



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*

a cura di
ANTONIO AUTIERO
ALESSANDRO GENOVESE

Antonio Rosmini e l'idea della libertà

Atti del VII Convegno internazionale
di studi rosminiani
Rovereto, 8-10 marzo 1999

The logo consists of the letters 'EDB' in a bold, stylized, outlined font. The letters are interconnected, with the 'E' and 'D' sharing a vertical stroke on the left, and the 'D' and 'B' sharing a vertical stroke on the right.

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

**CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI, 7.,
Rovereto, 1999**

Antonio Rosmini e l'idea della libertà : atti del VII Convegno internazionale di studi rosmينiani, Rovereto, 8-10 marzo 1999 / a cura di Antonio Autiero <e> Alessandro Genovese. - Bologna : EDB, 2001. - 215 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 3)

ISBN 88-10-40377-0

1. Rosmini Serbati, Antonio - Concetto di libertà - Congressi - 1999 2. Libertà - Congressi - 1999 3. Congressi - Rovereto - 1999 I. Autiero, Antonio II. Genovese, Alessandro III. Tit.

123.5

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2001 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40377-0

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2001

Indice

In luogo di una introduzione. Domande al concetto rosminiano di libertà di fronte all'orizzonte dell'idealismo tedesco, di <i>Karl-Heinz Menke</i>	9
Libertà, interesse e responsabilità. Sulla discussione attuale in filosofia morale, di <i>Matthias Lutz-Bachmann</i>	17
1. «Libertà» e «responsabilità». Osservazioni su una controversia di filosofia morale	17
2. Difficoltà del concetto contemporaneo di libertà	21
3. Libertà e interesse. Prolegomeni a una critica dell'etica del discorso	24
Libertà, diritto e società, di <i>Diego Quaglioni</i>	29
Aspetti della libertà nel pensiero greco, di <i>Marcello Zanatta</i>	45
I. Gli ambiti della libertà e la multivocità della nozione	45
II. La libertà e il destino	48
1. La filatura e la posizione del filo intorno all'uomo	49
2. L'ἀνάγκη e la libertà	54
3. La εἰμαρμένη e la libertà	65
III. La pluralità dei modelli di ragione e la libertà	71
1. La libertà come «scelta deliberata»	73
2. La libertà e la schiavitù	79
L'evoluzione del tema della libertà nella filosofia medievale, di <i>Alessandro Ghisalberti</i>	83
1. Dalla Gnosi ad Anselmo d'Aosta	83

2. Da Pietro Abelardo a Tommaso d'Aquino	91
3. Da Giovanni Fidanza a Guglielmo di Ockham	100
4. Giovanni Buridano e l'eredità del medioevo	106
La libertà nella filosofia moderna, di Vittorio Mathieu	109
1. Libertà e causalità	109
2. Dualismo insuperabile	110
3. La libertà spinoziana	111
4. La libertà come imperativo	112
5. Libertà etica	113
6. La libertà politica	114
7. La neognosi contro la libertà	115
8. Conclusione	116
Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triniforme di Antonio Rosmini, di Michele Dossi	119
1. Filosofia dell'essere e libertà: la provocazione di Pareyson	121
2. Rosmini e l'ontologia della libertà: un'occasione mancata?	123
3. La libertà come legge dell'essere morale	128
4. La libertà bilaterale	131
5. La libertà e il negativo	135
Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini, di Giuseppe Lorizio	143
1. Premessa	143
2. Libertà e storia	149
3. Libertà e redenzione	156
4. Grazia e libertà	158
5. La libertà della Chiesa	168
La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano, di Michele Nicoletti	171
1. La condanna della schiavitù	172
2. Libertà e proprietà	176

3. Libertà, socialità, giustizia	179
4. Diritti di natura e di ragione	182
Concetto e concezioni della libertà , di <i>Salvatore Veca</i>	205
In luogo di una conclusione , di <i>Antonio Autiero e Alessandro Genovese</i>	211

**In luogo di una introduzione.
Domande al concetto rosminiano di libertà di
fronte all'orizzonte dell'idealismo tedesco**

di *Karl-Heinz Menke*

Nella *Critica della ragion pratica* di Kant si trova il seguente testo-chiave:

«Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forca davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore alla vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualcosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita».¹

Con questi esempi Kant mette a confronto tra loro due tipi di libertà: la libertà di scelta tra due offerte o motivi e la «libertà trascendentale».

