

PIOTR ANDRYSZCZAK (*Cracovia*)

LA LIBERTÀ PURAMENTE NEGATIVA La versione limitata della libertà*

Il liberalismo tende ai nostri giorni verso la concezione negativa della libertà che ha la sua versione odierna nel concetto della neutralità. Questa mossa ha per i liberali un vantaggio ben preciso perché la neutralità „chiarisce il significato solitamente attribuito dalla politica liberale alla libertà. Negando allo Stato ogni diritto di favorire e di mettere in pratica qualsiasi concezione della vita buona che non sia universalmente accettata, l'ideale della neutralità mette in evidenza che tutte le persone dovrebbero essere egualmente libere di perseguire la propria concezione della vita buona”¹. Ne deriva che bisogna esaminare attentamente la visione negativa della libertà per vedere i limiti dell'attuale proposta dei liberali.

Ackerman risolutamente si oppone ai tentativi di intendere libertà nei termini propri della sua versione positiva², perciò tende di ampliare al massimo la sfera interna della non-ingerenza³. Questo è giustificato dal fatto che noi siamo privi di qualsivoglia punto di riferimento irrinunciabile, dato che non esiste alcun bene che sarebbe il nostro comune terreno della ricerca morale. In questo mondo siamo soltanto noi a dare il significato ultimo alla nostra vita⁴, indipendentemente da ogni ordine metafisico ed etico il quale nel suo senso normativo non c'è.

Tuttavia Ackerman è consapevole che la sua concezione della libertà ridotta alla non-interferenza deve essere completata con la ri-

* Questo articolo è una versione riveduta della parte della tesi del dottorato: P. Andryszczak, *La concezione della libertà di B. A. Ackerman*, Roma 1998, p. 175-205.

¹ Ch. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 63.

² Cfr. B. A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980 (tr. it. *La giustizia sociale nello Stato liberale*, Bologna 1984).

³ Cfr. B. A. Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven 1980, p. 32.

⁴ Cfr. B. A. Ackerman, *La giustizia sociale...*, p. 478.

chiesta dei mezzi che rendono possibile l'ideale liberale di „lasciare vivere”, perché altrimenti la libertà rimarrebbe sulla carta come un sogno impraticabile. Ad esempio, soltanto se si hanno delle risorse economiche la libertà del liberale diventa effettiva.

Nondimeno da parte nostra siamo obbligati a sostenere che la visione ackermaniana della libertà si espone alla critica intransigente circa la sua autonomia estrema nella costruzione il mondo dei propri valori.

1. L'insufficienza della libertà intesa quale opportunità

Il concetto di libertà, trovatosi alla radice della visione ackermaniana della giustizia sociale fa parte della libertà vista – come direbbe Taylor – in quanto „opportunità”⁵: l'uomo è tanto più libero quanto meno ostacoli bloccano il suo cammino; il divenire libero è lo svincolarsi da ogni ostacolo esterno che limita le possibilità a nostra disposizione, e l'itinerario della libertà non consiste nel fare delle scelte concrete, ma nel fare ciò che voglio senza alcuna interferenza da parte degli altri.

Di contro, agli antipodi della libertà come opportunità si trova – sempre secondo lo stesso Taylor – la libertà intesa in quanto esercizio. Si è libero a condizione di esercitare la libertà in un certo modo, ossia in quanto si riesce a determinare se stesso e la propria vita⁶. Ebbene, anche se l'assenza di ostacoli esterni rappresenta una condizione necessaria dell'essere liberi in questo secondo senso, non è però una condizione sufficiente, giacché non sempre ci conduce a realizzare le nostre scelte nel modo più idoneo per la nostra autorealizzazione. Ne segue che il punto di vista di Berlin⁷ e di Ackerman sono insostenibili poiché la libertà non deve essere ridotta al semplice fare ciò che voglio, dove ciò che voglio viene identificato con il mio desiderio.

L'errore consiste nel fatto che non tutti i miei desideri sono uguali dal punto di vista della mia autorealizzazione, quindi devo saper distinguere tra quei giusti e quegli sbagliati. Posso farlo soltanto sviluppando certe capacità, per esempio, non sarò in grado di portare avanti il mio piano di vita senza raggiungere l'autocontrollo. Se qualcuno vuole divenire poliziotto, però allo stesso tempo la possibilità di poter trovarsi di fronte a un criminale lo paralizza letteralmente, al-

⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, [in:] I. Carter, M. Ricciardi (edd.), *L'idea di libertà*, Milano 1996, p. 78.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 77–78.

⁷ Cfr. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

lora l'unica via d'uscita è discernere decisamente tra le due motivazioni (fare il poliziotto o lasciarsi trascinare dalla paura) e vincere quella che sopprime il proprio piano di vita.

Inoltre, lo stesso si può dire della persona che porta in sé un desiderio irrinunciabile di avere amici, trovare qualcuno con cui si potrà passare tutta la vita, fondare una famiglia, però questo desiderio viene sempre insoddisfatto, giacché essa non ha fatto niente per lottare contro il suo egoismo, il quale portato in qualsiasi relazione interpersonale mette tutto in rovina.

Ne consegue che benché possiamo fare ciò che vogliamo, esenti da ogni costrizione esterna, ci accorgiamo di essere ancora vincolati dagli ostacoli interni che frustrano i nostri scopi perché fanno sì che noi non facciamo ciò che realmente vogliamo. Addirittura, possiamo autoingannarci nell'identificare i nostri scopi veri che portano veramente alla nostra autorealizzazione. In tale caso il soggetto medesimo non può essere l'arbitro ultimo della sua libertà.

Tuttavia proprio quest'ultimo punto è quello che preoccupa di più i difensori della libertà puramente negativa, poiché facilmente si può immaginare qualcuno che ritenendo di conoscere meglio di noi stessi in che cosa consiste la nostra libertà userà la forza per costringerci a essere veramente liberi. In questo modo in nome della libertà si può giustificare ogni violazione dei diritti fondamentali. Questo pericolo convince i fautori della libertà puramente negativa a trincerarsi dietro una specie di linea Maginot che non lascia alcun spazio alla libertà positiva, ovvero alla libertà che può venir esercitata nel modo sbagliato e che, perciò, loro ricorrono volentieri a valutazione puramente quantitativa della libertà: meno ostacoli esterni significa più libertà.

Taylor respinge risolutamente tale soluzione come contraria alla nostra intuizione più profonda della libertà, e per spiegarlo ci propone un esempio molto convincente. Egli paragona due atti che limitano apparentemente la nostra libertà ponendo degli ostacoli esterni: mettere un nuovo semaforo a un incrocio e vietare di praticare pubblicamente la mia religione. Nel primo caso si tratta, evidentemente, di una perdita di libertà di scarsa importanza, giacché il ritmo di movimento nel traffico è un'azione di poca importanza. Invece, una legge che colpisce la mia libertà religiosa rappresenta una violazione seria della mia libertà perché il mio credo religioso fa parte della mia identità personale; io mi definisco come credente.

Ne risulta che una difesa ad oltranza della libertà che permette esclusivamente giudizi quantitativi porta „ad absurdum”. Si può infatti presentare l'elogio dell'ex-Albania comunista come un paese più

libero della Gran Bretagna. Il ragionamento sarebbe il seguente: la religione nell'Albania comunista è stata abolita, però in Gran Bretagna erano probabilmente più semafori „pro capite” che nell'Albania; poi, per giunta, tutti devono affrontare ogni giorno le difficoltà del traffico, mentre solo alcuni frequentano i luoghi di culto e lo fanno prevalentemente una volta alla settimana. Allora in termini puramente quantitativi l'Albania comunista era un paese più libero del Regno Unito in quanto il numero di atti soggetti a restrizione era ben minore⁸.

Le nostre considerazioni, perciò, circa la libertà non possono avere il loro punto di riferimento nella libertà medesima, cioè i nostri atti di libertà o della privazione di essa non vanno contati in quanto sono semplicemente esenti o no dall'ingerenza esterna, ma gli stessi atti vanno valutati secondo la loro importanza per la formazione della nostra identità. Pertanto, noi diciamo che alcune limitazioni causano danni più seri alla nostra libertà, perché distinguiamo qualitativamente tra gli scopi significativi e banali, buoni e cattivi.

La conferma di tale constatazione si trova nell'esempio summenzionato in cui un individuo assolutamente chiuso nel proprio egoismo è in grado di capire che tale atteggiamento distrugge la sua vita, privandolo del bene più prezioso: dell'amore delle persone a cui ci tiene molto; e a questo punto non ha alcuna importanza che il suo desiderio di dare sfogo al proprio egoismo può risultare molto più forte di quello dell'amore, perché egli sentirà un vero senso di perdita se non riuscirà a liberarsi dal desiderio spregevole per salvare quello nobile, cioè l'amore. Tale tensione è possibile, giacché noi in quanto soggetti umani non siamo soltanto soggetti di desideri, ma anche di desideri circa i desideri, dato che discerniamo qualitativamente tra i desideri, ossia tra quelli che vogliamo realizzare e quelli di cui tentiamo di fare a meno. Il nostro atteggiamento intorno ai desideri non consiste nel lasciarci prendere dal desiderio più forte, ma nell'attuare quello che è più significativo. Allora l'essere umano nel corso della sua vita mette in pratica ciò che Taylor chiama la „valutazione forte”⁹.

Non è quindi vero – come vorrebbe Ackerman – che il nostro mondo sia del tutto privo di ogni significato morale prestabilito, e che tale significato siamo noi a darglielo¹⁰, dato che noi possiamo facilmente scoprire che esiste una gerarchia secondo la quale, per esempio, è più significativo per noi professare liberamente il credo religioso che non

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 85.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 86; Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, [in:] Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge 1985, p. 16.

¹⁰ Cfr. B. A. Ackerman, *La giustizia sociale nello Stato liberale...*, cit., p. 478.

essere ostacolato dai troppi semafori nel traffico di città. A questo punto noi ci limitiamo ad affermare che la nostra libertà dipenda dai certi valori che non sono creati da noi, però spetta a noi di prendere una posizione riguardo a loro e questa posizione influisce sulla nostra libertà.

Vediamo, dunque, che la nostra libertà, intesa come esercizio delle capacità importanti, non soffocate dagli ostacoli interni (paura irrazionale, egoismo) e esterni (strutturati gerarchicamente), deve confrontarsi ancora con la possibilità di essere in errore, perché non solo le circostanze in cui noi realizziamo la nostra scelta possono venir considerate decisive per l'esercizio della libertà, ma la scelta stessa, lo scopo a cui è orientata può mettere in forse la nostra libertà.

Torniamo all'esempio dell'egoista che non riesce di avere con nessuno un rapporto di amore. Sappiamo bene che il suo desiderio di fare degli altri dei semplici strumenti per la sua soddisfazione non è un sentimento bruto, come sarebbe per esempio il dolore fisico, ma è un desiderio che – secondo Taylor – attribuisce importanza¹¹ e ciò significa che noi non solo sentiamo le cose, ma le percepiamo da un certo punto di vista e pertanto, contrariamente ad avere una sensazione bruta, noi potremmo essere in errore, il nostro punto di vista potrebbe essere sbagliato e veramente uno che sente il proprio egoismo come ostacolo interno nella fondazione della buona famiglia ammette la possibilità d'esistenza di questo errore. Egli sa che deve superarlo. Il problema, però, si complica se qualcuno ha una visione distorta del mondo e non lo ammette. Siamo consapevoli che l'etica dell'egoismo non sarebbe il massimo che noi vorremmo proporre al mondo umano, però come discutere con quello che in tale visione del suo rapporto con gli altri vede esclusivamente il proprio modo di auto-realizzazione?

Senonché il fatto che qualcuno ammette di aver sbagliato circa la sua scelta ci apre alla questione che non tutti gli ideali sono eguali. Allora bisogna studiare più da vicino il problema del relativismo alla luce dell'autorealizzazione che finora si è rilevata la parola chiave per comprendere la libertà positiva intesa come esercizio.

2. L'autorealizzazione – al di là del relativismo

Se fosse così, l'autodeterminazione diventerebbe una parola magica in grado di giustificare qualunque scelta, e fare un discorso inter-

¹¹ Cfr. Ch. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa...*, p. 91.

soggettivo di qualunque tipo (assiologico o semplicemente razionale¹²) non avrebbe più alcun senso. Come parlare di essa se non esistono criteri, punti di riferimenti, indipendenti dai nostri desideri e dalle nostre scelte che ci permettono di valutare i diversi modi di vita? Come affrontare il relativismo che in effetti scivola nel nichilismo?

2.1. L'autorealizzazione senza i valori oggettivi

Tutto questo ci convince che bisogna studiare più attentamente l'autorealizzazione, giacché è una medaglia a due facce. Essa ammette indubbiamente un'interpretazione individualista. Ognuno nel corso della sua vita scopre quanto è importante per lui, ciò che ha valore e poi decide da solo come gestire la propria scoperta. