di stati di cose; essi possono riguardare anche delle persone: in questo caso Wolf parla di un biasimo *superficiale*, col quale si evidenzia che un'individuo ha avuto un ruolo causale importante nella produzione di un evento. Questo non significa ancora valutare la responsabilità morale della persona, cioè stabilire che essa *merita* di essere lodata o biasimata: quest'ultimo tipo di giudizio sembra opporsi ai precedenti per via della sua *profondità* – resta appunto da capire in che cosa consiste questa profondità.

Wolf effettua dei paragoni con degli esempi di giudizi *non morali*, che però sembrano condividere con essi questa specie di profondità. Quando valutiamo un'opera d'arte ben riuscita, una valida teoria filosofica, ed anche una *performance* atletica eccezionale, sembra, secondo Wolf, che effettuiamo delle *attribuzioni profonde* di credito ai loro autori; attribuzioni che vanno ben al di là del riconoscimento del loro ruolo causale.

Wolf scrive: « Recall, for example, the contrast between the child's fingerpainting and the more mature artist's watercolour. »²⁷³ Anche se questi esempi non riguardano l'ambito della morale, si può capire bene perché la Wolf li chiama in causa: in essi si tratta comunque del *merito* delle persone. Wolf evoca un'altra gamma di casi in cui entrerebbe in gioco una sorta di valutazione profonda: quando si attribuiscono alle persone delle qualità come il coraggio, la pazienza, l'arroganza, la chiusura di spirito. Quest'ultima tipologia è, in un senso, più vicina all'ambito della responsabilità, perché si sta parlando di tratti di carattere che spesso hanno

²⁷² Wolf, Susan, *Freedom within Reason*, Oxford University Press, New York – Oxford 1990; p. 40.

²⁷³ Wolf, Susan, *Freedom within Reason*, p. 41.

una rilevanza morale. In definitiva, non mi sembra che l'analisi di Wolf riesca ad individuare in maniera univoca la *profondità* che cerca di definire.

Ray Wallace, dal canto suo, oppone alla concezione della Wolf l'idea per cui i giudizi di responsabilità morale hanno una *forza speciale* in funzione del fatto che sono collegati con delle *risposte pratiche*. In questo senso i giudizi morali di responsabilità, sostiene Wallace, non sono delle semplici valutazioni: perché sono *più* di una valutazione, richiedendo essenzialmente la somministrazione di un trattamento negativo o positivo, l'espressione di risentimento o di gratitudine.²⁷⁴ Per Wolf invece i giudizi morali di responsabilità sono una valutazione *particolarmente profonda* – ma pur sempre una valutazione, cioè una questione di attribuzione di certe caratteristiche o proprietà.

Anche Scanlon, in « The Significance of Choice, » si è occupato di definire la forza speciale dei giudizi di responsabilità. Egli si smarca dal tentativo di Wallace: quest'ultimo pare troppo concentrato sulle *cose che si fanno* giudicando la responsabilità delle persone. Però la forza speciale di questi giudizi, secondo Scanlon, non va spiegata invocando una *profondità* non meglio precisata della valutazione morale; si tratta invece di evidenziare la specificità del *contenuto* di questa valutazione.

Un giudizio di biasimo morale stabilisce che il *modo in cui una persona ha deciso cosa fare* non è in accordo con *standards* che essa accetta o dovrebbe accettare, nella misura in cui essa deve o dovrebbe essere interessata a giustificare il proprio comportamento di fronte agli altri, su delle basi che questi ultimi non possono ragionevolmente rifiutare. Questa è una descrizione, aggiunge Scanlon, ma non si tratta di una mera descrizione, visto che le persone, di solito, *si preoccupano molto* della possibilità di giustificare le proprie azioni di fronte agli altri.²⁷⁵

Nella misura in cui le decisioni e le intenzioni di una persona sono sue, è appropriata una richiesta di *giustificazione*: « Perché tu pensi di potermi trattare in questo modo? » Si confronti con un'altro tipo di valutazione, ad esempio quella relative all'intelligenza di una persona. Per quanto questioni del genere possano richiedere una certa profondità di analisi, in tali casi non sorge mai una richiesta di giustificazione del genere: « Perché tu sei così intelligente? »²⁷⁶

²⁷⁴ Wallace, Ray J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, p. 54.

²⁷⁵ Scanlon, T.M., « The Significance of Choice, » p. 170.

²⁷⁶ Scanlon, T.M., « The Significance of Choice, » p. 171.

Così Scanlon riassume la sua interpretazione della forza speciale propria ai giudizi di responsabilità: « Moral criticism and moral argument, on the contractualist view, consist in the exchange of such requests and justifications. Adverse moral judgement therefore differs from mere unwelcome description because it calls for particular kinds of response, such as justification, explanation, or admission of fault. »²⁷⁷ Il giudizio di biasimo, dunque, ha una forza speciale per colui che condivide la prospettiva della morale: vale a dire, per una persona a cui sta a cuore la possibilità di giustificare la propria condotta di fronte agli altri.

2. Concetti fondamentali del contrattualismo di Scanlon.

Prima di sviluppare ulteriormente l'analisi dei giudizi di responsabilità, abbiamo bisogno di familiarizzarci con l'impostazione generale della teoria di Scanlon, ed anche con alcuni suoi concetti fondamentali. Occorre dunque chiarire la questione dell'*oggettività della morale*, a cui si è già fatto cenno nella sezione precedente, notando come la teoria di Scanlon abbia delle ambizioni fondative limitate. Durante questa esposizione delineremo dunque le nozioni di *atteggiamento sensibile al giudizio* e di *ragionevolezza*.

In *What we owe to each other* Scanlon precisa il suo approccio, per il quale risolvere i giudizi morali non significa risolvere dei quesiti mediante l'*osservazione*. I giudizi morali stabiliscono delle proprietà di *azioni* o *state di cose* assegnando a queste ultime un *valore nominale (face value)* – il loro oggetto, il giusto e l'ingiusto (*right and wrong*) è un oggetto *apparente*.

Per Scanlon i giudizi sul giusto e sull'ingiusto servono primaditutto a stabilire *le ragioni che abbiamo per agire*. In « Contractualism and Utilitarianism » (1982) Scanlon individuava la base motivazionale dei principi morali nel *desiderio*, perché riteneva che questo concetto fosse meno problematico rispetto a quello di ragione per agire. In *What we owe to each other* (1998) egli si corregge: la nozione di desiderio, per svolgere un ruolo autenticamente esplicativo, deve essere compresa mediante l'idea di avere una ragione per agire, e non l'inverso – infatti, come vedremo in seguito, non è quasi mai il caso che una persona ha una ragione per agire poiché ha un desiderio da soddisfare.

Scanlon sostiene che la sua concezione della morale non si appoggia su di una particolare teoria sulle ragioni; andrà bene qualsiasi teoria che rispetti i contorni della nostra nozione

²⁷⁷ Scanlon, T.M., « The Significance of Choice, » p. 171.

ordinaria o quotidiana. Una ragione per qualcosa, in questo senso, è una considerazione che conta in favore di questo qualcosa.²⁷⁸

Scanlon scrive: « When I ask myself what reason the fact that an action would be wrong provides me with not to do it, my answer is that *such an action would be one that I could not justify to others on grounds I could expect them to accept.* »²⁷⁹ L'azione moralmente permessa, in questo caso, è portatrice di un *valore nominale* perché passa un *test* ideale di approvazione, da parte di tutte le persone coinvolte in essa; si tratta di un'approvazione *ideale*, perché, come si è detto, bisogna supporre che gli altri tengano in considerazione il vostro punto di vista così come voi tenete in considerazione il loro. Scanlon continua: « This leads me to describe the subject matter of judgements of right and wrong by saying that they are judgements about what would be permitted by principles that could not reasonably be rejected, by people who were moved to find principles for the general regulation of behaviour that others, similarly motivated, could not reasonably reject. »²⁸⁰

È plausibile, secondo Scanlon, ritenere che i nostri giudizi morali *intuitivi* corrispondano alla definizione dell'oggetto della morale appena fornita: ma le nostre intuizioni morali possono anche essere sbagliate o fuorvianti; si noti che la definizione fornita lascia spazio anche per questo tipo di errori – quando ci sbagliamo nel ritenere che un principio non possa essere ragionevolmente rifiutato da qualcuno. Se i giudizi morali sono intesi come giudizi sulle ragioni per agire e sulla giustificazione delle azioni, allora la loro correttezza può essere stabilita sulla base di ragionamenti ordinari e familiari, che non presentano nessuna oscurità metafisica.

Scanlon così scrive: « If we could characterize the method of reasoning through which we arrive at judgements of right and wrong, and could explain why there is good reason to give judgements arrived at in this way the kind of importance that moral judgements are normally thought to have, then we would, I believe, have given a sufficient answer to the question of the subject matter of right and wrong as well. No interesting question would remain about the ontology of morals – for example, about the metaphysical status of moral facts. »²⁸¹

Alcuni potrebbero ribattere a Scanlon nel modo seguente: si può accordare che un'azione è sbagliata se e solo se non può essere giustificata di fronte agli altri su delle basi che essi non possono ragionevolmente rifiutare; ma d'altra parte, continua l'obbiettore, ciò che una

²⁷⁸ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 17.

²⁷⁹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 4.

²⁸⁰ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 4.

²⁸¹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 2.

persona può ragionevolmente rifiutare e ciò che non può ragionevolmente rifiutare è determinato da certi fatti sul « right and wrong » che sono più profondi, indipendenti da ogni *test* di ragionevole rifiuto (*reasonable rejection*.) Così, ad esempio, si potrebbe dire: un principio che ammette l'omicidio gratuito è ragionevolmente rifiutabile in virtù del fatto che l'omicidio gratuito è moralmente sbagliato. Per Scanlon vale invece l'inverso: l'omicidio gratuito è un'azione moralmente sbagliata perché un principio che lo ammette può essere ragionevolmente rifiutato.

Scanlon motiva il suo punto di vista insistendo sul fatto che esso fa a meno dell'ontologia della morale; ci si può chiedere se la sua teoria, insistendo d'altra parte sulle *ragioni per agire*, non sollevi delle questioni ontologiche su queste ragioni, magari altrettanto problematiche di quelle tradizionalmente incentrate sul valore.

Su questo punto l'analisi di Scanlon comincia con la definizione di un concetto, quello di « atteggiamento sensibile al giudizio, » (*judgement-sensitive attitude*) che delimita l'insieme delle cose di cui si può chiedere sensatamente una ragione, cioè una spiegazione o una giustificazione. Le ragioni, dunque, si offrono per quegli atteggiamenti propri ad agenti razionali, che includono le credenze, le intenzioni, l'ammirazione, il disprezzo, il risentimento, etc. D'altra parte, non si può richiedere la ragione di mere sensazioni o appetiti, come la fame o la sete: queste ultime possono fornirci delle ragioni per agire (o influenzare le ragioni che abbiamo), ma esse sorgono indipendentemente da ogni giudizio sulle ragioni. Si noti che Scanlon utilizza il termine « atteggiamento » in una maniera ambigua, che sembra stare a cavallo tra l'uso ordinario e l'uso tecnico-filosofico: tale prospettiva sembra uno sviluppo – o un'estensione - della teoria di Strawson sugli atteggiamenti reattivi; tuttavia su questo punto egli non richiama l'autore di *Freedom and Resentment*. Per Strawson gli atteggiamenti (reattivi) definiscono *innanzitutto* il *trattamento* da adottare nei confronti della persona responsabile: per Scanlon la nozione di atteggiamento serve a delimitare *l'ambito delle cose di cui una persona può essere considerata responsabile* – si tratta infatti delle cose di cui si possono chiedere le ragioni.

Detto questo, occorre distinguere la giustificazione dalla spiegazione: prendiamo ad esempio un atteggiamento quale la *credenza*. La domanda di *giustificazione* consiste nel richiedere delle ragioni *normative*: vale a dire, quali ragioni ci sono nel credere in una certa verità – o presunta tale; la *spiegazione* invece mira alle ragioni *operative*: essa viene fornita chiarendo in che modo una certa persona è arrivata a credere nella tal cosa, indagando dunque dei fatti biografici. Se mi voglio informare sulle ragioni operative di una persona, nota Scanlon, voglio

sapere quali ragioni normative essa ha considerato come valide: per questo il senso normativo merita di essere considerato *primario*.

Il fatto di intrattenere un atteggiamento sensibile al giudizio è costituito da una vasta e complicata gamma di disposizioni a pensare ed a comportarsi in differenti modi. Una persona che crede in P ha dei sentimenti di convinzione riguardo a P, è normalmente preparata ad affermare P ed a usarla come premessa in un ragionamento, tendendo a considerare P come una contro-evidenza quando tesi incompatibili a P vengono avanzate, etc. Una persona che intende fare P non solo si sentirà favorevolmente disposta verso P, ma cercherà anche dei mezzi e l'opportunità per fare P, e considererà questa intenzione come un'obiezione ad altri corsi di azione incompatibili.²⁸²

Un'atteggiamento è sensibile al giudizio se comprende un simile complesso di disposizioni, e se questo complesso è sensibile ad un certo tipo di *attività riflessiva* del soggetto. Il complesso in questione tipicamente presenta anche disposizioni non riflessive, come la disposizione a pensare in un certo modo o a provare certe emozioni o sensazioni. D'altra parte, gli atteggiamenti sensibili al giudizio non devono per forza nascere da una scelta riflessiva: possono presentarsi spontaneamente; ma l'essenziale è che siano sensibili ad una *revisione* riflessiva.

Si possono fornire delle ragioni normative per delle azioni proprio in quanto il comportamento umano *include* degli atteggiamenti sensibili al giudizio come le intenzioni. È la connessione con degli atteggiamenti sensibili al giudizio che rende le azioni quello che sono, e non dei semplici eventi. L'analisi del concetto di ragione, in Scanlon, non segna dunque una distanza o uno iato tra ambito pratico ed ambito teoretico: il comportamento e la credenza sono entrambi spiegabili e giustificabili mediante le ragioni.

Scanlon inoltre considera una concezione filosofica molto diffusa del *desiderio*, per la quale esso costituirebbe la sorgente fondamentale di motivazione per le persone: si è notato che in « Contractualism and Utilitarianism » Scanlon rinveniva la motivazione morale nel desiderio di giustificare le proprie azioni di fronte agli altri. In *What we owe to each other* questo punto di vista è abbandonato; si tratta ora di vedere perché.

In filosofia, nota Scanlon, i desideri sono comunemente intesi come stati psicologici che ricoprono due ruoli: 1) sono *motivazionalmente efficaci*: i desideri sono ciò che ci spinge ad agire; 2) sono *normativamente significativi*: quando una persona ha una ragione per agire, ciò è vero perché il compiere l'azione soddisferà un desiderio che la persona intrattiene. Questa

²⁸² Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 21.

concezione è falsa, anche se, deplora Scanlon, essa sembra universalmente accettata. La critica di questa concezione si poggia sulla distinzione di due sensi in cui si può impiegare il termine desiderio, uno largo ed uno stretto.

In senso largo il desiderio viene a designare *ogni stato psicologico che è legato all'adozione di un atteggiamento da parte di una persona*. Desideri in questo senso sono dunque anche il senso del dovere, l'orgoglio, la lealtà. Accettando questa definizione risulta ovvio che il desiderio sia motivazionalmente efficace, perché viene identificato semplicemente con ciò che ci spinge ad agire. D'altra parte però, questa definizione *larga* include anche dei desideri che non sembrano essere la sorgente della motivazione, poiché piuttosto sembrano costituire la *conseguenza* del « considerare qualcosa come una ragione per agire. »

Questi desideri, ricorda Scanlon, sono quello che Thomas Nagel chiama *motivated desires*: il mio desiderio di aiutare Caio, ad esempio, può essere motivato dal senso del dovere. Nagel distingue da questi gli *unmotivated desires*, come la sete o la fame: si tratta di stati psicologici il cui accadere è esso stesso sorgente di motivazione.²⁸³ I desideri possono dunque venire definiti *in senso stretto* come questi *unmotivated desires*.²⁸⁴

Scanlon analizza gli *unmotivated desires*: in quanto tale la sete, ad esempio, implica tre elementi: 1) una *sensazione presente* (secchezza della bocca e della gola); 2) la *credenza* che una certa azione avrà come conseguenza uno stato piacevole (il bere avrà come risultato la fine della secchezza); 3) il considerare questo bene futuro – lo stato piacevole – come *una ragione per agire*.

La sensazione presente (1) e la comprensione di una possibilità futura (2) mi danno ragione di credere che l'azione di bere causerà uno stato piacevole. Tuttavia, secondo Scanlon, qui la forza motivazionale deriva dal considerare questo bene futuro come una ragione per agire (3). Secondo la concezione filosofica corrente del desiderio, sostiene Scanlon, oltre a questi tre elementi – si noti che si tratta di tre giudizi, anche se solo il terzo è un giudizio pratico - bisogna anche contare una esperienza (*feeling*) dell'urgenza di bere. Questo, potrebbe dire il teorico del desiderio come sorgente di ogni motivazione, è l'essenza del desiderio. Ma Scanlon nota che se separiamo « l'esperienza dell'urgenza di bere » o qualsiasi altra *pura sensazione* dalla dimensione valutativa (in questo caso: il bene futuro è una ragione sufficiente per agire), ciò che rimane non assomiglia per niente al nostro concetto *ordinario* di desiderio.

²⁸³ Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford (En.) 1970; pp. 29-30.

²⁸⁴ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 37.

Per evidenziare questo punto si possono prendere in considerazione dei desideri non-valutativi, come fa Warren Quinn, portando l'esempio di un tizio che prova il desiderio di accendere tutte le radio che vede; e questo desiderio non si spiega col fatto che egli vuole, ad esempio, far cessare il silenzio o sentire sempre le notizie.²⁸⁵ Questo desiderio appare bizzarro e insensato, perché in esso manca la valutazione di uno stato futuro come desiderabile: anche se possiamo esperire simili *impulsi (urges)*, queste esperienze non sono ciò che comunemente viene chiamato « desiderio. »²⁸⁶

Scanlon non sta affermando che non esistono ciò che Nagel chiama *unmotivated desires*: cioè che ogni desiderio è la conseguenza di una valutazione precedente. Piuttosto Scanlon afferma che *ciò che è normalmente chiamato desiderio implica la tendenza a vedere qualcosa come una ragione per agire*. D'altra parte non è vero che ogni valutazione di uno stato di cose futuro come auspicabile o « da realizzare » implica un desiderio: si pensi a quando si ha il compito di annunciare una brutta notizia ad un amico, o si deve prendere una medicina disgustosa.

In conclusione, la definizione di desiderio che secondo Scanlon deve essere adottata in ambito filosofico è quella che rispecchia meglio la nostra intuizione ordinaria del concetto. Il desiderio va quindi inteso in un « directed-attention sense, » che Scanlon definisce in questo modo: « A person has a desire in the directed-attention sense that P if the thought of P keeps occurring to him or her in a favorable light, that is to say, if the person's attention is directed insistently toward considerations that present themselves as counting in favor of P. »²⁸⁷

Questo approccio rende conto del fatto ben noto per cui i desideri sono elementi non-riflessivi nel nostro ragionamento pratico: possono assalirci e confliggere con il nostro giudizio pratico migliore. Proprio uno sguardo al fenomeno della debolezza della volontà può permettere di evidenziare un punto importante sul desiderio nel senso « directed-attention. » Una persona razionale deve adattare le sue attitudini ai suoi giudizi: deve pensare a certe cose come ragioni per agire, deve vedere certe cose come ragioni, conformemente a quanto ha stabilito il suo miglior giudizio. Ma ciò non sempre si può ottenere, anzi spesso le persone non controllano cosa vedere come ragione per agire e cosa no.

Non si tratta solo di *irrazionalità pratica* – cioè una mancanza di controllo su quali desideri guideranno le nostre azioni: si consideri infatti una persona che ha stabilito di non dover

²⁸⁵ Quinn, Warren, « Putting Rationality in Its Place, » pp. 26-50; in: Frey, R.G., Morris, C.W., *Value, Welfare and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge (En.) 1993.

²⁸⁶ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 38.

²⁸⁷ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 39.

considerare l'approvazione di un certo gruppo sociale come una ragione per agire; eppure, mentre delibera, si scopre a pensare a cosa direbbero le persone di quel gruppo se sapessero di certe sue intenzioni. Vi sono azioni irrazionali e pensieri irrazionali, come quest'ultimo.

Il punto importante per Scanlon è il seguente: anche se i desideri nel *directed-attention sense* confliggono con il migliore giudizio pratico di una persona, essi sono stati psicologici caratterizzati da forza motivazionale perché consistono nella tendenza *a considerare certe cose come ragioni per agire*. Le azioni ed i pensieri irrazionali sono casi in cui la facoltà del ragionamento pratico funziona male, non casi in cui il ragionamento pratico è soppraffatto da un'istanza aliena: un'azione *akratica* viene comunque compiuta per una ragione.

La conclusione di Scanlon è dunque la seguente: *non dobbiamo considerare il desiderio come una sorgente di motivazione indipendente dal vedere qualcosa come una ragione*: piuttosto, il desiderio è uno dei modi in cui ci si può presentare una ragione per agire. È banalmente vero che quando una persona è mossa a fare qualcosa essa esperisce una specie di urgenza di fare questo qualcosa: ma l'idea di questa esperienza non coincide con la nozione ordinaria di desiderio. Il desiderio nel senso *directed-attention* combacia meglio con i contorni di questa nozione ordinaria: ma non identifica una sorgente fondamentale di motivazione. Innanzitutto, non è vero che ogni volta in cui una persona è mossa ad agire prova un desiderio in questo senso *directed-attention*: si pensi, come si è già ricordato, a colui che deve dare una brutta notizia ad un amico.

D'altra parte, quando una persona prova il desiderio nel senso *directed-attention*, ed agisce soddisfacendolo, essa non è motivata da una specifica componente desiderativa, bensì dal fatto che certe cose le appaiono come ragioni per agire. Scanlon scrive: « Desire in the directed-attention sense characterizes an important form of variability in the motivational efficacy of reasons, but it does this by describing *one way in which the thought of something as a reason can present itself* rather than by identifying a motivating factor that is independent of such a thought. »²⁸⁸

Possiamo ora valutare i problemi di fondazione ontologica che una teoria morale come quella di Scanlon (basata sulle *ragioni per*) deve affrontare. A partire dal saggio di Bernard Williams « Internal and External Reasons » è diventato ricorrente distinguere tra due interpretazioni dell'enunciato « L'individuo S ha una ragione per fare A. » Secondo un'interpretazione *internalista*, ciò significa che S intrattiene qualche motivazione (intesa come stato mentale)

²⁸⁸ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 41.

che sarebbe avanzata o favorita dal suo fare A; secondo l'interpretazione *esternalista* un enunciato del genere invece è vero o falso indipendentemente dagli stati mentali di S.²⁸⁹

Come si è visto dalla precedente esposizione, Scanlon smonta la plausibilità di un'interpretazione internalista: il desiderio infatti è il candidato per eccellenza che dovrebbe ricoprire il ruolo dello stato mentale in questione. D'altra parte, Scanlon non si impegna ad affermare la correttezza di una certa interpretazione *esternalista* delle ragioni per agire, per la quale a queste ultime corrisponderebbero dei particolari fatti o oggetti del mondo. La fondatezza dei giudizi sulle « ragioni per agire » è garantita dal fatto che possiamo stabilire quali ragioni abbiamo seguendo un certo modo di argomentare e di pensare; questo metodo di scoperta delle ragioni presuppone il riferimento allo scopo che una persona assume, ed è qui che le spiegazioni hanno il loro termine. Non si può richiedere dunque ad una teoria morale di andare più in là di così: la richiesta di un fondamento ontologico alle *ragioni per* sembra motivata da una sorta di *dubbio scettico*: esistono solo ragioni operative, e non ragioni normative.

Quando però questo scettico sulle ragioni cerca di dare struttura alla sua posizione egli travia il significato del termine « desiderio: » questo può stare ad indicare che egli forse commette un errore simile a quello implicato nello scetticismo sull'esistenza del mondo esterno – si ricordi la trattazione di Strawson in *Skepticism and Naturalism*, e la strana « credenza » che lo scettico mira a destabilizzare: « I corpi fisici esistono. » Infatti, nota Scanlon, se vi è un problema riguardante le ragioni per agire (intese in senso esternalista), questo problema riguarda anche le ragioni per credere. Simili questioni non rientrano nell'ambito che la teoria morale è tenuta ad affrontare.²⁹⁰

Una volta considerato per sommi capi il problema delle *ragioni per* e della loro connessione con il desiderio, resta ora da definire il concetto di *ragionevolezza*. Essa si può cogliere in relazione all'idea *distinta* di irrazionalità. Quest'ultima, nel senso più chiaro del termine, appare quando una persona non riesce ad accordare i suoi atteggiamenti ed i suoi giudizi: ad es., quando un individuo continua a credere in qualcosa nonostante si accorga che vi sono delle ragioni che smentiscono questa credenza. Qui vi è un conflitto diretto tra i giudizi che una persona effettua ed i giudizi che sarebbero richiesti dagli atteggiamenti che di fatto essa intrattiene.

²⁸⁹ Williams, Bernard, « Internal and External Reasons, » pp. 101-113; in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*; Cambridge University Press, Cambridge (En.) 1981; vedi p. 101.

²⁹⁰ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, pp. 55-56.

Per Scanlon vi è la tendenza a non cogliere la differenza tra due tipi di requisiti propri al pensiero razionale: un conto è porre dei requisiti su ciò che *il pensiero* di qualcuno dovrebbe essere, un'altro conto è porre un ideale di razionalità relativo a ciò che una persona *deve fare*, alle ragioni che una persona deve considerare per agire. Nel secondo caso abbiamo a che vedere, in realtà, non con dei requisiti della razionalità, ma con delle concezioni *sostanziali* sulle ragioni che le persone hanno per agire. Un punto dove questa confusione è più facile è il benessere personale, ed in special modo la preoccupazione per il proprio benessere futuro. Se una persona non si preoccupa del suo benessere futuro è molto tentante l'idea di accusarla di irrazionalità.²⁹¹

Ma un conto sono i casi in cui una persona riconosce di avere certe ragioni di preoccuparsi per il suo futuro benessere e non adegua i suoi atteggiamenti ad esse (irrazionalità), ed un'altra faccenda è rappresentata da coloro i quali, innanzitutto, non riconoscono di avere certe ragioni per agire (in vista del loro benessere), nonostante per gli altri questo sia inconcepibile: ma ciò non toglie che queste persone *non sono* irrazionali.

Da una parte dunque Scanlon individua degli *standards minimi* di razionalità del pensiero; dall'altra gli *standards* forniti da tesi sostanziali su ciò che una persona idealmente razionale dovrebbe credere o fare. In mezzo a questi due estremi sta l'idea di ragionevolezza o di irragionevolezza: due categorie che sono centrali nel metodo di ragionamento morale.

Scanlon si rifà ancora all'impiego ordinario dei termini *ragionevole* e *irragionevole*: quando si accusa qualcuno di non essere ragionevole si parte dal presupposto che egli condivide con noi un certo corpo di informazioni e di interessi, e che fallisca nel tenerne conto con le sue azioni. Generalmente, nota Scanlon, quando si rimprovera a qualcuno di essere irragionevole, gli si rimprovera di non tenere in sufficiente considerazione gli interessi delle altre persone. In questi casi un certo scopo generale è presupposto, e si tratta di affermare che, dato il tale scopo generale, la situazione presenta certe ragioni per agire.

Scanlon scrive: « When we say, in the course of an attempt to reach some collective decision, that a person is being unreasonable, what we often mean is that he or she is refusing to take other people's interests into account. What we are claiming is that there is reason to take these interests into account given the supposed aim of reaching agreement or finding a course of action that everyone will be happy with. It is in this sense that I am using the term when I say that an action is wrong if it would be excluded by any principles that no one could reasonably

²⁹¹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 30.

reject given the aim of finding principles that others, similarly motivated, could also accept.»²⁹²

3. Patologie psichiche ed esenzioni dalla responsabilità.

Proprio facendo riferimento ad alcuni punti della teoria di Scanlon è possibile dedicare qualche cenno alle *esenzioni* dalla responsabilità che sono dovute a certe *patologie psichiche*. Abbiamo già incontrato questo argomento in Strawson: le persone esentate, a causa di disordini mentali, non sono adatte a partecipare alle normali relazioni interpersonali, e dunque nei loro confronti l'unica via percorribile consiste nell'adozione di un atteggiamento oggettivo.

Il punto di vista strawsoniano sembra però presentare qualche problema riguardo un particolare tipo di patologia, la *psicopatìa*. Jeffrie Murphy, nel suo noto saggio « Moral Death: An Essay on Psychopathy, » ne fornisce la seguente caratterizzazione: « [...] the psychopath is to be identified as an individual who lacks what in the eighteenth century was generally called *moral feeling* or a *moral sense*, what Kant also called *respect for duty*, and what we all ordinarily call a *conscience*. [...] Though psychopaths know, in some sense, what it means to wrong people, to act immorally, this kind of judgement has for them no motivational component at all. They do not *care* about others or their duties to them, have no *concern* for others' rights and feelings, do not *accept responsibility*, and do not know what it is like to defer one's own gratifications out of *respect* for the dignity of another human being. Quite significantly, they feel no *guilt*, *regret*, *shame*, or *remorse* (though they may superficially fake these feelings) when they have engaged in harmful conduct. They are paradigms of individuals whom Kant would call "morally dead." »²⁹³

Gli psicopatici pongono dunque uno specifico problema, se si vuole considerare questa patologia come un'esenzione dalla responsabilità: altre malattie psichiche, infatti, potranno sollevare chi ne soffre dal biasimo semplicemente perché rendono le azioni involontarie. È il caso di varie forme di delirio o di allucinazione, che privano di un'adeguata *conoscenza* della situazione: la persona malata di mente che ferisce i suoi vicini credendo – in maniera delirante

²⁹² Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 33.

²⁹³ Murphy, Jeffrie G., « Moral Death: An Essay on Psychopathy, » pp. 284-298; in: *Ethics*, 82 (4): 1972; vedi pp. 286-287.

- di essere vittima di un'aggressione da parte loro, non ha una cattiva volontà; ai suoi occhi il comportamento rilevante costituiva un ragionevole tentativo di autodifesa.

Invece, come si è visto dalla caratterizzazione di Murphy, lo psicopatico non soffre di alcun tipo di difetto *cognitivo*: inoltre, si suppone, egli non presenta neppure delle incapacità *volizionali*; la sua vita psichica non è tormentata da desideri irresistibili, e dunque il suo comportamento non è compulsivo.

Secondo Fischer e Ravizza gli psicopatici non sono responsabili perché il loro meccanismo deliberativo *non è sensibile alle ragioni morali*: la loro mancanza assoluta di rimorso o di senso di colpa li pone dunque, in un senso, al di fuori della comunità morale (che comprende gli agenti responsabili.) Ciò che manca agli psicopatici è dunque una capacità normativa fondamentale, perciò essi sono delle creature perfettamente a-morali: la loro incapacità normativa, da parte di Fischer e Ravizza, viene appunto intesa non come una carenza cognitiva, ma piuttosto motivazionale – essa riguarda non la *ricettività* alle ragioni morali, ma piuttosto la *reattività* nei confronti di queste ultime. Essa corrisponde alla mancanza assoluta di *empatia*, vale a dire all'impossibilità di immedesimarsi nel dolore e nella sofferenza altrui. L'analisi di Fischer e Ravizza sembra costituire uno sviluppo coerente dell'impostazione strawsoniana: Strawson, d'altra parte, non si riferisce esplicitamente alla psicopatia; però sembra possibile integrare la sua teoria sostenendo che lo psicopatico viene esentato perché non è capace di partecipare alla relazione che intercorre tra i membri della comunità morale.

Tuttavia, come ha notato Gary Watson in « Responsibility and the Limits of Evil, » la figura dello psicopatico finisce con l'assumere uno statuto paradossale: se, da una parte, la sua «morte morale» lo differenzia radicalmente da ogni altro soggetto responsabile, dall'altra non si può negare che egli sia, in un senso, *gravemente colpevole*, proprio a causa della sua incapacità a preoccuparsi degli altri ed a identificarsi con la loro sofferenza.²⁹⁴

A mio parere questo paradosso può sciogliersi solo riconoscendo che lo psicopatico, nella caratterizzazione che se ne è fornita, in realtà è *un agente responsabile*. Si è già ricordato come Strawson, in *Freedom and Resentment*, non delinea con precisione la natura di una *relazione morale* tra le persone: inoltre, egli non definisce con precisione la psicopatia, limitandosi a delimitare il campo delle patologie psichiche de-responsabilizzanti, mediante il riferimento all'atteggiamento oggettivo che esse richiedono. Inoltre, l'incapacità a partecipare nelle relazioni interpersonali – che richiede l'atteggiamento oggettivo – non è definita da

²⁹⁴ Watson, Gary, « Responsibility and the limits of Evil, » pp. 119-148; in: *Perspectives on Moral Responsibility*, ed. by John Martin Fischer and Mark Ravizza, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.

Strawson come un'incapacità normativa « stretta, » focalizzata sull'impossibilità di applicare le ragioni prettamente morali.

Il considerare la morte morale dello psicopatico come un criterio di esenzione costituisce un punto di vista attraente, se si considerano i giudizi di responsabilità sullo sfondo delle relazioni interpersonali. Tuttavia, su questo punto, mi sembra che occorra rifarsi alla delimitazione della comunità morale effettuata da Scanlon: questa comunità degli agenti responsabili riunisce *tutti coloro che comprendono cosa significa giustificare il proprio comportamento di fronte agli altri* – e dunque tutti coloro che sono accessibili ad una richiesta di giustificazione da parte degli altri. Secondo questa definizione, lo psicopatico *rientra* nella comunità morale. D'altra parte, ne sono esclusi i malati psichici che presentano dei gravi difetti cognitivi e volizionali, i quali lo determinano come *inadatto partecipante alle relazioni interpersonali ordinarie*, nel senso largo e generale che probabilmente aveva in mente Strawson.

Come mai dunque la psicopatia viene considerata, da molteplici autori, come una categoria d'esenzione? In generale, a mio parere, parte del problema deriva dal fatto che non viene abbastanza presa in considerazione la differenza tra l'ambito *morale* e l'ambito *legale* dei giudizi sulla responsabilità delle persone. Le patologie psichiche, ed in particolare la psicopatia, implicano un problema riguardo la responsabilità perché, tipicamente, danno luogo a dei comportamenti criminali – i quali sono innanzitutto presi in esame dai *tribunali*.

Bisogna soprattutto porre attenzione al fatto per cui le condizioni di giustificazione della punizione legale sono differenti dalle condizioni di giustificazione del biasimo morale (attivo.) Questa differenza si può comprendere, come ha evidenziato Feinberg, considerando non solo la natura specifica del trattamento in questione, ma anche i fini *istituzionali* del giudizio legale. In generale, la punizione legale si pone come obiettivo fondamentale la protezione della comunità dal crimine; questa protezione si può realizzare sia istituendo la pena come deterrente, sia concependo le misure « punitive » in vista di una ri-abilitazione del condannato. Ebbene, per quest'ultima ragione, in ambito legale la *cura* può sostituirsi alla *pena* propriamente detta, come trattamento appropriato da destinarsi al criminale, nel caso di certe malattie psichiche. Tuttavia la questione presenta molti aspetti problematici: secondo la definizione che si è adottata, lo psicopatico è capace di calcolare i rischi ed i benefici delle varie alternative d'azione: dunque potrà essere dissuaso mediante la minaccia della pena.

Nella letteratura filosofica sulla responsabilità morale è comunque diffuso il ricorso a casi di comportamento criminale che sembrano implicare (anche se non necessariamente) la presenza

di tratti psicopatici (a-moralità), ma che si prestano ad essere interpretati in maniera diversa; si tratta dei casi di *privazione affettiva*.

Martha Klein pone simili vicende al centro della sua trattazione, descrivendoli nella maniera seguente: « It is held that many offenders who lack concern for others and whose behaviour can be described as selfish and uncaring have become as they are because they have been deprived of affection and care in childhood. And information like this about the childhoods and upbringings of young delinquents is increasingly taken into account by magistrates, police, social workers, before recommendations and orders are made in respect of them. Often offenders who have been deprived of affection are thought to be not so much candidates for punishment, but for an environment which will help to make up for what they have lacked – an environment which will provide them with affection and an interest in their well-being.»²⁹⁵

I casi di questo tipo presentano due caratteristiche rilevanti: 1) relativamente alla *condizione attuale* della persona, si può notare che quest'ultima manca completamente di senso morale, di ogni motivazione nell'interessarsi al benessere altrui – di qui la vicinanza con i casi di psicopatia; 2) relativamente alla *storia causale* del comportamento, si può notare che esso ha origine in fattori che l'agente non ha scelto – le circostanze formative particolarmente difficili.

Martha Klein riassume questi due aspetti scrivendo: « [...] the young person's offending (or offensive) behaviour can be explained by his history of emotional deprivation; because he has had no experience of being cared about, he has become someone who does not care about others. Through no fault of his own, he has become the sort of emotionally impoverished individual who is likely to behave with scant regard for others. »²⁹⁶

Derk Pereboom e Martha Klein prendono in esame la *privazione affettiva* per valutare la possibilità di una *generalizzazione* delle esenzioni: il soggetto in esame non ha esercitato alcun controllo sulle origini del proprio comportamento; se questa è la *rationale* dell'esenzione che lo riguarda, allora la verità del determinismo – privando le nostre scelte di un'autentico valore originativo – la rende applicabile a tutti gli agenti.²⁹⁷

Tuttavia, mi sembra che la non-responsabilità di questi soggetti, che hanno subito delle gravi privazioni d'affetto durante l'infanzia, possa spiegarsi in base a considerazioni differenti rispetto a quelle che vertono sull'*origine causale* del comportamento; ed inoltre mi sembra

²⁹⁵ Klein, Martha, *Blameworthiness and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1990; vedi p. 69.

²⁹⁶ Klein, Martha, *Blameworthiness and Deprivation*, pp. 69-70.

²⁹⁷ Pereboom, Derk, *Living without Free Will*, p. 96.

che l'esenzione in questione sia primaditutto una faccenda che riguarda i tribunali – anche se, come vedremo tra poco, è suscettibile di avere delle ripercussioni anche in ambito morale.

La stessa Martha Klein avanza una spiegazione alternativa per queste esenzioni: si tratta di ciò che essa chiama « payment-in-advance condition. » Si tratta di pensare al colpevole come ad una persona che « deve pagare » per le sue malefatte: ebbene, l'individuo anti-sociale che è diventato tale a causa di maltrattamenti e traumi che ha subito durante l'infanzia *ha già pagato* – e dunque non necessita di venire punito ulteriormente.²⁹⁸

A mio parere, per valutare la relazione tra responsabilità e patologia psichica occorre rifarsi, innanzitutto, ad un importante obbiettivo che si prefigge la *punizione legale*; sia Hart che Feinberg infatti concordano nel ritenere che la punizione debba colpire coloro che hanno tratto una qualche *soddisfazione* dal loro comportamento criminale.²⁹⁹

In certi casi, in cui il comportamento criminale si spiega in base ad una patologia psichica questa *soddisfazione* è assente. Per esporre il suo punto di vista Feinberg ricorre a due esempi: il primo è quello di un giovane ragazzo affetto da cleptomania, il quale paga « un grande prezzo in ansia » per rubare una serie di oggetti privi di valore ed inutili; il secondo riguarda un uomo adulto, benestante e rispettabile, che però soffre di una sindrome *feticista*. Egli è spinto dai suoi malsani desideri a rubare un solo tipo di articoli: i reggiseni.

Solo per impossessarsi di questa « preda, » egli si introduce negli appartamenti altrui, ruba nei negozi ed aggredisce delle donne per la strada: d'altra parte, potrebbe benissimo permettersi di comprarli – ed in effetti a volte quest'uomo li acquista regolarmente, quando gli è impossibile di appropriarsene altrimenti. Feinberg aggiunge: se chiedete a questo individuo le ragioni della sua condotta, egli confesserà di rimanere perplesso quanto voi.³⁰⁰

In questi esempi la *mancaza di soddisfazione* del criminale proviene dal fatto che i suoi desideri e le sue motivazioni patologiche gli sono estranee, *egli stesso non le comprende*: a differenza di un normale criminale, egli non agisce per avidità, desiderio di guadagno, per avanzare una causa in cui crede, oppure per gelosia, invidia, desiderio di vendetta, etc. Anche se Feinberg non lo specifica, in questa *incomprensibilità* della condotta irregolare può risiedere la *rationale* delle esenzioni dalla responsabilità *morale*, oltre che di quella legale.

Feinberg scrive: « [...] the sick criminal's motives appear quite unintelligible to us. We sometimes express our puzzlement by saying that his crimes have no apparent motive at all.

²⁹⁸ Klein, Martha, *Blameworthiness and Deprivation*, pp. 83-84.

²⁹⁹ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » pp. 28-53; in: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford (En.) 2008; vedi pp. 47-48.

³⁰⁰ Feinberg, Joel, « What Is So Special about Mental Illness, » pp. 281-282.

We cannot see any better than the criminal himself “what he gets out of it,” and it overburdens our imaginative faculties to put ourselves in his shoes. We understand the avaricious, irascible, or jealous man’s motives all too well, and we resent him for them. But where crimes resist explanation in terms of ordinary motives, we hardly know what to resent.»³⁰¹

Feinberg aggiunge che la massima « Tutto comprendere è tutto perdonare » viene qui applicata, in un senso, alla rovescia: un *minimo* di comprensione (della psicologia di chi agisce) è necessario perché vi sia un giudizio sulla sua colpevolezza. Questo ragionamento di Feinberg, secondo me, si applica anche in ambito morale: si possono ricordare, a proposito, gli esempi che Fischer e Ravizza costruivano per illustrare il concetto di sensibilità alle ragioni; il loro criterio per la responsabilità escludeva appunto dei *patterns* motivazionali incoerenti e quindi incomprensibili.³⁰²

D’altra parte, si ricorderà che, per quanto riguarda la responsabilità *legale*, il fattore specifico che annulla la responsabilità consiste nella *mancaza di soddisfazione* (ricavata dal crimine): dove il comportamento è irrazionale anche questo genere di soddisfazione è chiaramente esclusa; tuttavia mi sembra opportuno non confondere le due questioni.

Si ricorderà infine che questi soggetti *esentati* si trovano al di fuori dei limiti della comunità morale, secondo la definizione che ne è data da Scanlon: infatti simili persone (che agiscono in maniera *irrazionale*) sono *inaccessibili* ad una richiesta di giustificazione del proprio comportamento – loro stessi, negli esempi di Feinberg, non ne hanno alcuna a disposizione. È possibile notare infine come Feinberg utilizzi la distinzione tra *irrazionalità* ed *irragionevolezza* per dirimere il problema delle patologie psichiche de-responsabilizzanti – la stessa distinzione che abbiamo trovato anche in Scanlon, il quale la esponeva a titolo di introduzione alla sua teoria; così Feinberg: « We get closer to the heart of the matter, I think, if we say that the mentally ill criminal’s motives are unintelligible because they are irrational – not just unreasonable, but *irrational*. All voluntary wrongdoing, of course, is unreasonable. It is always unreasonable conduct to promote one’s own good at another’s expense, to be cruel, deceitful or unfair. But in a proper sense of “rational,” made familiar by economists and lawyers, wrongdoing, though unreasonable, can be perfectly rational. »³⁰³

³⁰¹ Feinberg, Joel, « What Is So Special about Mental Illness, » p. 284.

³⁰² Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control*, p. 63. Vedi inoltre le pp. 37-38 del presente lavoro.

³⁰³ Feinberg, Joel, « What Is So Special about Mental Illness, » p. 285.

4. L'etica del biasimo.

La teoria di Scanlon sui giudizi di responsabilità affronta un'evoluzione in varie tappe: trattata estesamente una prima volta in « The Significance of Choice, » ad essa viene dedicato un capitolo dell'opera maggiore *What we owe to each other*; per finire, Scanlon arricchisce e rivede in parte la sua concezione nel libro *Moral Dimensions*. In questa sede non mi propongo di ricostruire la complessità di una simile evoluzione. *Moral Dimensions* contiene la sistemazione definitiva delle idee di Scanlon, e quindi mi rifarò principalmente a quest'opera; tuttavia ricorrerò anche alle precedenti per far luce su alcuni concetti fondamentali.

In *Moral Dimensions* Scanlon si concentra sul *biasimo*, e nota: se quest'ultimo richiede la libertà o il controllo degli agenti (su ciò per cui essi vengono biasimati), lo si potrà stabilire solo chiarendo *che cos'è* il biasimo. Le idee fondamentali su cui si dividono gli interpreti sono due: il biasimo è o una valutazione negativa del carattere, oppure una forma attenuata di sanzione o punizione. Scanlon cita anche l'idea del *moral record*, e la scarta perché, come l'idea di una valutazione negativa del carattere, non considera gli scopi pratici del biasimo. L'idea di una valutazione del carattere, o di un *moral record*, sostiene Scanlon, sembra restituire l'immagine di un'assegnazione *senza scopo* di « voti » morali.

Il biasimo, per Scanlon, è una risposta all'infrazione di principi che nessuno dei membri della comunità morale potrebbe ragionevolmente rifiutare: si tratta di principi che stabiliscono, come si è ricordato, che bisogna trattare le persone come propri pari. Di conseguenza, il biasimo, come in Strawson, si situa nel contesto della relazione tra chi commette un'offesa (*injury*), la vittima, e gli altri membri della comunità morale. Dalla prospettiva di Scanlon gli scopi pratici del biasimo sembrano dunque evidenti; egli infatti si chiede, a proposito del *record*: « But what is this record and what we are doing in keeping it? »³⁰⁴

Come sappiamo, l'idea del *record* – per quanto da prendere con le pinze, per le somiglianze fuorvianti che può suggerire con l'ambito istituzionale – può essere integrata ad una concezione (come quella di Feinberg) che considera il biasimo come un *trattamento*, il quale deve essere giustificato normativamente. Quest'ultimo aspetto per Scanlon è fondamentale: d'altra parte, nella sua teoria il termine « trattamento » diviene troppo stretto, per designare le varie forme che può assumere il biasimo; sotto questa categoria infatti Scanlon comprende qualsiasi comportamento che costituisce una *revisione* del rapporto interpersonale che si intrattiene con il colpevole.

³⁰⁴ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 126.

Se conviene rifarsi ancora al *record*, è perché quest'idea ci permette comunque di rappresentare, con una certa indipendenza, il giudizio *epistemico* sulla colpa: ad esso si contrappone il giudizio sulla giustificazione normativa del biasimo attivo. Scanlon, come si è già ricordato, differenzia due dimensioni del discorso morale: la liceità dell'azione (*permissibility*) ed il suo significato (*meaning*.) La *liceità* di un'azione è stabilita impiegando le norme morali (principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare) in modo *deliberativo*; il *significato* dell'azione è stabilita usando le stesse norme in maniera critica, cioè valutando le *ragioni* per le quali un'azione è stata compiuta. Nell'impiego critico si tratta dunque di stabilire se il modo in cui una persona ha deciso cosa fare testimonia, da parte sua, una mancanza di rispetto o di considerazione per le altre persone.

Combinando la terminologia di Scanlon con quella del *moral record*, si potrebbe dire che per fare un giudizio di responsabilità ce ne vogliono in realtà due: si tratta di stabilire, usando le norme morali in maniera *critica*, cosa va scritto sul *record* di una persona; quindi, occorre usare le norme morali in maniera *deliberativa*, per decidere che iniziative pratiche intraprendere nei confronti della persona in questione (che ha certe annotazioni sul suo *record*.)

Scanlon, come si è visto, si ispira largamente a Strawson: tuttavia, per quest'ultimo il biasimo è fondamentalmente un'espressione di *risentimento* nei confronti del colpevole. Questa posizione equivale alla seconda alternativa teorica che Scanlon prende in considerazione: il biasimo come forma attenuata di punizione. Tale concezione è da rifiutarsi per due motivi: in primo luogo, essa secondo Scanlon è moralmente indifendibile, in quanto implica una tesi retributivista – il colpevole merita di *soffrire*. In secondo luogo, è possibile adempiere a tutte le funzioni che il biasimo svolge in un rapporto interpersonale, senza ricorrere alla punizione o alla sofferenza di qualcuno.

Come si è già detto trattando Strawson, una relazione interpersonale è costituita dagli atteggiamenti e dalle disposizioni che i partecipanti intrattengono l'uno verso l'altro. Di particolare importanza, tra questi atteggiamenti, sono le *aspettative* riguardo l'altra persona, che deve avvicinarsi ad un certo ideale – ideale che sarà caratteristico del tipo di relazione, generalmente intesa, oppure che costituirà il mio ideale *personale* di come un certo tipo di relazione deve svolgersi. Scanlon introduce la sua teoria del biasimo prendendo ad esempio una relazione di amicizia.

Scanlon racconta: vengo a sapere che durante un *party*, in mia assenza, certe conoscenze hanno parlato di me, ridendo di qualche mia disavventura. Vengo a sapere inoltre che il mio amico Joe era presente durante questi scherzi, e che non solo egli non ha cercato di

difendermi, ma ha riso di cuore ed ha anche rincarato la dose, rivelando agli altri qualche particolare imbarazzante della mia vicenda, che gli avevo rivelato in confidenza.

Questo avvenimento solleva una questione circa la mia relazione con Joe: devo ancora considerarlo come un mio amico? Il problema si può inquadrare sotto tre aspetti. Innanzitutto, devo stabilire il significato (*meaning*) che il comportamento di Joe assume nel contesto della mia relazione con lui. Questo significato dipende dalle mie opinioni su come deve comportarsi un amico – da cosa mi aspetto da un'amicizia, e dal modo in cui Joe ha deluso queste aspettative.

In secondo luogo, io posso *rivedere* i miei atteggiamenti verso Joe, in relazione al significato che io attribuisco al suo comportamento. Ad esempio, posso cessare di conferire valore al tempo che passo con lui, oppure posso smettere di confidarmi con lui, ed anche di incoraggiarlo a farmi le sue confidenze. In terzo luogo, posso lamentarmi con Joe del suo comportamento, chiedergli delle spiegazioni e delle scuse: posso anche dirgli che mi sento tradito da lui e che non lo considero più un mio amico.³⁰⁵

Secondo Scanlon questi tre aspetti ricadono sotto la categoria del *biasimo*, il quale viene dunque inteso in un senso che non è specificatamente morale. Questo allargamento di prospettiva per Scanlon è necessario, in quanto altrimenti si tende a limitare le possibili forme che il biasimo può assumere alle risposte del terzo tipo: critica e condanna esplicita, richiesta di scuse o spiegazioni. Ma non si tratta solo di questo: per Scanlon, in generale, biasimare qualcuno significa rivedere i propri *atteggiamenti* verso questa persona.

Inoltre, l'esempio del mio amico Joe mostra che il significato dell'azione biasimevole varia in relazione alla prospettiva della persona che la considera. Supponiamo che un estraneo valuti il comportamento di Joe: egli può arrivare alla conclusione che Joe non è un buon amico, ma nel suo caso non si porrà il problema di rivedere i propri atteggiamenti nei confronti di Joe, perché quest'ultimo non intrattiene nessuna relazione particolare con colui che giudica.

Scanlon riassume la sua teoria elencando cinque punti centrali che sono implicati nel biasimo:

- 1) La *relazione di base* (*ground relationship*): in questo caso si tratta della mia amicizia con Joe: questa relazione stabilisce gli *standards* che Joe deve soddisfare, i *comportamenti* che egli deve adottare e le *ragioni* per agire che egli deve considerare come tali – si noterà che nel caso dell'amicizia come di altre relazioni più o meno intime questi *standards* riguarderanno una varietà di stati mentali non limitata alle ragioni per agire o alle motivazioni pratiche: un amico è anche una persona che deve provare certe emozioni o certi sentimenti;

³⁰⁵ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, pp. 129-131.

- 2) L'*indebolimento* o l'*alterazione (impairment)* della relazione, determinato da un atteggiamento adottato da una delle parti in gioco;
- 3) La *posizione* di colui che effettua il biasimo – di colui che reagisce all'*indebolimento* della relazione;
- 4) Il *significato* dell'*alterazione*, considerato a partire dalla posizione di chi effettua il biasimo: io mi sentirò tradito dal comportamento del mio amico Joe; un'altra persona che è mia amica potrà considerare l'accaduto mettendosi nei miei panni; infine, una terza parte non coinvolta potrà giudicare il comportamento di Joe in maniera disinteressata;
- 5) La *risposta* (cioè il biasimo attivo) che si rivela appropriata: questa appropriatezza varia in funzione dei quattro aspetti precedentemente elencati; essa consiste generalmente in una *revisione* del proprio atteggiamento verso la persona biasimevole.³⁰⁶

In che modo quest'analisi di Scanlon si applica al biasimo morale? La difficoltà pare quella di concepire un tipo di relazione che coinvolge tutti gli agenti responsabili: si tratta però di persone che per la stragrande maggioranza sono sconosciute l'una per l'altra, dei perfetti estranei. Questa difficoltà secondo Scanlon non deve trattenerci dall'affermare l'esistenza di una relazione morale: « The conditions in virtue of which relationships exist, and the relevant normative standards therefore apply, do not always involve the parties' attitudes toward one another. »³⁰⁷

Anche se nessuno intrattiene, di fatto, degli atteggiamenti complessi e profondi verso degli sconosciuti, resta che le persone *moralmente buone* intrattengono degli atteggiamenti generali – delle disposizioni ad agire ed a giudicare – di rispetto e considerazione verso gli altri, semplicemente in quanto si tratta di « fellow rational beings. »³⁰⁸ In virtù di questi atteggiamenti, ci preoccupiamo di non danneggiare gli altri, di aiutarli quando possiamo farlo senza grossi sacrifici, di non mentire ad essi e di non ingannarli. Questi atteggiamenti o disposizioni si manifesteranno in una vasta gamma di interazioni possibili con gli altri: ad esempio, quando sono alla guida della mia automobile e mi preoccupo di non causare incidenti, oppure quando qualcuno che si è perso mi chiede delle informazioni.

Detto questo, si può definire il tipo specifico di alterazione a cui può andare incontro la relazione morale: un indebolimento del genere si verifica quando una persona mostra di non

³⁰⁶ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 138.

³⁰⁷ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 139.

³⁰⁸ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 140.

preoccuparsi – o di non preoccuparsi abbastanza – della possibilità di giustificare il proprio comportamento di fronte agli altri.

Più difficile, secondo Scanlon, è individuare il tipo di risposta che è richiesta da una simile alterazione. Un modo per farlo è offerto dalla *tesi retributivista*: essa si può intendere come la raccomandazione di adottare un'atteggiamento verso il colpevole che è *speculare* rispetto a quello che egli adotta nei confronti degli altri. Se il colpevole non si preoccupa degli interessi e del punto di vista degli altri, allora noi siamo autorizzati ad ignorare il suo punto di vista ed i suoi interessi: in altre parole, a sospendere i suoi diritti, a rifiutare le sue esigenze di rispetto e considerazione. Così Scanlon sviluppa le implicazioni del retributivismo: « This view will hold that even our intentions not to kill or harm others are appropriately suspended toward those who fail to manifest these intentions toward others. »³⁰⁹

Ovviamente, per Scanlon questa tesi è aberrante: si noti invece che nel caso dell'amicizia o di altre relazioni specifiche questa specularità nella risposta è appropriata. Se una persona smette di trattarmi come un amico, io non solo sono autorizzato a fare lo stesso, ma dovrò anche farlo se non voglio apparire servile nei suoi confronti. Lo stesso non accade nei confronti della relazione morale: essa stabilisce degli *standards* minimi di rispetto che non dobbiamo mai sentirci autorizzati a trasgredire – fatto salvo il diritto all'auto-difesa in casi di aggressione; ma questo è un discorso diverso da ciò che deve essere implicato nel biasimo o nella reazione alla colpa degli altri. Scanlon scrive: « Even murderers and rapists have a claim on us to be rescued when they are drowning or are in danger of bleeding to death after an accident. »³¹⁰

Scanlon getta ancora uno sguardo alle teorie classiche della responsabilità: per esse il biasimo può consistere solamente o nella disapprovazione (l'assegnazione di un « voto, » o di una « gradazione » morali), oppure nell'espressione di certe emozioni morali – il risentimento. Tuttavia, nota Scanlon, vi è un'intera gamma di interazioni con gli altri che sono eticamente significative, ma che non sono *dovute*, cioè non sono obbligatorie: il biasimo dunque potrà consistere anche nel rifiuto di stringere accordi con il colpevole, di collaborare nei suoi progetti, o di entrare in relazioni più specifiche o intime con lui.

Il biasimo, largamente inteso, tende così ad assumere i contorni di un *isolamento* del colpevole; in questa prospettiva la relazione morale di rispetto reciproco appare come il presupposto o la condizione necessaria di relazioni più impegnative. Così Scanlon: « [...] friendship and the other specific relationship I have been discussing presuppose adequate

³⁰⁹ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 142.

³¹⁰ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 144.

moral relations. So deficiencies that impair moral relations also impair, or rule out, these specific relationships. Blame therefore involves a suspension, in varying degrees and in varying ways, of one's readiness to enter into these more specific relations, and suspension also of the friendly attitudes that signal a readiness to do so.»³¹¹

Queste modificazioni del rapporto con il colpevole coinvolgeranno anche un lato emotivo: sarà magari opportuno smettere di gioire dei successi di una persona moralmente biasimevole, così come smettere di sperare che le cose gli vadano bene. Scanlon comunque pone un limite all'appropriatezza di queste modificazioni dell'atteggiamento da tenere verso il colpevole: non si tratta di sperare che le cose per lui vadano male, cioè di augurarsi che gli capitino delle disgrazie.

Bisogna comunque sempre tenere presente la distinzione tra il giudizio epistemico sulla colpa ed il giudizio deliberativo sull'atteggiamento da assumere di fronte al colpevole: Scanlon ne parla come della distinzione tra « blameworthiness » e « blame. » Il primo giudizio può essere effettuato da chiunque, ed il suo contenuto rimane invariato; si tratta di isolare alcuni atteggiamenti o comportamenti colpevoli in relazione a *standards* condivisi di rispetto reciproco. Il secondo giudizio, che verte sulla risposta pratica moralmente opportuna, dipenderà invece in larga parte dalle posizioni di chi lo effettua, e dalla relazione che esso intrattiene con il colpevole: « Blame has the most substantial content for people who interact with the agent in some way, as friends or family members, or as neighbors or coworkers or fellow citizens. This is so, first, because they are most likely to be affected by the impairment in question and the action that expressed it, and, second, because they need to decide what intentions to have regarding their future interactions with the agent, and what meaning to assign to those interactions. »³¹²

Scanlon ci chiede di immaginare, ad esempio, in che modo il biasimo (attivo) appropriato può variare, a seconda se chi lo effettua è la vittima che ha subito l'offesa, oppure se si tratta di una terza parte estranea, o anche, infine, se egli appartiene alla stessa classe sociale, alla stessa razza o alla stessa categoria di persone di cui fa parte la vittima – in questi ultimi casi, l'identificazione con la parte lesa sarà molto maggiore, e magari sarà dovuta proprio al fatto che il colpevole era motivato dall'odio o dalla volontà di nuocere ai membri della categoria sociale in questione. Invece, mano a mano che cresce la nostra distanza rispetto al colpevole,

³¹¹ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 143.

³¹² Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, pp. 145-146.

il biasimo diretto verso quest'ultimo si ridurrà ad una mera valutazione negativa, la quale potrà apparire, in fin dei conti, completamente immotivata.

Si ricordi la deviazione nella mentalità che Williams considerava tipica del *sistema della morale*: tutti sono nella posizione di biasimare chiunque allo stesso modo, in funzione di un giudizio di colpevolezza stabilito da nessun punto di vista particolare, in maniera per così dire assoluta. Solo uscendo da questa prospettiva, come mostra l'analisi di Scanlon, è possibile venire a capo della sorte morale nelle conseguenze (*outcome moral luck*.)

Scanlon riprende l'esempio del guidatore imprudente di Nagel, variandone gli aspetti in modo da ottenere quattro casi distinti. Nel primo caso l'agente A è in realtà un guidatore prudente e responsabile, che però, a causa di una circostanza imprevedibile, investe un bambino che incappa nel suo percorso. Questa persona, si suppone, è senza colpa: tuttavia il suo caso conserva una certa rilevanza morale: l'essere la causa di una morte è comunque uno *stigma oggettivo* (*objective stigma*), sostiene Scanlon.

Infatti, A esprimerà rimpianto e soffrirà per ciò che ha provocato – anche se non è colpevole – ed inoltre, cosa più importante, il suo stigma oggettivo implicherà comunque una modificazione del rapporto che egli intrattiene con gli altri: in particolare, si può presumere, con i familiari del bambino investito. Questi ultimi saranno comprensibilmente riluttanti a rivolgere la parola ad A, a salutarlo quando si incontrano alla fermata del bus ed a interagire con lui in diverse occasioni.

Il caso di B invece implica una certa colpa: egli è una persona che non si preoccupa dei rischi che il suo comportamento può provocare per gli altri; tuttavia egli non danneggia nessuno perché non ha occasione di intraprendere delle attività potenzialmente pericolose – ad esempio, perché non ha la patente di guida.

C ha la stessa disposizione noncurante di B, ed in più ha la patente di guida: per pura fortuna però non gli capita di provocare nessun incidente. Invece nell'ultimo caso, quello di D, la sorte non è così benigna: D è noncurante come B, guida in maniera rischiosa come C, ed inoltre incappa in un bambino durante le sue manovre spericolate e lo uccide.

Questa progressione dal caso di A al caso di D mostra in che modo il biasimo *attivo* (la revisione dei rapporti con il colpevole) varia non solo in funzione della colpa intesa come condizione *mentale*, ma anche in relazione alle conseguenze prodotte dal comportamento del colpevole e dal modo in cui questi effetti danneggiano o pregiudicano le possibilità di relazione con gli altri. Nel primo caso, quello che implica uno *stigma oggettivo*, le relazioni con le persone danneggiate sono compromesse anche in assenza di una colpa vera e propria. Nel caso di B, si ha un atteggiamento colpevole di noncuranza – e ciò espone B ad una critica

sensata, ad una richiesta di rivedere il suo modo di giudicare l'opportunità di certe azioni. Ma il biasimo attivo non può andare più in là di questo, poiché nessuno corre il rischio di essere danneggiato da B.

C invece pone effettivamente in pericolo le persone: non è opportuno solamente rimproverarlo, ma anche, scrive Scanlon, evitare di entrare con lui in certi rapporti di collaborazione; ad esempio, bisogna evitare di prestargli la propria automobile o di ridere delle sue bravate. Il caso di D è ovviamente quello più grave: non solo egli intrattiene degli atteggiamenti colpevoli, ma ha anche causato delle conseguenze orribili.

Ora, nota Scanlon, se si considera il biasimo come una mera valutazione della persona (una valutazione del suo carattere, un'assegnazione di gradi su di un *moral record* che non ha nessuna finalità pratica), non è possibile afferrare la differenza moralmente rilevante tra il caso di C e quello di D. Bisogna invece includere in una teoria del biasimo anche il *significato* che lo statuto morale del colpevole assume nel contesto delle relazioni che egli intrattiene con gli altri. Questo significato varia in funzione delle conseguenze che sono state provocate: l'incidente provocato da D *moltiplica* la sua colpa; nel caso di A, invece, non vi è nessuna colpa da moltiplicare. Scanlon conclude: « Blame is therefore a function not only of the gravity of a person's faults, but also of their significance for the agent's relations with the person who is doing the blaming. »³¹³

Si ricordi ancora che per Zimmerman, invece, la *sorte morale nelle conseguenze* era un fenomeno soltanto apparente: questa tesi ora appare chiaramente insostenibile. Appare infatti (nel caso di D) che i parenti del bambino ucciso sono nella *posizione* di condannare pubblicamente l'imprudenza di D, e di rivedere i rapporti con D in una maniera significativa, richiesta dal fatto che egli è stato la causa della morte del bambino.

Resta il fatto che D non è un assassino, ma soltanto una persona imprudente; per questo, le persone che non sono state coinvolte nella disgrazia non sono autorizzate ad accusare D della morte: una persona saggia, che si trova ad essere uno spettatore disinteressato della tragedia in questione, potrebbe ricordarsi del fatto che anch'egli, in certe occasioni, ha ceduto alla tentazione della guida spericolata, magari per divertirsi con la sua automobile nuova – oppure che a volte si è messo alla guida brillo, e solo per pura fortuna non si trova nella situazione penosa di D. Così questa persona saggia si asterrà dal condannare D per la morte del bambino, in quanto capirà di non essere nella posizione per farlo.

³¹³ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 150.

È difficile specificare precisamente in che cosa consiste *l'essere o il non essere nella posizione* di biasimare qualcuno: poiché i casi che ricadono intuitivamente sotto questa categoria sono svariati, e probabilmente si commetterebbe una semplificazione eccessiva cercando di ridurli tutti ad un'unico comun denominatore. Tuttavia, quello che appare è che in generale una persona che si preoccupa di stabilire la propria posizione nell'effettuare il biasimo si preoccupa con ciò di trattare *equamente* il colpevole, come un proprio pari. Nel deliberare sul biasimo attivo occorre adottare il metodo di ragionamento morale che già conosciamo: vale a dire, bisogna cercare di agire in modo da poter giustificare la propria condotta (il biasimo che si effettua) di fronte a tutte le persone coinvolte – anche e soprattutto di fronte al colpevole.

Arriviamo così nel vivo del tema che Scanlon definisce *l'etica del biasimo*. Si tratta di un tema complesso: fino ad ora abbiamo considerato infatti solo un versante della questione; vale a dire la possibilità di poter venire moralmente criticati – in maniera opportuna - per aver biasimato o condannato una persona. Si tratta della possibilità e del genere di critica che scompare dalla vista delle persone che condividono la mentalità del *system of morality* di Williams.

Sotto il tema dell'etica del biasimo Scanlon tratta anche un versante opposto di questioni: la possibilità di venire moralmente criticati per essersi astenuti dal biasimo, quando invece ciò era richiesto dalla situazione. Se Powers ha fatto qualcosa di terribile a Vincent, scrive Scanlon, ed io mi astengo dal biasimare Powers, la mia relazione con Vincent è compromessa. In casi del genere sembra che il mio rifiuto di condannare apertamente il torto, il mio rifiuto di prendere posizione riguardo ciò che è successo, equivale ad una complicità con il colpevole. Situazioni del genere si presentano in tutta la loro drammaticità quando abbiamo a che vedere con dei criminali di guerra; oppure, ad esempio, con chi si è reso responsabile di torture, lavorando per conto di dittature militari. Continuare a trattare questi carnefici come qualsiasi altro cittadino normale significa offendere le vittime ed i loro parenti.³¹⁴

Un'altro genere di considerazioni relative all'etica del biasimo riguardano il ruolo specifico che una persona ricopre, ed i doveri ad esso associati. Ad esempio, ricorda Scanlon, un genitore ha il dovere di fornire supporto e sostegno al proprio figlio: se quest'ultimo si è macchiato di una colpa, il genitore non è per questo in diritto di abbandonarlo o di rompere ogni contatto con lui – come invece potrebbe fare legittimamente qualsiasi altro estraneo.

³¹⁴ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, pp. 168-169.

Invece, i genitori possono essere moralmente criticati se non lasciano ai propri figli « una seconda possibilità. »

Tale questione non è da confondersi con il tema più vasto e complesso della gioventù o dell'infanzia come scusa o attenuante. Da una parte, i bambini molto piccoli non riescono a calcolare le conseguenze delle loro azioni; oppure non capiscono ancora il significato che certi loro atteggiamenti possono assumere per le altre persone. Infatti, non biasimiamo mai un bambino piccolo come un adulto, in materia di egoismo o di mancanza di tatto e di sensibilità. La sua competenza morale è limitata: si potrebbe dire – usando una specificazione tecnica – che egli non è sensibile a certe ragioni per agire. Ciò può significare, a volte, che il comportamento *offensivo* di un bambino a volte è semplicemente ingenuo: il piccolo non intendeva offendere, perché non capisce ancora *in che cosa consiste* l'offesa.

Scanlon osserva però che queste considerazioni ricoprono solo una porzione limitata di casi; spesso invece le scusanti addotte in favore delle persone giovani non hanno a che vedere con la loro colpa: non è che gli *standards* di condotta variano se la persona è un adulto oppure un giovane. Noi non diremmo ad un bambino delle cose del genere: « Va bene se picchi le persone adesso, l'importante è che non lo fai quando sei cresciuto. » Il punto invece è che qui noi *moduliamo* il biasimo attivo diretto le persone molto giovani per aiutarle a crescere. La relazione che intratteniamo con i bambini, in questo senso, non è una relazione tra *pari*, come quella tra adulti: si tratta di una relazione di tutela. Scanlon scrive: « If a young child hits people, for example, or can't keep a secret, this does not raise the question of whether we should write him off as someone we will not associate with. Knowing that we can't rely on a person not to do these things would constitute impairment of our relationship with an adult but not, at least not in the same way, with a child. »³¹⁵

In precedenza abbiamo accennato al caso di una persona che si è macchiata ripetutamente di una certa colpa, la quale biasima un'altra che ha commesso la sua stessa infrazione: anche in questo caso il biasimo attivo è inopportuno perché colui che lo effettua non è nella posizione di farlo. Scanlon fa il seguente esempio: « Suppose that you have injured others by lying to them and stealing from them. If I am also guilty of lying and stealing, this undermines my ability to blame you for your actions. »³¹⁶

Biasimare attivamente qualcuno che ruba e mente implica il sostenere che verso questa persona non è possibile intrattenere gli atteggiamenti e le esigenze che costituiscono una

³¹⁵ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 157.

³¹⁶ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 176.

normale relazione morale – una relazione di fiducia. Scanlon osserva: questi atteggiamenti e queste esigenze devono essere *reciproche*; dunque, il biasimare una persona che è esattamente colpevole quanto me implica una menzogna. Questa menzogna consiste nel suggerire che è stato *lui* ad alterare la relazione di fiducia e rispetto in cui ci troviamo entrambi implicati, in quanto agenti morali; in realtà, invece, questa relazione di fiducia era già alterata dalle *mie* colpe.

Un'altra ragione che diminuisce o annulla la giustificazione del biasimo attivo è la seguente: se io ho suggerito ad una persona di fare qualcosa di sbagliato, se l'ho addirittura incitato a farlo oppure se gliel'ho ordinato, io non sono nella posizione di biasimarla – e questo, si badi bene, non toglie nulla alla colpa della persona sotto esame (a meno che io non l'abbia costretta.) Lo stesso discorso si può fare nel caso io abbia facilitato o favorito l'azione sbagliata di un'altro. In questi casi ciò che conta è ancora la *reciprocità* delle esigenze morali: se io biasimo la persona che ho incitato o spinto ad agire male, questo implica la stessa menzogna di cui si è appena parlato: è stato *lui*, non *io*, a ledere la relazione di fiducia e rispetto in cui entrambi partecipiamo.³¹⁷

Per quanto riguarda il vasto tema dell'*etica del biasimo (attivo)* ci resta da trattare la questione forse più importante e decisiva: il fatto che la somministrazione del biasimo comporta la *sofferenza* del colpevole. Oppure, da un punto di vista più generale, si tratta di constatare che il biasimo è un trattamento negativo, perché comporta l'adozione di un atteggiamento di *superiorità* nei confronti della persona « sotto giudizio. »

Questo tema è di importanza centrale perché, come Scanlon ribadisce più volte, il benessere delle persone ha una grande rilevanza nella deliberazione morale: le persone spesso possono ragionevolmente rifiutare dei principi che non tengono in considerazione il loro benessere. Quindi, la deliberazione attorno al biasimo opportuno si interesserà soprattutto alla giustificazione delle sofferenze o dei costi per il colpevole.

La posizione di Scanlon in materia mi pare segnata da una certa ambiguità. Innanzitutto, Scanlon rifiuta il retributivismo come tesi moralmente indifendibile: pare quindi che la colpa di una persona non possa mai costituire una giustificazione sufficiente per la punizione. D'altra parte il biasimo è da intendersi come una revisione dei rapporti che si intrattengono con il colpevole, e quindi esso, secondo Scanlon, non implica necessariamente la punizione o la sofferenza. Si è visto che Scanlon si smarca dalla concezione strawsoniana per cui il

³¹⁷ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 177.

biasimo è essenzialmente risentimento: si tratta invece di una specie di isolamento del colpevole, di un rifiuto a collaborare con lui ed a gioire dei suoi successi.

Scanlon definisce a volte la sua posizione come *revisionista*: può darsi che la stragrande maggioranza delle persone concepiscano il biasimo come espressione di rabbia, e che per questo esse cerchino innanzitutto di ottenere la sofferenza del colpevole; ebbene, ciò significa che questa stragrande maggioranza di persone si sbaglia, e che le nostre pratiche vanno essenzialmente riviste – si badi bene, non in relazione alla verità del determinismo, ma in virtù di argomentazioni prettamente morali, che insistono unicamente sul fatto che la somministrazione di sofferenza è qualcosa di veramente difficile da giustificare, più difficile di quanto normalmente si creda.

Tuttavia, si potrebbe obiettare a Scanlon che non è possibile separare il biasimo dalla sofferenza del colpevole: anche l'isolamento del colpevole ed il ritiro della fiducia spesso possono equivalere ad una punizione. Scanlon effettua la seguente distinzione: mentre l'espressione di risentimento è una pratica *essenzialmente* diretta alla produzione di sofferenza, l'isolamento e la revisione o rottura dei rapporti prevedono la sofferenza del colpevole solo come « effetto collaterale. »

D'altra parte, si è visto che in certi casi l'astenersi dal biasimo e dalla condanna può di per se stesso costituire una presa di posizione biasimevole: ciò significa che a volte ci sono delle ragioni moralmente rilevanti che richiedono il biasimo. Queste ragioni possono dunque controbilanciare il peso della sofferenza del colpevole, una volta che quest'ultima è stata ridotta ad un effetto collaterale: essa non è mai desiderabile di per sé, ma a volte può essere moralmente giustificata – secondo principi che nessuno può ragionevolmente rifiutare. Sotto questo aspetto, in altre parole, bisogna prendere in considerazione non solo il punto di vista del colpevole, ma anche quello della vittima, che necessita aiuto e solidarietà.

In ultima analisi però la concezione scanloniana del biasimo mi sembra troppo ottimista. Scanlon stesso mi fornisce le ragioni per dubitare del suo ottimismo revisionista, quando accenna al *senso di colpa*: « The realization that you have done something that give others good reason to revise their understanding of their relationship with you, and that they also take this view, is a serious matter. Moreover, this analysis seems to fit well with the experience of guilt: feeling guilty for something one has done is plausibly understood as feeling that it has impaired one's relationship with certain people. In my experience there is nothing weak or mild about such feelings. »³¹⁸

³¹⁸ Scanlon, T.M., *Moral Dimensions*, p. 157.

Come sottolinea Williams (ed in maniera diversa anche Hart) il senso di colpa ha un'importanza centrale nelle nostre pratiche morali: se il biasimo non è comparabile alle punizioni corporali o alla privazione di libertà, comunque esso può venire inteso come un avvertimento o un richiamo volto alla produzione di senso di colpa; come si è detto commentando Williams, il sistema della morale prevede che il colpevole punisca se stesso.

Inoltre, non è da sottovalutare il fatto che spesso veder soffrire chi ci ha fatto del male costituisce una *soddisfazione*. Gandhi e Martin Luther King hanno rinunciato al risentimento: ma per questo si tratta di personalità *sante* – che vanno al di là del compimento del dovere. Da questo punto di vista, non sembra *ragionevole esigere* che le persone si sacrificino fino al punto da rinunciare completamente al risentimento verso chi le ha danneggiate: probabilmente questa soddisfazione – nella maggioranza delle persone – è l'unico modo di preservare il proprio equilibrio psichico.

Fatte queste inquietanti precisazioni, possiamo rivolgerci nello specifico all'argomentazione che lega la giustificazione della sofferenza all'*adeguata opportunità di evitare* la punizione; con questo ritorniamo a considerare la rilevanza morale delle possibilità alternative d'azione, ed a trattare finalmente la questione della compatibilità di causazione fisica e *giusta* punizione.

4. L'adeguata opportunità di scegliere e la giustificazione della punizione.

Iniziamo con una considerazione di carattere generale, che Scanlon effettua in « The Significance of Choice » e che riprende in *What we owe to each other*. Quando una persona *avrebbe potuto evitare* un certo risultato scegliendo appropriatamente, sembra che questo fatto indebolisca molto una sua pretesa di rifiutare il principio che le impone di subire le conseguenze *negative* del risultato in questione. Egli infatti ha scelto volontariamente di incorrere in queste conseguenze negative: sapeva della loro incombenza e non è stata costretta da altri ad affrontarle: *volenti non fit iniuria*.³¹⁹

Questo ragionamento entra in gioco in una vasta gamma di questioni di *giustizia*, nelle quali si tratta di giustificare delle iniziative o dei provvedimenti che potrebbero portare a certe conseguenze negative per alcune persone. Si tratta di giustificare il fatto che certe persone corrano dei rischi, debbano sopportare degli oneri, o siano sottoposte a trattamenti negativi quali la punizione. Innanzitutto, in simili casi, queste possibilità sono richieste per via di

³¹⁹ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 256.

qualche scopo desiderabile – diremmo anzi moralmente desiderabile; può trattarsi tipicamente del vantaggio o dei benefici che l’iniziativa o il provvedimento in questione arrecherebbero alla società.

Scanlon fa l’esempio di una città in cui viene scoperto un deposito illegale di rifiuti tossici, vicino ad un’area residenziale. Le autorità decidono di rimuoverlo, perché a lungo andare questi rifiuti inquineranno la falda acquifera, creando così dei rischi insostenibili per la popolazione. Tuttavia, anche la rimozione dei rifiuti crea dei rischi: infatti, i lavori causeranno una certa dispersione di sostanze nocive nell’aria, che verranno respirate da chi si trova nei paraggi.

Le autorità devono prendere delle precauzioni per diminuire al massimo questi rischi: esse devono mettere in sicurezza la zona della rimozione e provvedere che il trasporto delle scorie sia effettuato con i mezzi adeguati. Inoltre, bisognerà prendere la massima cura nell’avvertire gli abitanti della città, mettendoli in guardia dall’entrare nella zona di rischio creata dalla rimozione.³²⁰

Si pensi ora a due casi. Nel primo, una persona passeggia vicino al luogo dei lavori e vede i cartelli che segnalano il pericolo; egli tuttavia è preso dalla curiosità ed entra nella zona contaminata, ignorando consapevolmente gli avvertimenti. In seguito questa persona contrae una qualche malattia dovuta all’esposizione, e si rivolge alle autorità per protestare: ovviamente, alle sue lamentele si potrà rispondere con un: « Te la sei andata a cercare! »

Nel secondo caso invece una persona viene contaminata semplicemente perché non si è imbattuta negli avvertimenti e non ha avuto notizia delle dichiarazioni delle autorità in proposito della rimozione. Così, una mattina, essa è uscita a fare la sua corsetta quotidiana lungo un percorso adiacente al deposito di rifiuti, ed ha respirato le sostanze tossiche. Riguardo le lamentele di quest’ultima persona, le possibilità che si presentano sono due. Si può supporre che le precauzioni delle autorità fossero insufficienti – e dunque la persona che non è stata avvertita, ed è incorsa involontariamente nel pericolo, ha ragione nel lamentarsi ed a pretendere un risarcimento.

Oppure, può essere che le autorità abbiano fatto tutto ciò che era in loro potere per far sì che tutti fossero al corrente del rischio. L’individuo del nostro esempio è stato semplicemente *molto sfortunato* nel non aver avuto notizia della rimozione. Possibilità del genere, anche se remote, non sono mai eliminabili del tutto: inoltre, osserva Scanlon, dopotutto vi è un limite ai mezzi da impiegare ed alle iniziative che si devono mettere in atto per proteggere le persone.

³²⁰ Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, p. 257.

In questo caso, alle lamentele della persona contaminata si potrà dunque rispondere: « Ci dispiace, ma abbiamo fatto tutto il possibile per evitare che ciò accadesse. »

Scanlon deriva queste sue considerazioni dalla trattazione delle *scuse legali* effettuata da Hart, che sembra muoversi in un'ottica contrattualista simile a quella di Scanlon. È opportuno rifarsi direttamente ad Hart, per cogliere l'importanza che questo tipo di considerazioni ha per il problema del determinismo. Infatti Hart, nel suo saggio « Legal Responsibility and Excuses,» si propone di fornire una *rationale* delle condizioni di scusa riconosciute dalla legge che resista al determinismo.

Le *excusing conditions* che elenca Hart hanno a che vedere con certi *stati mentali*: un individuo non è dunque punibile se si verifica uno dei seguenti casi:

- 1) era in stato di *incoscienza*;
- 2) si trovava *in errore* circa le conseguenze fisiche dei suoi movimenti corporei, o *si ingannava* quanto alla natura delle sua azione;
- 3) se era soggetto a minacce o ad altre gravi forme di *coercizione*;
- 4) se era affetto da certi tipi di *malattia mentale*.³²¹

Hart vuole mostrare che la determinazione causale delle scelte non annulla la differenza *moralmente rilevante* tra i casi in cui queste condizioni *mentali* di scusa si verificano, ed i casi in cui sono assenti.

L'idea fondamentale di Hart è quella di un'analogia che si può tracciare tra le condizioni di scusa riconosciute dalla *criminal law* e certe condizioni invalidanti che sono all'opera in vari tipi di transazione, quelle stipulate tramite contratto: testamenti, donazioni, matrimoni. In quest'ultimo ambito vengono riconosciute condizioni di scusa sostanzialmente identiche alle precedenti, che però possono venire più propriamente chiamate condizioni di invalidazione (*invalidating conditions*.)³²²

Così, un testamento, o una donazione, o un matrimonio, sono invalidi se le parti in causa sono malati di mente, in errore o all'oscuro riguardo il carattere legale della transazione o qualche sua caratteristica essenziale, oppure ancora se si è verificata coercizione, minaccia o indebita influenza sulla persona. Questi dispositivi legali servono a salvaguardare le parti in causa da alcuni inconvenienti o possibilità nefaste.

³²¹ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » pp. 28-53; in: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford (En.) 2008; vedi p. 28.

³²² Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 34.

Tuttavia, l'interpretazione del ruolo che può avere la *mens rea* nella *criminal law* è controversa. Hart nomina due dottrine che ritiene inadeguate. Vi è quella utilitarista, « l'economia delle minacce » di Bentham. Le persone mentalmente disturbate, o che hanno commesso un reato involontariamente, non vanno punite perché esse non potevano tenere conto del rischio di essere punite: la minaccia della punizione nei loro confronti non ha nessuna efficacia, e dunque punire queste persone significa generare dolore inutile.³²³

Una spiegazione alternativa si rifà all'idea per cui la responsabilità legale presuppone la responsabilità morale; quando le condizioni di scusa sono presenti la persona giudicata non è *moralmente colpevole*. Infatti, queste condizioni legali coincidono in larga parte con le scuse morali che abbiamo analizzato in precedenza: quelle, direbbe Strawson, determinate dall'assenza di *cattiva volontà*.

Può essere forse desiderabile, scrive Hart, che la punizione legale si applichi solo in casi di azione moralmente scorretta, e che non abbia luogo in assenza di colpa morale. Ma ciò che l'analisi dei sistemi legali mostra, secondo Hart, è che la condizione della responsabilità legale non è la colpevolezza morale, ma la volontarietà della scelta, intesa come « adeguata opportunità di scegliere. »³²⁴

Se una persona non ha avuto un'adeguata opportunità di evitare la sanzione, non può essere punita giustamente (*fairly*): si badi bene che per Hart questo è un principio *morale* di giustizia. La responsabilità legale non richiede la presenza di un'intenzione *moralmente* biasimevole: tuttavia, ciò non toglie che la punizione *legale* debba essere *moralmente* giustificata.

Hart scrive: « One necessary condition of the just application of a punishment is normally expressed by saying that the agent "could have helped" doing what he did, and hence the need to inquire into the "inner facts" is dictated not by the moral principle that only the doing of an immoral act may be legally punished, but by the moral principle that no one should be punished who could not help doing what he did. This is a necessary condition (unless strict liability is admitted) for the moral propriety of legal punishment and no doubt also for moral censure; in this respect laws and morals are similar. »³²⁵

Si potrà bene immaginare, dunque, come dal punto di vista di Hart la concezione benthamiana suoni paradossale: il sistema delle scuse è pensato per proteggere il colpevole dalle

³²³ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 43.

³²⁴ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 37.

³²⁵ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 43.

rivendicazioni della società, non per proteggere la società dal crimine – cioè massimizzare l'effetto dissuasivo della pena.

Inoltre la spiegazione proposta dall'economia delle minacce non è valida: non è vero che la minaccia di punizione verso le persone scusate (mentalmente incapaci, che agiscono involontariamente) sarebbe *inutile* in vista della prevenzione del crimine. Molte persone commettono dei crimini progettando di difendersi mediante le condizioni di scusa ammesse dalla legge, nel caso venissero scoperte: ed in molti casi ci riescono, perché le condizioni mentali richieste dalle scuse sono difficili da contro-provare. La rimozione del sistema delle scuse, dunque, potrebbe contribuire a proteggere la società dal crimine.

Per Hart bisogna considerare la legge non come un *sistema di stimoli* (un'economia delle minacce), ma piuttosto come un *sistema di deliberazione*, all'interno del quale gli individui possono calcolare ed anticipare i costi che dovranno pagare, intraprendendo certi corsi d'azione. Il sistema legale, in altre parole, spinge gli individui sulla via dell'obbedienza, ma li lascia liberi di scegliere.

L'analogia tra le condizioni di scusa nella *criminal law* e le condizioni di invalidazione delle transazioni civili sta nel fatto che entrambe sono pensate per fornire agli individui due inestimabili vantaggi: 1) il vantaggio per l'individuo di determinare la sua scelta indipendentemente da ciò che il futuro potrebbe riservargli; 2) il vantaggio di poter prevedere cosa gli riserva il futuro.

È chiaro perché certe transazioni civili sono invalidate: una persona che era all'oscuro di certe parti essenziali dell'impegno che ha preso non ha scelto di contrarre quest'impegno; se una persona è stata costretta a firmare un contratto la scelta di impegnarsi non è stata sua. Un sistema che non riconosce queste condizioni invalidanti priva gli individui del controllo che essi possono esercitare sul proprio futuro.

Questa *rationale* delle condizioni invalidanti è ovviamente resistente a qualsiasi forma di determinismo. Colui che fa un testamento causa una certa distribuzione dei beni dopo la sua morte. Questo nesso causale è testimoniato da una regolarità empirica, che si mantiene anche se il determinismo è vero. La scelta di colui che fa il testamento è ovviamente solo una delle condizioni che determinano il risultato desiderato – che la distribuzione dei beni venga effettuata secondo le volontà del testatore.

Al di là di questa connessione empirica, la scienza, osserva Hart, può mostrare che: 1) le condizioni che nell'insieme determinano il risultato – una certa distribuzione dei beni dopo la morte – comprendono fattori di cui noi siamo all'oscuro; 2) la decisione di fare testamento era

a sua volta il risultato di un insieme di condizioni causali sufficienti, delle quali non abbiamo conoscenza.

Ma è fallace asserire che, dato 1 e 2, la credenza che abbiamo nell'efficacia della scelta di colui che fa testamento è illusoria. Dato allora che la scelta è efficace, il sistema di condizioni invalidanti è giusto e razionale indipendentemente dalla verità o dalla falsità del determinismo. Hart sta attirando l'attenzione sul fatto che il determinismo *non è il fatalismo*, oppure, in altre parole, sul fatto che, anche se il determinismo è vero, le nostre scelte conservano un valore *contributivo*. Hart scrive: « If with this in mind we turn back to criminal law and its excusing conditions, we can regard their function as a mechanism for similarly maximizing within the framework of coercive criminal law the efficacy of the individual's informed and considered choice in determining the future and also his power to predict that future. »³²⁶

Si può infatti notare che con il riconoscimento di condizioni di scusa il sistema legale fornisce agli individui dei vantaggi che altrimenti non avrebbero: 1) viene massimizzato il potere dell'individuo di prevedere l'eventualità di incorrere nella punizione legale; 2) viene introdotta come condizione determinante della punizione legale la scelta dell'individuo; 3) adottando le scuse si garantisce che ogni persona punita ha avuto almeno qualche *soddisfazione* nell'infrangere la legge.

Come nel caso delle condizioni invalidanti per le transizioni civili, i vantaggi determinati dal riconoscimento delle scuse nella *criminal law* rimangono tali anche se il determinismo è vero. Hart conclude: « Again, no form of determinism that I, at least, can construct, can throw any doubt on, or show to be illusory, the real satisfaction that a system of criminal law incorporating excusing conditions provides for individuals in maximizing the effect of their choices within the framework of coercive law. The choices remains choices, the satisfactions remain satisfactions, and the consequences of choices remain the consequences of choices, even if choices are determined and even if other "determinants" besides our choices condition the satisfaction arising from their being rendered effective in this way by the criminal law.»³²⁷

Nella concezione benthamiana le scuse legali sono concepite come condizioni volte a massimizzare l'efficacia dell'effetto deterrente della punizione – della minaccia della punizione legale – e a minimizzare il dolore inferto dalla punizione. Qui, al contrario, le scuse sono spiegate come delle condizioni che rendono giustizia al singolo individuo: in questa

³²⁶ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 47.

³²⁷ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » pp. 47-48.

prospettiva l'adozione delle scuse può anche confliggere con la massimizzazione dell'effetto deterrente della punizione: le scuse legali hanno un'importanza *morale* perché forniscono ad ogni individuo, allo stesso modo, quella cosa che Hart chiama « the satisfaction of a choosing system. »

Le scuse servono a proteggere l'individuo dalle pretese della comunità, una volta che questa cerca di difendersi dal crimine mediante l'istituzione della punizione. La *criminal law* in questo modo protegge i diritti degli individui in quanto « choosing beings. » Hart infine effettua due importanti precisazioni: con l'argomentazione precedente si è mostrato che un sistema legale il quale riconosce le condizioni di scusa è *più giusto* di un sistema legale che non le riconosce - ma non si è mostrato che la punizione legale può essere giustificata in assoluto.³²⁸ La seconda precisazione è questa: la teoria proposta riguarda solo la responsabilità legale, e non quella morale: di conseguenza essa non può servire a mostrare la compatibilità di quest'ultima con il determinismo.³²⁹

Si ricorderà come Hart, in precedenza, avesse affermato che la disponibilità di possibilità alternative d'azione costituisce una condizione necessaria *sia* della legittimità della punizione (legale), *sia* della legittimità del biasimo (*moral censure*.) Per entrambi i casi è lecito inferire che Hart si stia riferendo alla giustificazione morale del *trattamento pratico* da destinarsi al colpevole – e non alla questione, pure complessa, della colpa da imputare a quest'ultimo. Infatti, alla base dell'importanza delle possibilità alternative d'azione si trova un medesimo ragionamento *morale* di giustizia, sia per quanto riguarda la somministrazione della punizione legale, sia per quanto riguarda la somministrazione del biasimo. Questo ragionamento, nella sua struttura più generale, è esplicitato da Scanlon nel modo seguente: un principio che ammette la possibilità di fare incorrere delle persone in certe conseguenze nefaste, senza che queste persone abbiano un'adeguata opportunità di evitare queste conseguenze, può venire ragionevolmente rifiutato.

Hart, quando giunge alle sue conclusioni, non formula un ragionamento di giustizia contrattualista parlando *direttamente* delle conseguenze nefaste a cui va incontro il condannato. Egli conclude affermando che il sistema delle scuse legali serve a *massimizzare l'efficacia delle scelte* dei cittadini, i quali potranno così prevedere quando e perché rischieranno di incorrere nella punizione. Questa formulazione di Hart prende in considerazione il fatto per cui gli organi giudiziari (a differenza delle singole persone che

³²⁸ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 49.

³²⁹ Hart, H.L.A., « Legal Responsibility and Excuses, » p. 52.

effettuano il biasimano) esercitano un potere coercitivo molto forte, e quest'ultimo dunque pone un problema specifico per la giustizia delle istituzioni, in relazione alla libertà dei cittadini. Per quanto riguarda la responsabilità morale non si presentano simili preoccupazioni, volte a salvaguardare la libertà dei singoli dall'intervento dello stato.

D'altra parte, per Scanlon, tra le condizioni del biasimo morale legittimo non vi è un'adeguata possibilità di evitare le conseguenze nefaste che esso implica: ciò perché, secondo Scanlon, tali conseguenze nefaste non sussistono, oppure non sono abbastanza rilevanti. Il biasimo, che Scanlon definisce come revisione di un rapporto interpersonale, non causa la sofferenza del colpevole. Si è già accennato alla discutibilità di questa tesi di Scanlon. In realtà, in un senso essa è banalmente vera: molte persone se ne infischiano del fatto di essere biasimate. Ma il biasimo, d'altra parte, sembra una pratica essenzialmente volta a causare *sensu di colpa*.

Quella che propone Scanlon, in linea generale, mi sembra una valida descrizione di ciò che si può chiamare « biasimo: » è sbagliato pensare che quest'ultimo consista solamente nella critica e nell'espressione di risentimento; ci sono tutta una serie di comportamenti che possono essere inclusi nella categoria del *biasimo attivo*, poiché sono motivati in maniera rilevante dal giudizio di colpevolezza. Queste forme del biasimo attivo, come evidenzia Scanlon, possono avere una varietà di funzioni: rivendicare la propria dignità – se il colpevole ci ha offeso personalmente – oppure quella di esprimere solidarietà e conforto verso la vittima dell'offesa. Infine, rompendo i rapporti col colpevole ci si dissocia dal suo atto: si tratta di un modo per rendere chiara la propria posizione. *In teoria* tutte queste cose si possono fare senza esprimere risentimento e senza far soffrire il colpevole: in pratica ciò mi sembra poco verosimile. Questo anche perché, come evidenzia Feinberg in « The Expressive Function of Punishment, » il fatto di trattare *male* il colpevole è il mezzo *universalmente riconosciuto* per condannare una colpa. Per questo, secondo Feinberg, le pene legali, comportando la perdita di libertà e dunque la necessaria sofferenza del colpevole, adempiono ad una funzione *espressiva*: esse simboleggiano la condanna e lo sdegno che la comunità esprime nei confronti del criminale – cosa che non avviene con le multe o le sanzioni amministrative, dove si vuole solamente *dirigere* il comportamento delle persone, non condannarlo. La pena vera e propria deve consistere in un'espressione di *risentimento*: perché questo atteggiamento emotivo è come *naturalmente* collegato alla condanna ed alla diapprovazione.

Per Feinberg questa funzione di condanna è essenziale: se la pena fosse intesa solamente come deterrente, andrebbe perduto qualcosa di molto importante nella vita di una società. D'altra parte, osserva Feinberg, forse sarebbe possibile esprimere la condanna della comunità mediante qualche forma di rituale o rappresentazione pubblica, invece di mettere la gente in

prigione: una simile possibilità non può essere esclusa, almeno in linea di principio; in questo scenario alternativo si eviterebbe di *usare* a questo scopo la sofferenza del colpevole.

Tuttavia, secondo Feinberg, in pratica è molto poco probabile che per esprimere indignazione verso il crimine si possa a fare a meno della punizione come la conosciamo: poiché il *risentimento* è il modo naturale con cui le persone condannano ed esprimono la loro disapprovazione; tutti, dunque, afferrano al volo che far soffrire una persona significa condannarla.³³⁰

Il problema della giustificazione della punizione legale non ci interessa: ma queste osservazioni di Feinberg sono utili per chiarire un punto circa la concezione del biasimo di Scanlon. Per quest'ultimo il biasimo non consiste nel *far soffrire* il colpevole – questa tesi individua una particolare concezione della responsabilità, il retributivismo. Per Scanlon, d'altra parte, ciò che vi è di essenziale nel biasimo è la condanna e la disapprovazione dell'azione sbagliata. Tuttavia, sulla scorta del ragionamento di Feinberg, si potrebbe dire: anche in ambito morale, se volete essere *sicuri* che il messaggio arrivi a destinazione (che la condanna del colpevole sia recepita come tale), la migliore risorsa che avete è quella di esprimere il vostro odio o il vostro disprezzo verso chi ha sbagliato.

Inoltre, conviene insistere ancora sul *senso di colpa*: forse è possibile sminuire il ruolo che la sofferenza del colpevole ha in ambito morale se si pensa al biasimo come ad una mera « sgridata, » e lo si contrappone alla punizione vera e propria; in questo modo però, a mio parere, si rischia di considerare le norme morali ed i giudizi di responsabilità in maniera astratta. Ciò di cui si fa astrazione, in questo caso, è soprattutto il processo di *educazione*, il quale fa sì che le persone adulte siano, in media, preoccupate di poter giustificare la loro condotta di fronte agli altri; questa educazione poggia in gran parte sul *senso di colpa*, ed è dubbio che il « sistema della morale » possa fare a meno di quest'ultimo.

Fatte queste precisazioni circa « l'ottimismo » di Scanlon, che ruolo può dunque avere il ragionamento sull'adeguata possibilità di evitare il biasimo, riguardo la questione del determinismo? Innanzitutto, questo ragionamento potrebbe essere alla base dell'*intuizione incompatibilista*. Credo che spesso, quando ci si figura un esempio di scelta determinata – e si cerca di far risaltare il problema – si immagina il caso di una persona che non può evitare di essere biasimevole, e dunque di venire trattata male per questo. Inoltre, alcuni filosofi (come

³³⁰ Feinberg, Joel, « The Expressive Function of Punishment, » pp. 95-118; in: *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970.

Derk Pereboom) identificano la responsabilità di una persona con la possibilità di punirla appropriatamente.

D'altra parte, se le assunzioni generali del contrattualismo di Scanlon sono corrette, l'adeguata possibilità di evitare il biasimo rispecchia il metodo *ordinario* di ragionamento morale: si tratta di mettersi nei panni del colpevole, e di cercare di essere in grado di giustificare il proprio comportamento (il biasimo) nei suoi confronti. Così, se ci immaginiamo le sue lamentele, in seguito al trattamento negativo che gli viene inflitto, immaginiamo anche di potergli rispondere: « Te la sei andata a cercare! »

Una simile risposta alle lamentele (*ideali*) di chi riceve il biasimo ha senso in un mondo deterministico? È difficile rispondere a questa domanda; ovviamente, dobbiamo immaginare che la persona biasimata, in questo scenario deterministico, soddisfi i criteri di volontarietà della scelta. Forse questo non è abbastanza: a mio parere, si ha l'impressione che la forza di una simile replica (« Te la sei andata a cercare! ») viene molto indebolita dal pensare che le scelte del colpevole sono state determinate da cause antecedenti, sulle quali egli non esercitava alcun controllo.

Inoltre, occorre considerare che anche in uno scenario indeterministico le persone sono prive del controllo sull'origine delle loro scelte. Ciò che importa, secondo il ragionamento di giustizia che stiamo esponendo, non equivale esattamente alle possibilità alternative d'azione di cui si parla discutendo del determinismo – poiché si tratta invece dell'adeguata possibilità di scegliere, che è assente anche quando una persona può intraprendere corsi diversi d'azione, ma è all'oscuro del fatto che scegliendo uno di questi si produrrà un certo risultato. Non è facile capire i rapporti dell'indeterminismo con questa adeguata opportunità di scegliere.

In ogni caso, qui stiamo parlando della giustificazione morale di un certo tipo di azione (trattare male il colpevole), ed a una simile giustificazione normativa – che corrisponde ad una corretta *deliberazione* morale – possono contribuire vari elementi. Possiamo pensare che trattare male il colpevole sia sbagliato (dato il determinismo), ma che questa è comunque l'alternativa migliore, dal punto di vista morale: perché altrimenti non condanneremmo la sua azione – e questa è una cosa che *dobbiamo* a chi ne è stata la vittima.

Occorre ricordare ancora che qui non stiamo parlando della razionalità o della giustificazione epistemica dei giudizi di colpevolezza. La disponibilità d'alternative d'azione non è necessaria per assicurare la verità ad un giudizio: quest'uomo è responsabile dell'azione A. Piuttosto, si tratta di giustificare un *certo trattamento* da riservare alle persone responsabili. Dunque siamo lontani dal pessimismo incompatibilista, il quale afferma che i nostri giudizi morali ed il nostro atteggiamento responsabilizzante è infondato o manca di razionalità.

Infine, questi ragionamenti sull'adeguata possibilità di evitare derivano da una concezione di etica normativa che a me sembra valida, ma che è solo una tra le tante. È comprensibile che in simili materie il disaccordo possa essere anche radicale; un po' come quando si parla di aborto e pena di morte, le opinioni possono dividersi.

Probabilmente una persona con forti convinzioni *retributiviste* avrà molte meno obiezioni a che si infligga sofferenza ad un colpevole in un mondo deterministico. Oppure, un teorico che considera i principi morali come « comandi divini » potrebbe anche ritenere che il biasimo – effettuato da parte di altre persone - di un colpevole, determinato ad essere tale, costituisce l'adempimento della volontà di Dio.

A mio parere questi ragionamenti mostrano che la verità del determinismo possa fungere da premessa in un argomento morale contro il retributivismo: dunque forse la posizione *revisionista* di Scanlon è in fondo la più opportuna, anche se non credo sia così facile fare a meno del risentimento, come egli sembra supporre. Tornerò ancora sui problemi posti dalla causazione fisica delle scelte, in relazione all'adeguata opportunità di evitare la sofferenza del biasimo.

Prima però, occorre riportare la nostra attenzione su di un'altra spiegazione della rilevanza morale delle possibilità alternative: come quella che abbiamo appena esposto, quest'altra spiegazione qualifica il biasimo diretto verso chi non può evitarlo come irragionevole. Si tratta della *What should he have done-defense*, sviluppata da David Widerker come obiezione morale agli esempi *à la Frankfurt*: di essa è già stata offerta una critica. Ora si tratta di approfondire le assunzioni che stanno alla base dei fraintendimenti di Widerker: ciò servirà ad esplorare il concetto di esigenza ragionevole, e quindi ad individuare un altro punto nel quale le possibilità alternative si rivelano importanti per i giudizi di responsabilità. Quest'altro punto è differente da quello appena esposto, che riguarda *l'adeguata opportunità di evitare un trattamento punitivo*; gli esempi di Widerker invece fanno pensare *all'adeguata opportunità di evitare l'infrazione morale*, che corrisponde alla disponibilità di *alternative moralmente ragionevoli*.

5. L'adeguata opportunità di scegliere e l'esigenza ragionevole.

Ecco dunque di nuovo gli esempi di Widerker; si noti che in essi gioca un ruolo importante la nozione di *esigenza ragionevole*:

Padre e figlio: S ha promesso a suo figlio di andarlo a prendere dopo la partita ma si dimentica di farlo, causando dunque delusione ed una certa tristezza nel pargolo. Si supponga anche che S generalmente è una persona coscienziosa ed affidabile, ma in questa occasione egli si è dimenticato della promessa perché ha ricevuto delle brutte notizie riguardanti la salute di un suo caro amico. Considerando quanto è accaduto noi possiamo dire che S è scusato (dal punto di vista esplicativo): delle gravi preoccupazioni lo hanno distolto dal pensare al suo dovere. Ma d'altra parte – ammesso che S non sia stato letteralmente sconvolto dalle brutte notizie – rimane *ragionevole esigere* da S che egli compia il suo dovere di padre; e così S infine merita di venir biasimato per non aver mantenuto la sua promessa.

Battaglia: S è un ufficiale dell'esercito, che sul campo di battaglia si trova circondato dal nemico. S elabora un piano per rompere l'accerchiamento, ma questo piano fallisce a causa di una contro-mossa avversaria, che egli non ha previsto: così metà del suo plotone rimane ucciso. Il tribunale militare indaga sull'accaduto e stabilisce che S è colpevole per il suo errore di valutazione tattica. Come nell'esempio precedente S sembra per un verso *scusato* per aver causato la morte dei suoi uomini – la situazione che doveva affrontare era molto difficile, e si può ammettere che in essa egli ha cercato di fare del suo meglio. Tuttavia, aggiunge Widerker, il tribunale considera la preparazione di S e la sua esperienza di combattimento e lo condanna, perché sulla base di questi elementi risulta che si poteva *ragionevolmente esigere* da S l'elaborazione di un efficace piano di ripiego – l'ufficiale dunque non ha fatto del suo meglio.³³¹

Come si è già notato, questi due esempi presentano delle caratteristiche particolari: in ambedue la responsabilità dei protagonisti dipende dal fatto che essi ricoprono un *ruolo* (quello di padre e quello di ufficiale), ed infine essi risultano biasimevoli perché mancano di adempiere ad un obbligo strettamente associato al loro ruolo. Inoltre il secondo esempio riguarda espressamente il giudizio di un tribunale – ed il ruolo dell'ufficiale è dunque ulteriormente connesso alle procedure del corpo istituzionale a cui appartiene (l'esercito.)

Lasciando da parte la concezione di Widerker, che abbiamo già criticato, possiamo usare i suoi esempi per sottolineare ancora la parte che gioca la nozione di *esigenza ragionevole* nei giudizi ordinari di responsabilità. La chiave per analizzare questi casi si trova nel *Plea for*

³³¹ Widerker, David, « Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities », p. 68.

Excuses di Austin, quando quest'ultimo evidenzia come le scuse abbiano degli *standards* di accettabilità.

L'esempio di Austin è il seguente: una persona che ha calpestato una lumaca può scusarsi spiegando che l'ha fatto inavvertitamente; se però essa per disgrazia ha calpestato un neonato questa scusa non può venire accettata. In questo caso si può ribadire: dovevi fare più attenzione! Se il colpevole insiste nell'affermare la validità della sua scusa, scrive Austin, con ciò peggiora notevolmente la sua posizione.³³²

Normalmente, nota Austin, non siamo mai in pieno controllo di tutti i nostri gesti, perché la nostra facoltà di attenzione è limitata; egli a proposito scrive: « The extent of the supervision we exercise over the execution of any act can never be quite unlimited, and usually is expected to fall within fairly definite limits (“due care and attention”) in the case of acts of some general kind, though of course we set very different limits in different cases. »³³³

Gli *standards* delle scuse possono essere stabiliti in funzione della *gravità* di ciò che è stato fatto: l'uomo che calpesta un neonato piuttosto che una lumaca ne è un'esempio. Questi *standards* però, come nota Austin, possono dipendere anche dal fatto che l'azione rilevante è esplicitamente sottoposta a delle regole: in questi casi specifici si esige (*to expect*) che l'azione sia svolta in maniera assolutamente corretta. Generalmente, nello stabilire l'accettabilità delle scuse, entra dunque in gioco la *ragionevolezza* di ciò che si poteva esigere dal colpevole. Il limite entro cui infatti bisogna esigere una « dovuta cura ed attenzione » deve essere stabilito equamente (*fairly*).

Torniamo per un attimo alla distinzione di Widerker, che sussisterebbe tra l'assenza di scuse esplicative (*F-Blameworthiness*) ed il biasimo propriamente detto; solo quest'ultimo, per Widerker, presuppone come condizione necessaria della sua legittimità la possibilità di agire altrimenti. Si è già osservato come questa distinzione appaia artificiale; essa forse rispecchia la distinzione fondamentale tra il giudizio sullo statuto morale ed il biasimo *attivo* – infatti l'assenza di scuse esplicative coincide con la possibilità di imputare una certa colpa, e d'altra parte, lo abbiamo visto, è la sofferenza implicata nel biasimo come trattamento pratico che può essere giustificata mediante l'adeguata opportunità di evitarla.

Tuttavia, il modo in cui Widerker tratta di suoi esempi non rispetta questa distinzione tra giudizio pratico (giustificazione del biasimo attivo) e giudizio teoretico (imputazione della colpa.) Widerker interpreta i casi in esame nel modo seguente: ciò che vi è di rilevante è il

³³² Austin, J.L., « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » p. 18.

³³³ Austin, J.L., « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » pp. 20-21.

fatto – accertato mediante un giudizio epistemico - per cui il padre e l'ufficiale sono *colpevoli*, anche se avevano scuse esplicative a loro disposizione, poiché nonostante tutto avevano un'adeguata opportunità di scegliere.

Widerker si concentra dunque sull'importanza che la disponibilità di possibilità alternative può avere per stabilire la *colpa* delle persona. A mio parere si può considerare gli esempi di Widerker – il padre e l'ufficiale – come casi in cui *una scusa non viene accettata*. Si potrebbe dire ugualmente che si tratta di casi in cui la spiegazione del *perché* l'agente si è comportato come ha fatto non costituisce una valida scusa.

Il padre che non si ricorda della promessa fatta al figlio e l'ufficiale che fa ammazzare i suoi uomini mancano di adempiere a dei doveri strettamente associati al loro ruolo. La responsabilità legata ad un ruolo stabilisce degli *standards* di accettabilità delle scuse normalmente molto alti, come nel caso delle azioni esplicitamente governate da regole, di cui parla Austin. Il mancare di adempiere ad una promessa è più grave nel caso si tratti di un padre che si dimentica del proprio figlio, come nell'esempio di Widerker: questo perché un padre ha dei doveri particolari nei confronti della sua prole, che ovviamente non ha nei confronti degli altri.

La questione dell'accettabilità delle scuse è una questione di responsabilità *sostanziale*: si tratta di stabilire a quali obblighi morali una persona è sottoposta; e quindi, parallelamente, di rifarsi alla gravità degli obblighi morali che una persona ha infranto (come nel caso dell'uomo che pesta una lumaca o un bambino). Le questioni di responsabilità *attributiva* invece riguardano le ragioni che spiegano l'azione, in vista della valutazione della persona nel suo complesso: se la formulazione delle scuse (in quanto difese *esplicative*) riguarda quest'ultimo aspetto, d'altra parte l'accettabilità delle scuse chiama in causa il *contenuto* degli obblighi morali e la relazione di queste norme con la persona giudicata – appunto i doveri di questa persona, ciò di cui essa è responsabile in senso *sostanziale*.

Mettendo un attimo tra parentesi la faccenda di *come* vengono stabiliti gli *standards* di accettabilità delle scuse, si potrà d'altra parte notare che questi *standards* non riguardano solo la « dovuta cura ed attenzione. » Nel caso dell'ufficiale che fa ammazzare i suoi uomini risulta ridicolo dire che « doveva fare più attenzione: » più propriamente, nel suo caso si potrebbe dire che da lui si poteva ragionevolmente esigere uno *sforzo* maggiore, o una maggiore *abilità*. L'esempio dell'ufficiale è ulteriormente complicato dal fatto che egli è giudicato da un tribunale, in quanto membro di un corpo istituzionale, l'esercito: qui dunque non abbiamo a che vedere con un giudizio di responsabilità morale, bensì con un giudizio *legale*, che deve cioè servire ai fini specifici dell'istituzione che lo emette.

In generale, restando all'interno dell'ambito dei giudizi *morali* di responsabilità, si può dire che gli *standards* di accettabilità delle scuse riguardano o il *sacrificio* o lo *sforzo* (oppure entrambi) che si possono ragionevolmente esigere da una persona. Si consideri infatti il seguente esempio di scusa non accettata, che in quanto tale è fondamentalmente analogo ai due di Widerker che sto considerando. Giovanni lavora all'organizzazione di un *festival*, ed ha promesso a Elena di farla entrare nei *backstages*, poiché quest'ultima tiene moltissimo ad avere l'autografo di una qualche celebrità. Tuttavia i superiori di Giovanni non desiderano che vengano ammessi estranei dietro le quinte: Giovanni realizza dunque che rischia di prendersi una sgridata, e per questo non mantiene la promessa fatta a Elena. Supponendo che Elena tenga molto ad avere questa opportunità (e che quindi rimanga molto delusa da come vanno le cose), e che Giovanni in fondo rischi *solo* qualche rimbrotto – non commettendo infatti niente di particolarmente scorretto nei confronti dei suoi superiori – possiamo dire che Giovanni non può validamente scusarsi di fronte a Elena spiegando *perché* ha deciso di lasciarla fuori. Giovanni – possiamo immaginare - si scusa con Elena, dicendo che avrebbe voluto accontentarla: ma Elena non accetta queste scuse; quest'ultima infatti poteva ragionevolmente esigere da Giovanni che egli corresse il rischio di farsi rimbrottare. Questo tipo di sacrificio, che si richiede da Giovanni, è infatti minimo.

Si pensi anche all'esempio dei *Camionisti Negligenti*, che è stato esposto per discutere il problema della sorte morale nelle conseguenze. Il camionista che omette di controllare i freni e che per questo finisce con l'investire una persona potrebbe scusarsi così: non ero ubriaco, e non stavo guidando in maniera spericolata; ho *solamente* dimenticato di far controllare i freni. Ma appunto perché ciò che avrebbe dovuto fare consisteva *solamente* nel far controllare i freni, i parenti della vittima sono autorizzati a biasimare il camionista per l'investimento; si poteva infatti ragionevolmente esigere che portasse il camion alla revisione, perché questo gli sarebbe costato ben poco sacrificio o ben poco sforzo.

Gli esempi di Widerker, al pari di quelli finora aggiunti, hanno mostrato come la spiegazione dell'azione non possa venire accettata (in quanto scusa) in virtù di un'esigenza morale alla quale l'agente è *ragionevolmente* sottoposto. Quando invece un'esigenza è irragionevole? È possibile riadattare l'esempio appena fatto: Giovanni ha promesso ad Elena di farla entrare nei *backstages*, ma ora scopre che i suoi superiori lo licenzierebbero se trovassero degli estranei dietro le quinte. Giovanni così non mantiene la promessa: ora, per quanto Elena tenga moltissimo al fatto di avere l'autografo della sua *star* preferita, sarebbe chiaramente irragionevole da parte sua esigere che Giovanni corra il rischio di farsi licenziare perché questo suo desiderio venga soddisfatto. Si noti che in quest'ultima variante Giovanni non ha

bisogno di vedere le proprie scuse accettate: egli è invece *giustificato* nel non aver mantenuto la promessa fatta a Elena.

In tutti questi casi il fatto della *colpevolezza* di una persona viene accertato appurando quali e di che tipo erano le azioni alternative a sua disposizione: ma non si tratta di un modo di ragionare che chiama in causa in primo luogo le capacità *effettive* della persona – come sembra supporre Widerker. Piuttosto qui si tratta di valutare il livello di *sforzo* o di *sacrificio* associato alle alternative disponibili, e di stabilire dunque, in base a questo, se la persona aveva l'obbligo di intraprenderle: in altre parole, si tratta di stabilire lo *sforzo* o il *sacrificio* che è ragionevole esigere da una persona in una determinata situazione. Su questo punto si vede particolarmente bene come i giudizi di responsabilità, esercitati secondo un tipo di ragionamento *ordinario*, integrino una prospettiva contrattualista.

Austin infatti sostiene che i livelli di dovuta cura ed attenzione che si possono ragionevolmente esigere – e che stabiliscono gli *standards* di accettabilità delle scuse - vanno stabiliti *equamente (fairly)*: considerando cioè il colpevole (o la persona sotto giudizio) come un proprio pari, mettendosi nei suoi panni. Si tratta di chiedersi: se qualcuno esigesse da me un simile sforzo o un simile sacrificio, questa persona mi troverebbe d'accordo?

Gli esempi di Widerker appartengono ad una sottoclasse particolare di casi del genere: quelli in cui ciò che si può ragionevolmente esigere da una persona dipende dal ruolo che essa ricopre. Contrariamente a quanto afferma Widerker, i suoi esempi rappresentano casi in cui un individuo si rende colpevole perché non si è dimostrato in grado di soddisfare gli *standards* di comportamento a cui era tenuto.

Questa interpretazione, forse, per un verso potrà apparire paradossale: si tratta infatti di affermare che una persona può rendersi colpevole dimostrando di non essere capace di agire altrimenti. Tuttavia questa sensazione di paradosso può essere dissipata. Si consideri infatti come il ragionamento di giustizia su ciò che si può ragionevolmente esigere mira ad ottenere degli *standards* condivisibili dal maggior numero: sul suo sfondo è possibile dunque concepire l'eventualità per cui certe persone, individualmente, non posseggono la capacità di soddisfare simili *standards*; semplicemente perché non rientrano nella media.

In particolare, nei casi in cui si esige un certo *sforzo*, le persone a volte dimostrano di non essere capaci di agire altrimenti, nonostante si poteva ragionevolmente esigere che lo facessero. A questo riguardo occorre fornire un'importante precisazione. In simili casi, nella formazione del quadro complessivo del giudizio di responsabilità, è verosimile che entri in gioco anche il ragionamento sull'adeguata possibilità di evitare la sofferenza implicata nel biasimo; quest'ultimo dunque interviene a diminuire il biasimo *attivo*, mentre la disponibilità

di un'alternativa moralmente ragionevole stabiliva il fatto della colpa – il giudizio sullo statuto morale.

Ecco come può presentarsi questo quadro complessivo. L'individuo S non si è dimostrato capace di (affrontare lo sforzo o il sacrificio necessario per) fare A: S dunque è colpevole, *precisamente perché non poteva evitare di agire come ha fatto*. D'altra parte però, colui che biasima può pensare che, siccome il comportamento di S era inevitabile (al di fuori del suo controllo), non è legittimo intraprendere il biasimo attivo nei suoi confronti. Per parlare secondo la metafora del *record*, la colpa viene annotata sul registro, ma non è legittimo farne un certo uso, che provocherebbe ad S delle sofferenze.

È utile specificare che molto spesso, in situazioni del genere, coloro che giudicano sulla colpa delle persone emettono dei giudizi sulle capacità della persona sotto esame, i quali possono rientrare in una tipologia particolare: si tratta di giudizi sul *carattere*. Come si è già ricordato, il carattere è una nozione con un doppio significato: da una parte, il carattere di una persona è formato dai suoi comportamenti abituali; dall'altra, si può dire che il *vero* carattere delle persone si manifesta in circostanze eccezionali, quando queste sono messe alla prova. In quest'ultimo senso, giudicare il carattere di una persona spesso significa attribuirgli delle capacità: nelle circostanze eccezionali le persone dimostrano *veramente* di che cosa sono capaci.

Per esplorare ancora questi aspetti, conviene analizzare la rilevanza morale della *costrizione* come difesa dalla responsabilità: su questo punto prenderemo in considerazione la discussione che ne svolge Frankfurt; la sua analisi è interessante perché fa ricorso al concetto di *desiderio irresistibile*. Tuttavia, per concludere questo paragrafo, è d'obbligo notare come le questioni di responsabilità *sostanziale* sollevate dagli sforzi ed i sacrifici che si possono ragionevolmente esigere non depongono per niente in favore del principio delle possibilità alternative: al contrario, esse sembrano mostrare che in certi casi le persone sono colpevoli proprio perché non possono fare altrimenti. In particolare, questi casi sembrano deporre a sfavore del principio *dovere implica potere*. In primo luogo, si tratta di stabilire ciò che una persona *deve* fare in certe situazioni - la questione di ciò che essa poteva o avrebbe potuto fare si pone solo secondariamente – e con ciò si può giungere a stabilire che il tal tizio non si è dimostrato capace di adempiere al suo dovere.

In questo modo il principio *dovere implica potere* viene smentito mediante un'analisi del linguaggio ordinario: come si ricorderà, questo famoso principio è anche contraddetto dalla possibilità di conflitto tra obblighi. Williams scriveva che il modo più frequente di menzionare gli obblighi è di farlo evidenziando che essi confliggono tra di loro; gli esempi di

Widerker, e gli altri esposti in questo paragrafo, mostrano come, in generale, spesso si parla degli obblighi quando certe persone si dimostrano incapaci di adempiervi.

6. La costrizione come difesa dal biasimo.

Nel suo saggio su « Coercion and Moral Responsibility » Frankfurt comincia con l'osservare che il termine « coercizione » o « costrizione » può essere usato per indicare due tipi distinti di casi di scusa. Nell'uno il *corpo* di una persona è usato come strumento da parte di qualcun'altro; nella seconda tipologia è la *volontà* di una persona che è usata come strumento da parte di qualcun'altro.³³⁴

Frankfurt si concentra solo sulla seconda tipologia di costrizione/coercizione: quella in cui un individuo tenta di motivare un'altra persona a compiere una certa azione. In questi casi si tratta di emettere una *minaccia condizionale*: una persona (P) dichiara che realizzerà un certo stato di cose (C, che costituisce una *penalità*) se un'altra persona (Q) non eseguirà una certa azione (A). Prima di proseguire nell'analisi è tuttavia opportuno notare che la struttura basilare dei casi di costrizione si allarga anche oltre le due tipologie a cui si è appena accennato, fino a comprendere delle situazioni di « costrizione impersonale. »

Frankfurt stesso pone in parallelo un esempio di costrizione dovuta a certi eventi ed un esempio di costrizione dovuta ad una persona: ad un bivio lungo un sentiero di montagna P minaccia Q di far rotolare una valanga sul cammino di destra, perché vuole che Q prenda il cammino di sinistra. Oppure Q può trovarsi ad un bivio analogo, con l'intenzione di prendere la via di destra, ma vede che da quella parte c'è un rischio valanga, determinato da certe condizioni ambientali, e quindi prende il cammino di sinistra per paura di venire travolto. Frankfurt nota che tra queste due situazioni vi sono interessanti differenze, ma non vi è alcuna base per dire che Q è più o meno libero a seconda che il rischio di valanga sia causato da un'altra persona oppure da condizioni ambientali.³³⁵

A mio parere, la caratteristica più interessante che presentano questi casi, dal punto di vista di una teoria della responsabilità, proviene dal fatto che la costrizione, in generale, può funzionare *sia come scusa sia come giustificazione*. Austin scriveva che la distinzione tra queste due categorie può essere tracciata senza problemi nella teoria, ma che nella pratica essa

³³⁴ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » pp. 26-46; in: *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge (En.) 1988; vedi p. 27.

³³⁵ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 45.

diventa confusa: ad esempio, egli sosteneva che questo fosse il caso della provocazione. Sotto questo aspetto mi sembra possibile accostare la costrizione alla provocazione. Per entrambe, l'ambiguità nei casi concreti deriva dalla difficoltà di stabilire cosa si può ragionevolmente esigere oppure no, dalla persona provocata o costretta: è possibile che su questo punto il disaccordo possa essere persistente ed irrisolvibile. Si può ragionevolmente esigere lo *sforzo* necessario per resistere ad un certo tipo di provocazione? Oppure, si può ragionevolmente esigere il *sacrificio* necessario per sfidare un certo tipo di minaccia?

Da parte sua Frankfurt non tematizza in maniera precisa simili questioni di responsabilità sostanziale: tuttavia esse emergono quà e là nella sua argomentazione. D'altra parte, egli sembra dare per scontato che i casi in cui la costrizione costituisce una scusa si possano separare univocamente dai casi in cui l'agente è giustificato. Frankfurt dunque propone di riservare la denominazione di « costrizione » solamente ai casi in cui la persona viene *scusata*, per aver agito sottomettendosi ad una minaccia. Frankfurt utilizza dunque il termine costrizione in un'accezione *più stretta* di quella ordinaria: egli esclude da questa categoria quei casi in cui normalmente si dice che una persona « non ha altra scelta » se non quella di sottostare alla minaccia, anche se, in tali casi, essa *ha* delle alternative a disposizione; solamente, non si tratta di alternative moralmente ragionevoli – che sarebbe ragionevole esigere da parte sua – e dunque l'agente, in questi casi, è *giustificato*.

Frankfurt infatti inizia col notare: non è necessariamente vero che una persona la quale agisce dietro minaccia non ha altra scelta che evitare la pena minacciata. Così, egli prosegue, non è necessariamente vero che una persona che agisce dietro minaccia è esentata dalla responsabilità. Nei casi in cui una persona è minacciata ma ha comunque una possibilità di scelta essa agisce, secondo Frankfurt, non *under coercion*, ma piuttosto *under duress*: in queste ultime situazioni essa è moralmente responsabile se sottostà alla minaccia (infatti, potrà anche essere lodata per aver prevenuto l'accadere di mali più grandi).³³⁶

Questa scelta teorico-lessicale di Frankfurt sembra poggiarsi sull'assunzione per cui le scuse, d'altra parte, annullano completamente la responsabilità: ma abbiamo visto, con Austin, che nella stragrande maggioranza dei casi le scuse costituiscono solo un'attenuante. Infine, mi sembra, se quotidianamente diciamo che una persona « non ha altra scelta, » anche se in realtà ce l'ha, è proprio per indicare la presenza di una costrizione!

Tuttavia, non è solo dal punto di vista del linguaggio ordinario che l'argomentazione di Frankfurt è contestabile: lo è soprattutto perché essa finisce col ricorrere in maniera decisiva

³³⁶ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 37.

alla nozione di desiderio irresistibile. Com'è infatti possibile, si chiede Frankfurt, delimitare l'ambito della costrizione (vale a dire: l'ambito dei casi in cui la costrizione rappresenta una scusa)?

Si può suggerire che una persona è propriamente costretta (*coerced*), nota Frankfurt, se, oltre ad agire dietro la minaccia di una penalità, essa soddisfa queste altre due condizioni: 1) la penalità rende l'azione che la minaccia vuole prevenire sostanzialmente meno attraente di come essa sarebbe stata senza la penalità; 2) la persona minacciata crede che si ritroverebbe in condizioni peggiori sfidando la minaccia piuttosto che sottomettendosi ad essa.

Secondo Frankfurt, queste due condizioni non possono servire adeguatamente ad identificare le istanze di coercizione (intesa sempre nel senso *stretto* impiegato dall'autore). Si consideri il seguente esempio: P minaccia di pestare un piede a Q a meno che quest'ultimo non dia fuoco ad un ospedale affollato (provocando così la morte di centinaia di persone). Questo caso non soddisfa la condizione (1): la penalità non rende lo sfidare la minaccia sostanzialmente meno attraente del sottomettersi ad essa.

Si supponga invece che P minacci Q di rompergli un pollice a meno che Q non dia fuoco all'ospedale. In questo caso la condizione (1) è soddisfatta: qualsiasi corso d'azione è reso sostanzialmente meno attraente dal fatto che implica un pollice spezzato. Si può supporre inoltre che questo esempio soddisfi la condizione (2): per questo si tratta di postulare che Q pensa che non sarà né scoperto né punito per aver dato fuoco all'ospedale, e che non avrà rimorsi di coscienza per averlo fatto – così egli crede che sfidando la minaccia finirà con il trovarsi peggio rispetto al sottomettersi ad essa.

Ma anche se queste due condizioni sono soddisfatte, a Frankfurt non sembra comunque appropriato descrivere Q come costretto a dar fuoco all'ospedale. Noi pensiamo che Q dovrebbe realizzare che è *meglio farsi spezzare un pollice piuttosto che uccidere centinaia di persone*. Q non può credere che la sua sottomissione alla minaccia sia giustificabile o ragionevole. Così Frankfurt propone di rivedere la condizione (2): Q deve credere che la sua sottomissione alla minaccia sia giustificabile – deve credere che non può essere appropriatamente biasimato per essersi sottomesso alla minaccia.

Ma per Frankfurt questa revisione non basta, proprio in virtù della definizione *stretta* di costrizione che egli mantiene: « But the criterion of coercion for which we are looking must do more than this. It must ensure that a coerced person cannot properly be held *morally responsible at all* for what he has been coerced into doing. And this would not be accomplished even by strengthening (2) still further so that it required Q to believe *correctly*

that he is justified in submitting to P's threat, or that it would be unreasonable for him to defy it. »³³⁷

La posizione di Frankfurt è chiara: qui saremmo di fronte ad un caso in cui il sottomettersi alla minaccia è giustificato *tout court*; in tale caso di giustificazione – e non di scusa – la persona che si sottomette è responsabile di ciò che fa: «The choice is his own, and there is no basis for claiming that he bears anything less than full moral responsibility for whichever decision he makes. »³³⁸

A volte, nota Frankfurt, diciamo che una persona non ha possibilità di scelta quando le circostanze rendono tutte le alternative tranne una irragionevoli o moralmente inaccettabili. In realtà in casi del genere la persona ha facoltà di scegliere tra più alternative: ciò che vogliamo dire è che egli non ha nessun'altra scelta ragionevole a disposizione. Ma la coercizione richiede qualcosa di più speciale di questo, scrive Frankfurt: *la coercizione richiede che la vittima non abbia alternative alla sottomissione, non nel senso per cui la persona agisce ragionevolmente sottomettendosi alla minaccia - e quindi non è biasimevole per essersi sottomessa - , ma piuttosto nel senso per cui essa non è moralmente responsabile per essersi sottomessa.*

Questa condizione, secondo Frankfurt, può essere soddisfatta solo se la minaccia fa leva su desideri o motivazioni che sono al di là del controllo della vittima, oppure se la vittima crede che essi sono al di là del suo controllo; Frankfurt scrive: « If the victim's desire or motive to avoid the penalty with which is threatened is – or is taken him to be – so powerful that he cannot prevent it from leading him to submit to the threat, then he really has no alternative other than to submit. He cannot effectively choose to do otherwise. »³³⁹

Si è già accennato alla nozione di *desiderio irresistibile* ed al mistero che la circonda: a mio parere il fatto che Frankfurt ricorra a questo concetto costituisce un'obiezione fondamentale al suo approccio; Frankfurt però ne ha bisogno per delimitare l'ambito delle minacce che danno luogo ad una costrizione, le quali sono, nella prospettiva del filosofo, quelle minacce che possono costituire una *valida scusa*: « Faced with a coercive threat, the victim has no choice but to submit: he cannot prevent his desire to avoid the penalty in question from determining his response. »³⁴⁰

³³⁷ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 38.

³³⁸ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 38.

³³⁹ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 39.

³⁴⁰ Frankfurt, Harry G., « Coercion and Moral Responsibility, » p. 40.

In « What Is So Special about Mental Illness? » Feinberg sostiene che i desideri irresistibili *non esistono*: « Strictly speaking, no impulse is irresistible; for every case of giving in to a desire [...] it will be true that, if the person had tried, he would have resisted it successfully. [...] Human endurance puts a severe limit on how long one can stay afloat in the ocean; but there is no comparable limit to our ability to resist temptation. »³⁴¹

Feinberg sembra manifestare un comprensibile disagio circa la credenza nell'irresistibilità di certe pulsioni: se la si ammette come criterio di non-responsabilità, si finisce col porre un grave dubbio sulla validità delle valutazioni ordinarie; queste ultime sarebbero basate su delle assunzioni inverificabili. Quando ed in che modo è mai possibile affermare che una persona non poteva resistere ad un certo suo desiderio?

D'altra parte Gary Watson, criticando la tesi di Feinberg, sostiene che non è possibile sbarazzarsi così facilmente della categoria di desiderio irresistibile; in fondo, affermare che le persone sono *sempre* capaci di resistere, in certe circostanze difficili, equivale ad esaltare le capacità umane in maniera retorica ed un po' vuota. A mio parere l'analisi di Watson riesce a fare luce su questo problema.³⁴²

Watson afferma che ci si può rappresentare un desiderio irresistibile mediante delle immagini di estenuazione fisica. Si potrebbe pensare ad una persona che resta appesa con una mano alla grondaia di un alto palazzo, e che alla fine lascia la presa, sopraffatta dalla fatica. Oppure, quella di una persona che cerca di spingere un masso su per un pendio, ma che prima di arrivare in cima viene vinta dal peso e abbandona.

Ebbene, il paragone all'opera qui è ingannatore, perché questi casi presentano una differenza importante rispetto a quelli in cui una persona è sopraffatta o vinta da un suo stesso desiderio. Il peso del masso, oppure la fatica dello stare appesi ad una grondaia, possono scavalcare la mia volontà, facendo sì che il mio corpo si muova nonostante io non lo voglia: invece, un desiderio, per quanto esso sia forte, per spingermi ad agire avrà pur sempre bisogno della *collaborazione* della mia volontà.

Ci si trova di fronte ad un ostacolo fisico *insormontabile*, scrive Watson, quando l'utilizzo non-conflittuale delle proprie facoltà non è sufficiente per resistere. Invece, il fatto del *venire vinti da un desiderio* accade quando la persona non è capace di impiegare le proprie forze in maniera non-conflittuale. Per questo il desiderio irresistibile sembra trovarsi sulla stessa scala

³⁴¹ Feinberg, Joel, « What Is So Special about Mental Illness? » pp. 272-291; in: *Doing and Deserving*, vedi pp. 282-283.

³⁴² Watson, Gary, « Disordered Appetites: Addiction, Compulsion, and Dependence, » pp. 59-87; in: *Agency and Answerability. Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford (En.) 2004; vedi pp. 63-64.

del fenomeno della debolezza della volontà. Watson scrive: « Hence, one who is defeated by appetite is more like a collaborationist than an unsuccessful freedom fighter. This explains why it can feel especially shameful; to one degree or another, it seems to compromise one's integrity. »³⁴³

Si ricordi l'argomentazione di Feinberg contro la supposta esistenza di desideri irresistibili: in certi casi, sembra che le persone non possano evitare di soddisfare certi loro desideri; ma in realtà, in questi casi si può sempre dire che, se la persona si fosse sforzata di più, sarebbe riuscita a vincerli. Ora, nota Watson, è proprio la capacità di sforzarsi maggiormente che è assente in certi casi di scelta compulsiva: perché in tali situazioni si trova all'opera un conflitto tra le motivazioni del soggetto, un conflitto che impedisce a quest'ultimo di impiegare al meglio le proprie forze.

Infine dunque, che ne è dei giudizi di responsabilità, in relazione a questi casi problematici? Una possibile risposta all'enigma potrebbe essere quella di individuare i casi di desiderio irresistibile mediante la sensibilità alle ragioni, come propongono Fischer e Ravizza. Abbiamo già considerato, durante la nostra trattazione del compatibilismo della sequenza attuale, come Watson critichi questo approccio. Si immagini un tossicomane, il quale sembra non poter resistere al desiderio di assumere la sua sostanza: se, posto di fronte ad un contro-incentivo particolarmente forte, come una minaccia di morte o di tortura, il tossicomane non rinuncia comunque alla droga, allora il suo desiderio è di fatto irresistibile; *se invece egli rinuncia, allora avrebbe potuto rinunciarvi anche in assenza del contro-incentivo*. Questo è il criterio proposto da Fischer e Ravizza: ma per Watson non funziona, poiché niente, di fatto, permette di inferire correttamente la conclusione del ragionamento controfattuale appena esposto. Al contrario, si potrebbe concludere che, siccome il tossicomane avrebbe agito altrimenti *solo* in presenza di un contro-incentivo così terribile, egli non poteva resistere al desiderio per la droga in assenza di questo potente « stimolo. »

Così Watson, infine, giunge ad inquadrare il problema della compulsione nell'ambito della responsabilità sostanziale. Ciò che facciamo, giudicando la responsabilità delle persone in casi del genere, non consiste nello stabilire che cosa, *di fatto*, l'individuo in esame era o no capace di fare: si tratta invece di stabilire che cosa egli *doveva* fare; vale a dire, quale tipo di sforzo o di sacrificio si poteva ragionevolmente esigere da parte sua.

Watson scrive: « Understood in this way, compelling desires are often implicated in a kind of impairment of normative competence. This impairment admits of degree and does not entail

³⁴³ Watson, Gary, « Disordered Appetites: Addiction, Compulsion, and Dependence, » pp. 65-66.

complete incapacity. I am inclined to see the distinction between weakness and compulsion as a normative one: Roughly, individuals we describe as weakly giving into temptation are those who reasonably could be expected to have resisted or to have developed the capacities to resist. This view locates compulsion toward one end of a continuum that includes weakness of will; those at this end of the continuum are subject to such strong desires that it is unreasonable to expect even a strong-willed person to hold out. »³⁴⁴

Watson non sviluppa ulteriormente la nozione di esigenza ragionevole. Sulla scorta di un approccio contrattualista come quello di Scanlon si può affermare che essa è stabilita in base all'ideale di un accordo tra le parti in gioco; un accordo, potremmo dire, che è considerato come fine in sé. Un simile inquadramento non può che far risaltare la problematicità dei giudizi concreti, dove, in certe situazioni, questo accordo ideale non può essere pienamente raggiunto. Ciò si riflette nell'ambiguità delle categorie di scusa e di giustificazione, sulla quale insiste Austin: si può ragionevolmente esigere un certo *sforzo* (o un certo *sacrificio*) da parte di A? Se pensate di sì, allora considererete l'individuo A *scusato* per essersi sottomesso alla minaccia; se pensate di no, allora concluderete che A era *giustificato* nell'agire come ha fatto.

Inoltre, bisogna ricordare anche che le scuse, in queste circostanze, sono solo parziali, cioè costituiscono tutt'al più delle *attenuanti*. Consideriamo ancora l'esempio di Frankfurt: P minaccia Q di spezzargli un pollice, a meno che Q non dia fuoco ad un ospedale affollato, causando così la morte di centinaia di persone. Immaginiamo che Q si renda conto dell'abominio morale implicato nel sottomettersi alla minaccia: d'altra parte però egli è vinto da una paura « irresistibile » del dolore prospettato nella penalità (provate ad immaginare cosa significa farsi spezzare i pollici!), e così alla fine dà fuoco all'ospedale.

Si ricordi che Frankfurt, nel formulare i termini di un simile esempio, cerca di individuare i casi in cui la costrizione rappresenta una *scusa*, escludendo d'altra parte la possibilità per cui Q possa essere *giustificato* nel sottomettersi alla minaccia: sta qui la ragione di un esempio così truculento. Da un punto di vista che forse può apparire un po' troppo freddo e distaccato (ma non per questo scorretto) si può giudicare la situazione di Q nella maniera seguente: da una parte sta la morte atroce di centinaia di persone, dall'altra un pollice spezzato. Mettendosi nei panni dei degenti dell'ospedale, Q non può che arrivare alla conclusione per cui queste potenziali vittime dell'incendio possono *ragionevolmente esigere* da lui che superi la paura e che affronti il sacrificio di un pollice spezzato.

³⁴⁴ Watson, Gary, « Disordered Appetites: Addiction, Compulsion, and Dependence, » p. 72.

D'altra parte però, abbiamo appena postulato che Q non ci riesca. In questo caso, egli secondo me può dirsi *colpevole*, proprio perché è stato vinto dalla paura: la sua incapacità costituisce un'annotazione negativa sul *moral record* di Q. Tuttavia, egli è in parte scusato, la sua responsabilità è attenuata. Quest'attenuazione si spiega, a mio parere, mediante l'interazione di *tre considerazioni* differenti.

Innanzitutto, (1) dal punto di vista della responsabilità *attributiva*, una ricostruzione del caso stabilisce che Q non aveva la deliberata e malvagia intenzione di causare la morte: se non fosse stato presente P con la sua minaccia, Q non avrebbe mai dato fuoco all'ospedale per conto proprio. Inoltre, (2) il *biasimo attivo* nei confronti di Q viene modulato in funzione della sua supposta incapacità. È verosimile riconoscere all'opera, in una situazione del genere, il ragionamento per cui è ingiusto infliggere della sofferenza a Q, perché egli non poteva evitare di incorrere nella punizione. Ciò non toglie nulla alla colpa iscritta sul *moral record* di Q: piuttosto, questo ragionamento modula la giustificazione del trattamento da riservare a Q. Qui ci troviamo, per richiamare il modello di Feinberg, al terzo stadio del giudizio di responsabilità.

Si potrebbe osservare che in simili casi *non possiamo sapere con certezza* se Q potesse o meno agire altrimenti. Ma a questo stadio del giudizio di responsabilità ciò non importa: si tratta di giustificare la sofferenza (ad esempio il senso di colpa) che Q dovrebbe subire a causa del biasimo; per invalidare una simile giustificazione non occorre avere la *certezza* che Q non poteva agire altrimenti – magari potrebbe anche bastare un *ragionevole dubbio* sul fatto che egli poteva agire altrimenti.

Infine, ciò che interviene, ancora in questo terzo stadio di giudizio – corrispondente alla giustificazione pratica di un trattamento – è un ragionamento del tipo: (3) « Come posso permettermi di giudicare Q? Se fossi stato *io* al suo posto, probabilmente non mi sarei comportato meglio. » Questo pensiero, giova ripetere, non ha nulla a che vedere circa la colpa di Q: invece, riguarda la correttezza morale di certe iniziative pratiche che possono essere intraprese proprio *da chi giudica* la colpa di Q.

In virtù delle sue assunzioni generali, che abbiamo già discusso, Frankfurt tratta questo esempio in maniera differente. In certi casi, egli scrive, tendiamo a giudicare sfavorevolmente la sottomissione di una persona ad una minaccia, anche se riconosciamo che questa persona era effettivamente vittima di una coercizione, e che per questo non deve essere considerata moralmente responsabile di ciò che ha fatto. Questo perché pensiamo che la vittima, anche se *non era* di fatto capace di controllare un certo desiderio, *doveva* essere capace di controllarlo. Frankfurt stesso, dunque, sembra riconoscere la possibilità di una sfasatura o di una

divergenza tra gli *standards* di sforzo o sacrificio che si possono ragionevolmente esigere – in generale – e le capacità che le persone dimostrano di avere nei singoli casi concreti.

Tuttavia, per Frankfurt, la costrizione, in quanto scusa, deve sollevare completamente una persona dalla responsabilità. Così, i casi in cui giudichiamo sfavorevolmente una persona che non poteva evitare di sottomettersi ad una minaccia possono rientrare, secondo Frankfurt, in due categorie: 1) la persona è moralmente responsabile per la sua incapacità a sfidare la minaccia: essa *si è resa* incapace mediante qualche scelta che ha fatto in precedenza; 2) invece di formulare un giudizio di biasimo, si esprime *una mancanza di rispetto* per la persona che si è sottomessa alla minaccia; non si tratta di valutare la sua responsabilità morale, ma di sostenere che egli è un uomo di poco valore, perché non è stato capace di sfidare la minaccia. Ciò non ha niente a che vedere con il giudizio per cui egli merita di essere biasimato – se questa persona deve provare qualcosa, scrive Frankfurt, si tratta di *vergogna*, e non di senso di colpa.

La prima tipologia di casi esposta da Frankfurt mi sembra troppo rara nell'esperienza ordinaria; ad essa si potrebbero tuttavia avvicinare i giudizi sulla responsabilità di chi ricopre un ruolo, quando le persone sotto esame hanno *scelto* di ricoprire il ruolo in questione. In seguito, esse possono mostrarsi incapaci di soddisfare gli *standards* in cui si sono impegnati: in simili circostanze, anche se si rivela un'incapacità, il requisito dell'*adeguata opportunità di evitare un trattamento sfavorevole* è soddisfatto; infatti, gli individui di cui si parla qui potevano evitare di assumersi certe responsabilità.

La seconda considerazione di Frankfurt, chiamando in causa la vergogna, sottolinea un punto interessante. Watson evidenzia che le persone sopraffatte da un desiderio irresistibile sono dei soggetti frammentati, colpiti nella loro integrità volizionale: perciò, egli osserva, essi tendono a provare proprio della vergogna per ciò che hanno fatto. Tuttavia l'analisi di Frankfurt non mi sembra soddisfacente: in precedenza si è riconosciuta l'esistenza di una valutazione etica delle persone *diversa* dal giudizio di responsabilità – la valutazione disinteressata del valore ultimo di una persona. Tuttavia, ciò a cui sembra riferirsi Frankfurt, poiché comporta la *vergogna* ed il *disprezzo*, sembra da una parte troppo vicino al biasimo morale, e dall'altra troppo distante da una valutazione disinteressata della storia di una persona (e del suo carattere complessivo.)

La vergogna ed il disprezzo di cui si parla qui potrebbero intendersi, a mio parere, come due connotazioni affettive del biasimo, le quali conferiscono ad esso un preciso significato: l'affermazione della propria *superiorità*, da parte di colui che biasima disprezzando, ed il sentimento della propria *inferiorità*, da parte di chi, venendo biasimato, si vergogna – oltre a

sentirsi in colpa. Si tratta tipicamente dei casi in cui, come abbiamo visto nel capitolo III, la persona biasimevole viene messa alla prova e si può così dire che essa dimostra il suo *vero* carattere – rivelando di essere *carente* rispetto ad un certo ideale normativo. Ovviamente, colui che disprezza può farlo solo presupponendo di essere all'altezza di simili esigenze.

Daniel Dennett, in *Elbow Room*, accenna al famoso detto: « *Tout comprendre, c'est tout pardonner*; » egli riporta dunque quanto gli è stato riferito personalmente da Strawson, di come Austin, nel corso di una discussione su questo detto, lo commentò: « That's quite wrong. Understanding might just add contempt to hatred. »³⁴⁵ Probabilmente Austin, se non intendeva riferirsi precisamente (od esclusivamente) agli esempi da cui siamo partiti – in cui entra in gioco la capacità di una persona, in relazione ad uno sforzo o ad un'ostacolo - , pensava ad una tipologia molto simile. *Tutto comprendere*, allora, potrebbe significare: questa persona ha agito così perché l'atto discende dalla sua natura; una sua scelta rilevante deriva da qualcosa di profondo – il suo carattere – che a sua volta egli non ha scelto di avere. Simili considerazioni, come si è visto, possono privare di giustificazione un trattamento sfavorevole, perché evidenziano che il colpevole non ha avuto un'adeguata opportunità di scelta. Tuttavia, la « comprensione » del suo caso porta con sé anche la piena esplicitazione della distanza che vi è tra l'individuo colpevole ed un ideale normativo; di qui il disprezzo che può aggiungersi al risentimento.

In ogni caso, il fatto che il biasimo possa implicare un'affermazione della propria superiorità, nei confronti del colpevole, mi sembra un'altro importante elemento che può deporre contro la giustificazione morale della sua somministrazione. Ovviamente, in certi casi il disprezzo potrà sorgere naturalmente come correlato di un giudizio « spontaneo » sul colpevole: egli ha dimostrato di non saper resistere, di non saper affrontare la difficoltà, e dunque si tratta di un uomo di poco valore. Finché un simile giudizio ed i sentimenti che l'accompagnano sono vissuti privatamente, non si pone una grande questione di giustificazione: tuttavia, se la persona che giudica è *ragionevole*, non potrà evitare di chiedersi: « E se fossi stato *io* al posto suo? Forse non mi sarei comportato diversamente da lui. » Ritorneremo nel prossimo paragrafo su questo punto, in relazione al problema della sorte morale.

Per concludere, ricapitoliamo i punti emersi percorrendo l'analisi della costrizione di Frankfurt. Per quest'ultimo, la presenza di un desiderio irresistibile determina una condizione di scusa, e ciò equivale ad un annullamento completo della responsabilità: ciò di per sé appare contestabile, data la parzialità delle scuse, facilmente riconoscibile nei casi ordinari. Inoltre,

³⁴⁵ Dennett, Daniel, *Elbow Room*, p. 32, nota 15.

non mi sembra sufficiente affidare ad una valutazione etica di un ordine differente – che vede correlarsi la *vergogna* di Q ed il *disprezzo* degli altri nei suoi confronti – la spiegazione della problematicità di casi simili: occorre invece distinguere il giudizio sullo statuto morale dal biasimo attivo, e riconoscere come la natura della colpa che stabilisce il primo può anche costituire delle ragioni *contro* la somministrazione del secondo.

Si è visto che la valutazione dei casi di costrizione concentra in sé un complicato sovrapporsi di ragionamenti differenti: spesso si tratta di stabilire quale sforzo è ragionevole esigere da una persona, ed in alcuni casi i criteri di ragionevolezza in questione dipendono dal ruolo che ricopre la persona costretta. Inoltre, poiché nel valutare simili casi si fa spesso appello al *vero* carattere che una persona dimostra di avere, può farsi strada la convinzione per cui essa, probabilmente, non poteva evitare di sottomettersi alla minaccia: come abbiamo visto, può qui entrare in gioco una forma di disprezzo; d'altra parte, la giustificazione di un trattamento negativo a cui sottoporre la persona sotto esame può venire a mancare, proprio perché si riconosce che essa non poteva fare altrimenti.

Casi del genere, a mio parere, pongono in luce la natura dei problemi morali *ordinari*, che hanno a che vedere con la responsabilità delle persone, e che non si risolvono mai in questioni puramente fattuali. Si può confrontare ad essi il problema *filosofico* dell'oggettività dei valori morali, che abbiamo discusso analizzando la teoria di Scanlon: mediante un simile confronto emerge quanto la questione dell'oggettività dei valori (che può essere trattata, ad esempio, mediante la distinzione tra *ragioni interne* e *ragioni esterne*) sia lontana dalle questioni etiche concrete – e per questo motivo, come suggeriva Scanlon, forse essa non merita la grande attenzione e la grande importanza che gli interpreti da sempre riservano ad essa.

1. La sorte morale.

Gary Watson, nel suo saggio « Responsibility and the Limits of Evil, » ricostruisce il caso criminale di Robert Halton Harris. Quest'ultimo nel 1978 ha ucciso due adolescenti, allo scopo di utilizzare la loro automobile in una rapina. Il modo in cui l'omicidio è stato compiuto testimonia, da parte di Harris, una completa mancanza di rispetto per la vita umana, ed un'altrettanto totale indifferenza rispetto al dolore ed alla sofferenza delle persone. Egli infine è stato arrestato e la sentenza eseguita nei suoi confronti è stata la pena di morte, mediante camera a gas.

Harris era una persona talmente « priva di cuore, » brutale, egoista ed insensibile che perfino gli altri detenuti del braccio della morte, i quali hanno avuto a che fare con lui durante la

detenzione, manifestavano disprezzo e disgusto nei suoi confronti: infine, per il giorno della sua esecuzione, si sono procurati da bere e da mangiare per festeggiare la dipartita da questo mondo di una simile « immondizia umana. »

Una volta aver precisato con che tipo di persona abbiamo a che fare, Watson ricostruisce la sua infanzia: una storia terribile di abusi, sevizie e privazioni d'affetto. Il piccolo Harris già a due anni si era procurato una frattura alla mandibola, a causa delle botte ricevute dal padre; quest'ultimo era un alcolizzato, evidentemente in preda a turbe psichiche, il quale era solito – secondo la testimonianza delle sorelle di Harris – « divertirsi » estraendo la pistola ed intimando a suo figlio di nascondersi in giardino, perché se l'avesse trovato lo avrebbe ucciso « come un animale. » Non c'è da stupirsi, dunque, che un'infanzia simile abbia condotto alla personalità di un adulto sadico ed immorale.

Si potrà dire, in maniera *fondata*, che il carattere e la personalità di Harris possono ricondursi a fattori causali sul quale egli non ha esercitato alcun controllo. Derk Pereboom, ad esempio, si appoggia a casi del genere per sostenere che il controllo sulle origini del proprio comportamento è una condizione necessaria della responsabilità *morale*. Occorre riconoscere che la pertinenza filosofica di simili casi è da valutare con attenzione: si tratta infatti di *comportamenti criminali*, che interessano innanzitutto il diritto, e che dunque si devono innanzitutto comprendere in relazione alla specifica giustificazione della punizione *legale*. Infatti, abbiamo visto che altri principi (la punizione è legittima solo se il crimine è accompagnato da una soddisfazione) sono migliori candidati per le esenzioni *legali* di responsabilità che coinvolgono malattie psichiche, rispetto alla mancanza di controllo sulle origini del proprio comportamento, che si può comunque vedere istanziata in casi simili.

D'altra parte, a me sembra che, se pensiamo ad Harris adulto, egli appare pienamente biasimevole – il suo statuto morale è gravemente compromesso: data la sua completa mancanza di preoccupazione e di rispetto per gli altri, egli sembra manifestarsi come una vera e propria incarnazione del male. Il problema, come osserva Watson, risiede piuttosto nel fatto che la vicenda di Harris indebolisce la *posizione* di chi vorrebbe esercitare del *biasimo attivo* nei suoi confronti.

Watson scrive: « The fact that Harris's cruelty is an intelligible response to his circumstances gives a foothold not only for sympathy, but for the thought that *I* had been subjected to such circumstances, I might well have become as vile. »³⁴⁶ Il pensare che se *io* fossi cresciuto in circostanze come quelle in cui è capitato Harris, sarei diventato uguale a lui, annulla ogni

³⁴⁶ Watson, Gary, « Responsibility and the Limits of Evil, » p. 139.

possibile « senso di superiorità » che posso provare nei suoi confronti. Sulla scorta di quest'interpretazione del caso di Harris, possiamo tirare una conclusione circa il problema della causazione fisica delle scelte.

La mancanza di controllo sulle origini del proprio comportamento, la quale, lo ricordiamo, pare essere implicata sia nel determinismo sia nell'indeterminismo, pone i membri della comunità morale su di un piede di assoluta uguaglianza – mentre, d'altra parte, l'affermazione della propria superiorità può avere un senso solo presupponendo che gli agenti siano l'*origine ultima* del loro comportamento. Assistiamo qui ad una specie di *radicalizzazione* delle considerazioni analizzate in precedenza, che sembravano delineare il problema della sorte morale *nelle circostanze dell'azione*: « Se fossi stato al posto suo in simili frangenti – ad es., se avessi dovuto affrontare una minaccia del tal tipo – probabilmente non mi sarei comportato meglio. »

Ovviamente, nel valutare casi di colpevolezza del genere le persone possono trovare delle ragioni per credere nella propria superiorità: magari a colui che giudica è effettivamente capitato di trovarsi nelle circostanze critiche in questione, e si è comportato onorevolmente – oppure, lo sforzo o il sacrificio richiesto non è così grave come nell'esempio di Frankfurt (farsi spezzare un pollice!), e dunque si può fondatamente credere di essere capaci di affrontarlo.

In ogni caso, se il pensiero della persona moralmente ragionevole si concentra sulla mancanza di controllo sulle origini del proprio comportamento, anche queste ragioni ordinarie di disprezzare il colpevole vengono private della loro forza – sia nel caso in cui si stia pensando al *carattere* del colpevole (che egli non ha scelto di avere), sia nel caso in cui si pensi alla causazione fisica delle sue scelte.

VII. CONCLUSIONE.

Una prima parte di questo lavoro è stata dedicata ad affrontare un tipo di argomentazione compatibilista che ha generato un'enorme letteratura critica: gli esempi con attori controfattuali concepiti da Harry Frankfurt. Come si ricorderà, il proposito di questo autore era quello di confermare la tesi seguente: ciò che è irrilevante al fine di spiegare perché è stata compiuta una certa azione è anche irrilevante per valutare la responsabilità dell'agente.

Le spiegazioni delle ragioni dell'azione ricoprono l'ambito della responsabilità *attributiva*: anche se le circostanze speciali richieste dagli esempi *à la* Frankfurt fossero realizzabili – riuscendo cioè a separare la disponibilità di alternative d'azione dal valore originativo della scelta rilevante – essi stabilirebbero solo una conclusione *parziale* circa le condizioni della responsabilità morale.

In generale, alla base dell'argomentazione di Frankfurt – così come per quanto riguarda molti teorici compatibilisti ed incompatibilisti – si trova l'assunzione implicita per cui una teoria della responsabilità morale può essere concepita senza toccare alcuna questione di *etica normativa* – vale a dire, senza impegnarsi in nessuna teoria morale particolare, che spieghi quali sono le azioni moralmente giuste e le azioni moralmente sbagliate.

Così, il problema della compatibilità di responsabilità e determinismo viene generalmente affrontato come se riguardasse esclusivamente delle questioni di *causalità*: si tratta, in altre parole, di enucleare delle condizioni della responsabilità, le quali devono essere valide a prescindere da qualsiasi posizione si prenda in campo normativo – sul contenuto delle norme morali.

In realtà, come si è cercato di mostrare, i giudizi di responsabilità chiamano in causa delle assunzioni normative in due « luoghi distinti. » In primo luogo, quando si tratta di stabilire la *colpa* della persona sotto esame, a volte è necessario considerare la responsabilità *attributiva* (perché l'azione è stata eseguita?) congiuntamente a delle questioni di responsabilità *sostanziale* (quali obblighi l'agente era tenuto a soddisfare?)

A questo proposito, un'approccio teorico *contrattualista* sembra riprodurre con efficacia un *metodo di ragionamento ordinario*, con il quale si tratta di stabilire lo sforzo o il sacrificio che si può ragionevolmente esigere da una persona, in vista dell'adempimento degli obblighi a cui essa è tenuta.

Inoltre, delle assunzioni sul contenuto delle norme morali entrano in gioco quando occorre giustificare il *trattamento pratico* da riservarsi alla persona colpevole o lodevole. Anche sotto questo aspetto una teoria contrattualista è in grado fornire utili chiarimenti: in particolare,

perché si può considerare ingiusto infliggere un trattamento sfavorevole a qualcuno che non aveva un'adeguata opportunità di evitarlo.

Si ricorderà il distinguo fondamentale tra due tipi di teorie incompatibiliste: il *leeway incompatibilism* consiste nell'affermare che il determinismo annulla la responsabilità perché priva gli agenti di possibilità alternative; il *source incompatibilism*, invece, afferma che sia il determinismo sia l'indeterminismo sollevano gli agenti della responsabilità, perché in entrambi i casi le persone non controllano l'origine ultima delle loro decisioni.

A mio parere, le intuizioni che stanno alla base di queste due argomentazioni riguardano dei requisiti sulla *giustificazione pratico-morale* del trattamento da effettuare nei confronti del colpevole. Così, per quanto riguarda il *leeway incompatibilism*, entra in gioco il requisito dell'adeguata opportunità di evitare un trattamento sfavorevole – e pare che il determinismo, privando le persone di possibilità alternative, deponga fortemente contro la soddisfazione di un simile requisito.

D'altra parte, per quanto riguarda il *source incompatibilism*, ciò che viene privata di giustificazione è l'espressione, da parte di colui che giudica un colpevole, di un atteggiamento di *superiorità* nei confronti di quest'ultimo. Se le scelte delle persone sono prive di valore originativo, una simile affermazione di superiorità perde ogni fondamento.

Il biasimo morale, dunque, risulta incompatibile con la causazione fisica delle scelte se (e solo se) implica o la somministrazione di sofferenza, o l'affermazione della propria superiorità. In un senso, è la somministrazione di sofferenza che sembra porre il problema maggiore: perché, d'altra parte, si può facilmente fare a meno di *disprezzare* la persona biasimevole – sebbene molti indulgano in simili atteggiamenti, affermando dunque l'inferiorità di chi è sottoposto al loro giudizio.

Nel « sistema della morale » che ricostruisce Bernard Williams, ogni persona « è autorizzata ad arrestare qualsiasi altra: » le considerazioni sulla giustificazione del biasimo attivo – relative, ad esempio, alla posizione di colui che lo effettua – spariscono dall'orizzonte; vediamo dunque all'opera un medesimo *oscuramento*, sia nella vita di tutti i giorni, sia nell'ambito delle teorie filosofiche che considerano il biasimo come un giudizio meramente *epistemico*.

Tali questioni possono essere riportate alla luce e rese operative per molti aspetti – dunque è possibile anche convincere una persona *ragionevole* ad abbandonare ogni affermazione della propria superiorità nel biasimo. Tuttavia, non sembra altrettanto facile concepire il biasimo slegandolo da ogni forma di somministrazione di sofferenza – come invece sostiene Scanlon. Il punto è che il mezzo naturale per esprimere la *condanna morale* consiste nell'espressione di

risentimento; ed inoltre, come si è detto accennando a Gandhi ed a Martin Luther King, forse non è ragionevole esigere dalle persone « normali » (cioé, non dotate di una volontà *santa*) che esse rinuncino alla *soddisfazione* che accompagna l'espressione del risentimento – e quindi, la vista della *sofferenza* di chi è stato l'autore di un'offesa nei propri confronti.

Infine, nella nostra pratica morale la sofferenza della persona biasimevole viene somministrata soprattutto *in prima persona*, mediante il *sensu di colpa*: si potrà osservare che su questo punto la questione della giustificazione si pone in maniera diversa – l'adeguata opportunità di evitare, infatti, riguarda la somministrazione di un trattamento da parte di una persona nei confronti di un'altra. Tuttavia, il problema della giustificazione persiste: si tratta di considerare la realtà concreta del sistema della morale, il quale si perpetua mediante l'*educazione* – da questo punto di vista, si tratta di una pratica che incoraggia il *sensu di colpa*; la morale ci richiede di essere un certo tipo di persone, con un certo tipo di vita interiore.

In ogni caso, il problema della compatibilità con la causazione fisica ha preso una nuova forma: la verità del determinismo appare ora come una ragione valida per abbandonare il *retributivismo* (la tesi per cui la sofferenza del colpevole è un bene in sé), non la responsabilità morale *in toto*. Non si tratta più di una minaccia alla fondazione razionale o epistemica dei nostri giudizi di responsabilità: piuttosto, la causazione fisica delle scelte priva di *una possibile giustificazione* un certo tipo di comportamento da adottare verso il colpevole. In certi casi, dove la condanna morale si rivela assolutamente necessaria (per isolare il colpevole, esprimere sostegno alla vittima dell'offesa, etc.), vi saranno delle ragioni che potranno deporre in favore dell'espressione di risentimento – e la sofferenza del colpevole potrà essere ammessa alla stregua di un effetto collaterale.

La rappresentazione della *morale* che emerge in questa analisi non vuole essere un'immagine *idealizzata*: l'adozione del metodo di ragionamento morale – che è stato esplicitato lungo un'ottica contrattualista – presenta vari inconvenienti, tra i quali il principale è stato appena citato: il sistema della morale prevede la sofferenza di chi sbaglia, ma, a sua volta, questa sofferenza è veramente difficile da giustificare, proprio dallo stesso punto di vista *morale*.

Inoltre, si è visto che lo statuto morale delle persone dipende dalla *sorte*: ciò è vero per il semplice fatto che le decisioni umane sono degli eventi tra gli altri (si ricordi il ragionamento di Feinberg in « Problematic Cases in Law and in Morals. ») In questo senso il determinismo o l'indeterminismo comportano *solamente* una radicalizzazione del problema della sorte morale. L'*inconveniente* costituito dalla sorte morale sembra implicito nel sistema delle nostre credenze e delle nostre pratiche: ad esempio, poiché le conseguenze delle nostre azioni si

trovano solo parzialmente sotto il nostro controllo, e queste conseguenze sono rilevanti per stabilire la legittimità del biasimo di colui che le ha subite. A mio parere, si può giungere a considerare la sorte morale come un *inconveniente*, tutto sommato tollerabile – e non come la rovina totale delle nostre pratiche – se si abbraccia un'interpretazione *minimale* della morale: quest'ultima è un dispositivo volto ad assicurare la convivenza pacifica e le possibilità di collaborazione tra le persone.

Sullo sfondo di una simile interpretazione minimale, abbiamo seguito Strawson nel distinguere la sfera dell'etica che riguarda gli *ideali individuali*. Il raggiungimento di simili ideali rientra nella questione del *valore ultimo* della vita di una persona. Si può sostenere che la causazione fisica delle scelte, facendo dipendere queste ultime dalla sorte, ci impedirebbe di condurre una vita dotata di senso.

L'esempio del Gauguin di Williams e quello del giovane studente di Sartre illustrano come è possibile, per un'esistenza individuale, acquisire o perdere un *sensò*: ciò dipende dal fatto per cui questi individui riescano o meno a realizzare il proprio ideale individuale (produrre opere d'arte, combattere l'oppressore). Tuttavia, si è visto che il raggiungimento di simili ideali è soggetto in gran parte all'influsso della sorte: dunque il valore ultimo della nostra vita individuale dipende da fattori che noi non controlliamo, e ciò risulta vero indipendentemente dalla verità o dalla falsità del determinismo.

- BIBLIOGRAFIA

- Andre, Judith, « Nagel, Williams, and Moral Luck », in *Analysis*, Vol. 43, No. 4. (Oct. 1983), pp. 202-207.
- Anglin, W.S., *Free Will and the Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione e cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Austin, John Langshaw, « A Plea for Excuses: The Presidential Address, » pp. 1-30, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 57 (1956-1957).
- Austin, John Langshaw, « Ifs and Cans », pp. 153-180, in *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Bennett, Jonathan, « Accountability, » pp. 14-47, in: van Strateen, Zaak (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P.F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Brandt, Richard, « Blameworthiness and Obligation, » pp. 3-39; in: *Essays in Moral Philosophy*, ed. by A.I. Melden, University of Washington Press, Seattle and London 1958.
- Davidson, Donald, « Agency, » pp. 3-25, in: Brinkley, Bronaugh, and Marras (eds.), *Agent, Action and Reason*, New York, Oxford, 1971.
- Dennett, Daniel C., *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press and Oxford University Press, Cambridge (Ma.) 1984.
- Feinberg, Joel, *Doing and Deserving. Essays in the theory of responsibility*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970.
- Fischer, John Martin, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Oxford Blackwell Publisher, Oxford 1994.
- Fischer, John Martin, Ravizza, Mark (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.
- Fischer, John Martin, « Recent Work on Moral Responsibility », *Ethics*, Vol. 110, No. 1 (October 1999), pp. 93-139.
- Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Fischer, John Martin, « The Free Will Revolution (Continued) », in *The Journal of Ethics*, Vol. 10, N. 3 (August 2006), pp. 315-345.
- Frankfurt, Harry G., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23 (Dec. 4, 1969).
- Frankfurt, Harry G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1 (Jan. 14, 1971), pp. 5-20.

- Frankfurt, Harry, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Hart, H.L.A., « The Ascription of Responsibility and Rights, » pp. 171-194; in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 49 (1948-1949).
- Hart, H.L.A., « Legal and Moral Obligation, » pp. 82-107; in: *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle and London 1958.
- Hart, H.L.A., *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of the Law*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Hume, David, *Enquiry concerning Human Understanding*; trad. Di Mario Dal Prà, in: *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1957.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Locke, Don, Frankfurt, Harry G., « Three Concepts of Free Action », in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 49, (1975), pp. 95-125.
- Mackie, J.L., « Responsibility and Language, » pp. 143-159; in: *Australasian Journal of Philosophy*, 33 (3), 1955.
- McKenna, Michael, Widerker, David (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Moore, George Edward, *Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1912.
- Moya, Carlos, « On the Very Idea of a Robust Alternative », in *Critica. Revista Hispanoamericana de Filosofia*, Vol. 43, No. 128 (agosto 2011), pp. 3-26.
- Murphy, Jeffrie G., « Moral Death: An Essay on Psycopathy, » pp. 284-298; in: *Ethics*, 82 (4).
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford (En.) 1970
- Nagel, Thomas, « Sorte morale, » pp. 30-43, in : *Questioni mortali*, ed. it. a cura di Salvatore Veca, il Saggiatore, Milano 1979.
- Kane, Robert, *Free Will and Values*, State University of New York Press, Albany (NY) 1985.
- Kane, Robert, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996.
- Klein, Martha, *Determinism, Blameworthiness and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- O' Connor, Timothy, *Persons and Causes*, Oxford University Press, New York 2000.

- Pereboom, Derk, *Free Will, Agency and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Quinn, Warren, « Putting Rationality in Its Place, » pp. 26-50; in: Frey, R.G., Morris, C.W., *Value, Welfare and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge (En.) 1993.
- Scanlon, T.M., « Contractualism and Utilitarianism, » in: *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen and B. Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982; vedi p. 272.
- Scanlon, T.M., « The Significance of Choice, » pp. 149-216; in: Sterling M., McCurrin (eds.), *The Tanner Lectures on Human Values (Vol 8)*, University of Utah Press 1988.
- Scanlon, T.M., *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998.
- Strawson, Peter Frederick, « Freedom and Resentment, » pp. 1-25, in: *Freedom and Resentment and Others Essays*, Methuen, London and New York 1974.
- Strawson, Peter Frederick, « Social Morality and Individual Ideal, » pp. 29-49; in: *Freedom and Resentment and Others Essays*, Methuen, London and New York 1974.
- Watson, Gary, « Responsibility and the limits of Evil, » pp. 119-148; in: *Perspectives on Moral Responsibility*, ed. by John Martin Fischer and Mark Ravizza, Cornell University Press, Ithaca and London 1993.
- Widerker, David, « Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios», in *The Journal of Philosophy*, Vol. 103, No. 4 (April 2006), pp. 163-187.
- Williams, Bernard, « Internal and External Reasons, » pp. 101-113; in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*; Cambridge University Press, Cambridge (En.) 1981.
- Williams, Bernard, « Moral Luck, » pp. 20-39; in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Routledge, London and New York, 2006.
- Wolf, Susan, *Freedom within Reason*, Oxford University Press, New York – Oxford 1990.
- Wyma, Keith D., « Moral Responsibility and Leeway for Action », in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 1 (Jan. 1997), pp. 57-70.
- Zimmerman, Michael J., *An Essay on Moral Responsibility*, Rowman and Littlefield Publishers, Totowa (New Jersey) 1988.
- Zimmerman, Michael J., « Luck and Moral Responsibility, » pp. 374-386, in: *Ethics*, Vol. 97, N° 2 (Jan., 1987).
- Zimmerman, Michael J., « Moral Luck: A partial map. », p. 601, in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 4 (Dec., 2006), pp. 585-608.

- Zimmerman, Michael, J., « Taking Luck Seriously, » pp. 553-576, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, N° 11 (Nov., 2002).
- Zimmerman, Michael, J., « A Plea for Accuses, » pp. 229-243; in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, N° 2 (Apr. 1997).