Richiamiamo alla mente il primo esempio: Kant pensa ad un uomo che non è in grado di dominare il proprio impulso. Ora, se gli fosse innalzata una forca di fronte a casa – con la minaccia: «chi non è in grado di dominare il proprio impulso,

Traduzione di Andrea Aguti.

¹ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di E. GARIN, Bari 1989⁴, p. 38.

sarà impiccato» – costui, così domanda Kant, non sarebbe forse in grado di dominare il proprio impulso? Un tale auto-dominio, però, non è espressione di una reale libertà, ma soltanto la scelta del motivo più forte. Detto in termini concreti: il motivo della forza è più forte del motivo dell'impulso.

Accanto a questa libertà inautentica – detta anche «libertà di scelta» – sta quella autentica, cioè la libertà che non dipende da alcuna condizione esterna e che dunque è, nel senso più vero del termine, libertà «in-condizionata». Nel testo sopra citato anch'essa è illustrata per mezzo di un esempio. Kant pensa a un tenentario della Prussia orientale che per procurarsi un vantaggio incolpa falsamente in tribunale un altro tenentario. A tale scopo egli minaccia di morte un suo sottoposto, nel caso che questi si rifiuti di rilasciare falsa testimonianza in tribunale. Anche ammesso che quest'ultimo non abbia idea di che cosa sia una scuola e che non sia affatto un tipo particolarmente educato, secondo Kant è certo che egli, in quanto uomo, sa *a priori*, che cosa «in-condizionatamente» deve fare: cioè, dire la verità. La libertà trascendentale è espressione dell'autonomia morale dell'uomo. Nel legame con il dovere incondizionato che è presente in lui, l'uomo è buono; non lo è quando agisce per paura del castigo o in vista della ricompensa, oppure per obbedienza di fronte ad un'autorità o per ragioni che derivano da una buona educazione. In ciò consiste secondo Kant il fenomeno della libertà trascendentale, indipendente da qualsiasi condizione esterna: nel fatto che ogni uomo – istruito o meno, cinese o italiano che sia – non è obbligato da nessuno eccetto che dal dovere (*Sollen*) che è presente nel proprio Io. Detto in termini concreti: il sottoposto può dire la verità di fronte al tribunale indipendentemente da tutte le condizioni esterne, sebbene sia minacciato dalla vendetta mortale del suo padrone. Ciò prova la sua indipendenza da ogni condizione esterna; per questo egli è trascendentalmente libero.

Kant è abbastanza realista da riconoscere che la maggior parte degli uomini, quando si trova di fronte a una seria minaccia, omette di autorelazionarsi incondizionatamente al bene per paura, oppure vi cede per pressione dall'esterno. Egli vede anche che la disposizione che corrisponde al dovere incondizionato (alla «legge morale in noi») sta in evidente discrepanza con il mondo, in cui sembrano dominare la menzogna, l'odio, l'omicidio e ogni sorta di ingiustizie. Una tale discrepanza o conduce alla rassegnazione di

fronte al dovere incondizionato della libertà trascendentale, oppure comporta che si creda, contro l'esperienza, nell'autorelazionarsi all'imperativo della libertà personale circa la possibilità di un accordo ultimo tra Io e Non-Io. Come Kant abbia perspicuamente riconosciuto questa problematica nella sua analisi della libertà, emerge con chiarezza dal seguente testo contenuto nel par. 87 della *Critica del giudizio*:

«Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste una vita futura (perché circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica); come giudicherà egli la sua destinazione interna a un fine mediante la legge morale, che egli operosamente onora? Dall'osservanza di essa egli non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né in un altro; vuole anzi effettuare disinteressatamente soltanto quel bene, cui quella santa legge indirizza tutte le sue forze. Ma il suo sforzo è limitato; e se dalla natura può aspettarsi un concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le sue massime interne) a vantaggio dello scopo che egli si sente obbligato e spinto ad attuare. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'essere felici, sono sottoposti alla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia da cui erano usciti. – Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restare fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna: e se non vuole indebolire il rispetto ispiratogli dalla legge morale nello spronarlo immediatamente all'obbedienza, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale), allora egli dovrà ammettere – e questo è possibile, perché almeno non è contraddittorio – dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di Dio».²

Per quanto Kant ritenga legittimo il postulato di un «autore morale del mondo», egli si difende contro ogni tentativo di rendere dipendente l'obbligo morale (il dovere incondizionato della libertà

² I. KANT, *Critica del giudizio*, a cura di V. VERRA, Bari 1987³, pp. 332-333.

trascendentale) dalle prospettive di successo dell'agire morale. Si deve aspirare al senso universale (la comune determinatezza del mondo attraverso la legge morale) a prescindere totalmente dalla prospettiva di una ricompensa. Ogni uomo, se non vuole negare la propria libertà, deve aderire a quel dovere incondizionato che, contro tutte le apparenze, si attiene ad una disponibilità ultima della natura verso quella libertà che ha luogo con la legge morale. In termini figurati, l'uomo che aderisce al dovere incondizionato della libertà trascendentale, è da paragonare al Sisifo della mitologia greca che ogni volta issa di nuovo una grossa pietra su per il monte, senza perdere la fiducia nel fatto che alla fine gli riuscirà di realizzare ciò a cui egli aspira da un tempo infinitamente lungo. Così considerato, Sisifo è l'uomo che aderisce incondizionatamente al dovere della propria libertà e il contrasto tra il suo sforzo e l'alto monte sulla cui sommità egli ogni volta fallisce, è una metafora della discrepanza tra la libertà trascendentale e le circostanze concrete del mondo e della storia.

Da questi brevi osservazioni sulla dottrina della libertà in Kant passiamo a quella di Johann Gottlieb Fichte! Per questo è necessario richiamare brevemente i dati fondamentali della dottrina della conoscenza kantiana. Chi si è occupato anche soltanto un po' di Kant, sa che il filosofo di Königsberg descrive la conoscenza dell'uomo come una sintesi tra l'apparizione empirica delle cose e la loro ricezione per mezzo delle forme intuitive *a priori* e delle categorie del soggetto trascendentale. Kant distingue tra ciò che la realtà è «per il soggetto conoscente» e ciò che essa è «in sé e per sé». Questa distinzione – e più precisamente la supposizione di una «realtà in sé» – viene criticata dal primo Fichte già nell'opera dal titolo *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza* (1797-1798). Egli definisce dogmatica la supposizione di una «realtà in sé», in quanto riposa su un presupposto infondato. Dogmatiche sono secondo lui tutte quelle teorie della conoscenza che descrivono il soggetto o l'io umano come ricettore puramente passivo di dati empirici o di immagini che provengono dall'esterno. Designazioni quali «dogmatismo», «materialismo» e «determinismo» nel primo Fichte sono interscambiabili. Egli vede come unica alternativa possibile al «dogmatismo» l'idealismo. Su questo punto occorre però prestare attenzione: nel momento in cui egli connota con «idealismo» e «dogmatismo» le uniche posizioni conseguenti, egli non vuole dire che si possa essere altrettanto bene dogmatici,

materialisti, o idealisti. La decisione deve andare a favore dell'idealismo, perché la libertà è pensabile soltanto sul presupposto che l'Io umano non venga plasmato dal di fuori (dai dati della percezione empirica), ma che si contrapponga a tutto il resto (al cosiddetto Non-Io). In questo contesto, chiarisce Fichte, «il tipo di filosofia che si sceglie, dipende dal tipo di uomo che si è».³ Chi è cosciente della propria autonomia e indipendenza dagli oggetti esterni, sceglierà l'idealismo come filosofia della libertà. Chi non è in grado di sollevarsi alla coscienza della libertà e dell'autonomia, rimane determinista. Fichte afferma continuamente che il materialismo non può fondare né spiegare, come pure vorrebbe, il fatto che noi abbiamo una coscienza. Come la coscienza e l'autocoscienza siano possibili, il materialista o il dogmatico non è in grado di farlo comprendere, poiché l'interiorità della coscienza non si lascia spiegare a partire dai rapporti con gli oggetti materiali.

Dato che l'Io non è il derivato di percezioni empiriche o di cause storiche, non soltanto l'Io che è cosciente di sé in quanto Io, ma anche la differenza tra Io e Non-Io, preesiste in modo logico-trascendentale al sapere come congruenza tra Io e Non-Io. Questo è ciò che Fichte esprime con i primi due principi della *Dottrina della scienza* del 1794: «L'Io pone se stesso» e «All'Io si contrappone un Non-Io».

L'Io è un fatto immediato della coscienza. Fichte parla di una «intuizione intellettuale», volendo dire con ciò che l'«Io trascendentale» preesiste alla distinzione tra Io pensante e Io pensato e che perciò è spiegabile al meglio come «puro agire».

Poiché l'Io è soltanto Io, «dal momento e nella misura in cui» esso riconosce il Non-Io come Non-Io, può porsi in relazione a tutto ciò che esso non è senza fare del Non-Io una semplice finzione dell'Io. Questo porsi-in-relazione non è una semplice scelta fra possibilità (semplice libertà di scelta). Piuttosto, l'Io risponde a un doppio imperativo: in primo luogo, l'Io deve riconoscere il Non-Io, perché soltanto così è identico con se stesso; nello stesso tempo, e con la stessa incondizionatezza, esso deve, in quanto Io, corrispondere al Non-Io. Questo doppio imperativo contiene l'incondizionata congruenza tra Io e Non-Io pur preservando incondizionatamente la differenza tra Io e Non-Io.

³ J.G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Werke*, I, Berlin 1971, p. 434.

Dal secondo principio della *Dottrina della scienza*, cioè che all'Io si contrappone un Non-Io, non si può derivare che il Non-Io possa essere pensato indipendentemente dall'Io. Poiché, come l'Io è identico con se stesso soltanto a condizione di riconoscere incondizionatamente il Non-Io, così il Non-Io è tale soltanto essendo presupposto l'Io. Questo è ciò che Fichte esprime con il suo terzo e ultimo principio: «All'Io si contrappone *nell'Io* un Non-Io».

Molti interpreti di Fichte hanno respinto il terzo principio della *Dottrina della scienza* come espressione di un circolo teoretico-riflessivo.⁴ Ma a queste interpretazioni si contrappone l'«analisi della libertà» condotta da Hermann Krings sulla base di Fichte.⁵ Essa richiama l'attenzione sul fatto che l'Io può sapere del Non-Io in quanto Non-Io o conoscerlo, soltanto perché egli è già sempre cosciente (dal punto di vista logico-trascendentale) della differenza tra Io e Non-Io. Detto in termini diversi: senza la differenza tra Io e Non-Io nel sapere non vi sarebbe alcun sapere (alcuna congruenza tra Io e Non-Io); di conseguenza, la trascendenza dell'Io rispetto all'altro del proprio sé (rispetto al Non-Io) viene, dal punto di vista logico-trascendentale, «prima» del sapere. Krings determina formalmente il concetto di conoscenza nei termini di una relazione strutturata come «trascendenza riflessa». I relati che si costituiscono nella relazione conoscitiva vengono designati con «Fundamentum» e «Terminus». «Fundamentum» è ciò che Fichte chiama «Io». «Terminus» è il contenuto sempre attuale dell'atto conoscitivo. Dall'interpretazione fichtiana di Krings risulta chiaro che il concetto logico-trascendentale dell'Io («Fundamentum») è un concetto formale vuoto. L'Io soltanto (la libertà ultima) è la realtà, dal momento che si apre verso un contenuto e si pone in un'effettiva autorelazione con esso.

È stato il primo Fichte ad aver elaborato, in un modo ancor oggi valido, gli atti sociali dell'invito e del riconoscimento come premesse necessarie e ragioni costitutive per la storia formativa

⁴ Il rimprovero rivolto a Fichte culmina nell'affermazione per la quale, secondo lui, al di fuori dell'Io non vi sarebbe affatto una realtà. Cfr. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in D. HENRICH (ed), *Subjektivität und Metaphysik* (Festschrift W. Cramer), Frankfurt 1966, pp. 188-232; D. HENRICH, *Fichtes «Ich»*, in D. HENRICH, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 57-82.

⁵ Cfr. H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964; H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980.

dell'autocoscienza individuale. Si può richiamare il nesso tra la dottrina della libertà e quella dell'interpersonalità nei seguenti termini: fino a che l'Io, nella percezione o nella conoscenza, non incontra nel campo del Non-Io alcun soggetto, tutto ciò che di altro si contrappone all'Io è un semplice oggetto. Soltanto quando dall'esterno l'Io viene riconosciuto come Io – e questo può accadere ovviamente soltanto attraverso un'altra persona o un altro Io! – allora esso diventa cosciente di se stesso come libertà trascendentale. Sotto il profilo della genesi trascendentale il riconoscimento dell'Io da parte di un Tu preesiste all'autocoscienza della libertà trascendentale. Tuttavia, dal punto di vista logico-trascendentale, l'Io o la libertà trascendentale del soggetto non sono soltanto il risultato del riconoscimento da parte di un Tu, ma, esattamente al contrario, condizione di possibilità di qualsiasi comunicazione. Detto in termini più semplici: un uomo non diventa uomo per il fatto di essere riconosciuto da parte di un Tu, ma è già sempre uomo, ancora prima che un Tu lo aiuti nell'ottenere la coscienza della propria libertà.

È di grande significato, non soltanto dal punto di vista filosofico, ma anche teologico, che Fichte proprio là dove nello star l'uno di fronte all'altro di due persone sembra allontanare al massimo Io e Non-Io, parli della possibilità che l'Io corrisponda pienamente al Non-Io. Ciò si verifica se due soggetti si riconoscono incondizionatamente oppure se, in modo reciproco, si consacrano totalmente al riconoscimento dell'Altro come altro.

Poiché la libertà trascendentale dell'Io trova nel riconoscimento incondizionato del Non-Io un contenuto che corrisponde alla propria incondizionatezza formale, si può sollevare la domanda, di bruciante attualità dal punto di vista teologico, se il senso assoluto possa realizzarsi all'interno del mondo e della storia. Sulla scia di Fichte si può in certo qual modo sviluppare la seguente utopia: dovrebbe esser possibile che tutti gli esseri dotati di un Io-coscienza si riconoscano reciprocamente in maniera incondizionata, cosicché, malgrado l'ineliminabile differenza tra Io e Non-Io, sia possibile fra loro un'incondizionata unità o congruenza. Se si spinge oltre questo pensiero e tutte le cose che non sono dotate di un Io-coscienza vengono designate come possibili intermediari del riconoscimento interpersonale, allora si sarà dimostrata, dal punto di vista filosofico, la possibilità che il Dio che si rivela in Cristo come riconoscimento incondizionato dell'alterità dell'Altro possa essere una

buona volta tutto in tutto o in tutti – così come promettono la lettera agli Efesini e quella ai Colossesi.

Ma torniamo alla dottrina della libertà di Kant e Fichte: a partire da questi due pensatori che appartengono alla filosofia tedesca si possono porre interessanti domande a Rosmini:

1. In che rapporto sta l'Io costituito dall'idea dell'essere della dottrina della conoscenza rosminiana con l'Io descritto da Fichte? L'idea dell'essere di Rosmini è l'illustrazione di un Io che all'autocoscienza abbina l'obbligazione a un riconoscimento incondizionato del Non-Io?

2. L'obbligazione verso la verità (verso l'accordo o la congruenza tra Io e Non-Io) che è collegata con l'idea dell'essere può essere comparata con il dovere incondizionato della *Critica della ragion pratica* di Kant e della *Dottrina della scienza* di Fichte? Il concetto rosminiano di «inoggettivazione» corrisponde a quel dovere incondizionato che Kant e Fichte descrivono come la quintessenza della libertà trascendentale?

3. Nonostante l'inseparabilità ontologica dell'idea dalla realtà dell'essere si può parlare anche a proposito della dottrina della conoscenza e dell'etica di Rosmini di un'incondizionata autonomia del soggetto che conosce ed agisce? Se non lo è, dove sta esattamente la differenza tra il concetto di autonomia in Kant o Fichte e quello in Rosmini?

Naturalmente nelle relazioni che seguono non si tratta soltanto di fornire una risposta a queste domande di fondo. Almeno nella stessa misura si ha a che fare con una considerazione fenomenologica della libertà umana e del suo rapporto con il diritto, lo stato e la chiesa. Ma forse tutte le considerazioni concrete dovrebbero ogni volta di nuovo riallacciarsi a quella posizione che è veementemente contrastata dall'attuale filosofia post-moderna, ma che dagli idealisti tedeschi e da Rosmini viene ampiamente fondata: e cioè la presenza nell'uomo dell'Incondizionato. Questa è la libertà trascendentale o l'Io (soggetto) che da sempre preesiste al Non-Io.

Libertà, interesse e responsabilità. Sulla discussione attuale in filosofia morale

di *Matthias Lutz-Bachmann*

1. *«Libertà» e «responsabilità». Osservazioni su una controversia di filosofia morale*

Se noi oggi riflettiamo sul significato dei concetti di «libertà» e di «responsabilità» oppure di «obbligazione morale», lo facciamo sullo sfondo di una discussione pubblica che è segnata da tendenze contrapposte: da una parte, si moltiplicano le voci di coloro che, di fronte alle sfide globali cui l'umanità si vede posta – come il consolidamento della pace, la creazione di giustizia sociale, la fondazione ed implementazione dei diritti umani, la risposta alla sfida ecologica –, parlano di una responsabilità etica o morale che riguarda il mondo intero e in questo contesto sottolineano l'irrinunciabilità ad una morale universalistica. Dall'altra, vi sono prese di posizione che mettono chiaramente in guardia di fronte ad una moralizzazione delle questioni disciplinari e giuridiche e che sono tassativamente a favore di una limitazione dell'ambito di validità del concetto di «responsabilità» allo spazio delle competenze politico-istituzionali in senso stretto. Come conseguenza del venir meno di uno specifico contenuto morale del concetto di responsabilità, si ha che alla questione etica sui motivi di un agire moralmente giusto o si risponde rimandando alle «consuetudini» dei tradizionali modelli di azione nel senso del neoaristotelismo, oppure, come all'incirca accade in Richard Rorty, sulla base di un presunto qualunquismo storico-sociale nella risposta a tale domanda si spiega che ad essa è in linea di principio impossibile

Traduzione di Andrea Aguti.

rispondere in modo razionale. Tuttavia, su questa strada il risultato è soltanto quello di riconoscere come regole di comportamento un maggior numero di modelli situati di azione oppure di azioni guidate da interesse. Qualche tempo fa, Karl-Otto Apel,¹ ha con ragione descritto questa attuale condizione nel senso di una «rivolta contro la pretesa di principi morali universali», che non soltanto si indirizza contro una comprensione etica del concetto di responsabilità, ma che codifica in modo nuovo anche quello di libertà. Con ciò si giunge tuttavia ad una situazione che è degna di nota, poiché l'odierno attacco contro una concezione universalistica della morale – sia esso fatto in nome di un neoaristotelismo che si comprende più in senso conservatore o di un comunitarismo che si atteggia come socialdemocratico, oppure in nome di uno scetticismo conoscitivo à la Rorty o di un radicale postmodernismo – ha comunque luogo in nome di una «più alta moralità». Fra i motivi che in maniere diverse vengono avanzati nell'odierno dibattito contro l'idea di una morale universalistica, vorrei metterne in evidenza tre che in modo particolare argomentano a partire dal punto di vista di una presunta forma più alta di moralità: 1. L'argomento: «Libertà contro responsabilità morale o obbligazione etica». 2. L'opzione: «Felicità contro una pretesa di generalità fondata eticamente». 3. La perorazione: «Veridicità contro ideologia». Questo triplice confronto segna la situazione nella quale oggi su molti versanti viene discussa la possibilità o meno di un'etica universalistica o di una filosofia morale. Per prima cosa vorrei chiarire meglio queste tre obiezioni.

La prima obiezione contro la possibilità di una filosofia morale universalistica viene sollevata in nome di un principio della libertà umana che – a paragone di quello kantiano – è interpretato in modo nuovo. Esso consiste nel conferire ad ogni uomo un diritto all'autorealizzazione che qui significa soddisfacimento del proprio interesse. Ciò ha come conseguenza che nessun dovere o principio di responsabilità che limiti eticamente un tale concetto di libertà appare come accettabile. Nel migliore dei casi vengono accettate limitazioni giuridiche con il rimando alla necessità della coordinazione dell'agire esteriore degli uomini, i quali – come si sa –

¹ Cfr., fra l'altro, K.-O. APEL, *Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse*, in K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 154-178.

perseguono interessi diversi e talvolta fra loro contrastanti. Questo è dunque ciò che io intendo con l'argomento «libertà contro responsabilità morale o obbligazione etica». La seconda obiezione contro un concetto universalistico di morale dà voce ad una richiesta di felicità individuale che si volge contro le presunte pretese di una teoria morale indirizzata alla generalità. Analogamente al già menzionato principio di libertà inteso come autorealizzazione (come soddisfacimento dell'interesse proprio), anche in questo caso la richiesta di felicità per la propria storia vitale viene reclamata in nome di una più alta moralità. Poiché – questo è l'argomento – la felicità si lascia realizzare sempre e soltanto in senso individuale, come qualcosa di proprio, cioè come felicità vitale degli individui, il punto di vista risultante da una teoria morale universalistica circa la capacità di generalizzazione delle massime dell'agire come criterio della loro legittimità etica dovrebbe essere rifiutato. La terza obiezione invoca a suo favore il fatto che il critico della teoria morale universalistica possiede un più alto grado di veridicità rispetto al rappresentante di una tale etica. Si rinfaccia a quest'ultimo di ammettere, contro l'evidenza e la propria buona coscienza, dunque «ideologicamente», una comune natura razionale dell'uomo o di costruire una «natura essenziale». Laddove il rappresentante di una morale universalistica vede una comune natura razionale, il critico della teoria morale che non si fissa sulla generalità scorge soltanto la contingenza del caso singolo e, più precisamente, l'individualità dell'interesse particolare, l'incrocio contestuale di un'azione come pure la singolarità dell'agente; per questo motivo, una tale critica della morale pretende di essere la sola a cogliere la «differenza individuale» conforme a realtà, a differenza appunto di una morale universalistica che rimane fissata ideologicamente sulla generalità e sulla conformità a delle regole.

Tali obiezioni, che in una forma o nell'altra segnano la discussione odierna in filosofia morale, devono tuttavia essere verificate – almeno a livello iniziale – nella loro plausibilità. La prima obiezione prende spunto dal principio di autonomia della libertà umana che si trova nella filosofia morale di Kant e la cui «irreversibilità» è difesa oggi anche da etiche che sono contigue a quella kantiana. Certo, nel caso della prima obiezione, questo principio di libertà viene riformulato in modo tale da eliminare un pensiero su cui era fondata l'intera filosofia morale di Kant e cioè quello per cui dalla

libertà stessa scaturisce una obbligazione etica che rende l'uomo responsabile interiormente. Se questo pensiero viene ammesso, allora l'obiezione non appare più plausibile e la problematicità della sua riformulazione o ritrascrizione nel concetto di libertà, che sta alla base della prima obiezione, risulta manifesta. Per questo, in direzione esattamente opposta, grazie a un'etica filosofica che si appoggia positivamente alla concezione kantiana dell'autonomia è possibile sostenere che proprio in virtù della libertà ci si può, e anzi ci si deve, attenere al principio di un'etica della responsabilità.

Anche la seconda obiezione appare poco convincente. Essa dà ad intendere che, a partire dall'interesse naturale degli uomini verso il soddisfacimento del desiderio di felicità nel senso di «una vita riuscita», si possa rifiutare la pretesa che ha la filosofia morale di evidenziare principi etici universalmente validi. Non voglio certo mettere in discussione che la ricerca della felicità sia di fatto una molla dell'agire umano, che in certe condizioni può risultare anche moralmente giustificata. Tuttavia, dalla riduzione naturalistica della fondazione dell'agire al piano degli interessi individuali fattualmente presenti, sempre particolari, non scaturisce alcuna «prospettiva etica» e tantomeno un «consenso etico». L'insostenibilità della posizione rappresentata da tale riduzionismo – come lo è, ad esempio, l'utilitarismo etico – diviene evidente se si considerano le inevitabili conseguenze della seguente argomentazione: accordi, promesse, impegni o anche contratti giuridici sarebbero considerati morali soltanto fino al punto in cui sono razionalmente obbliganti, cioè fino a che si basano sul cosiddetto «bencompreso interesse proprio» di individui che cercano la felicità e sono orientati in linea di massima al suo soddisfacimento egoistico. Un agire di questo tipo però non entrerebbe in contraddizione soltanto con l'intenzione predicativa e con il contesto dell'azione che nella comunicazione quotidiana è legata ad una promessa. Una situazione vitale, che di fatto fosse determinata dal principio etico dell'egoismo illimitato sarebbe anche costantemente minacciata dalla ricaduta nello «stato di natura» hobbesiano, non soltanto come condizione normale dal punto di vista giuridico, ma – cosa ancora più grave – anche morale. Tuttavia, già alla filosofia politica di Hobbes è apparso evidente che la guerra di tutti contro tutti generata dall'egoismo illimitato alla lunga finisce per rovinare le intenzioni di felicità di tutti coloro che vi partecipano. Per questo anche la seconda obiezione contro una teoria morale universalistica,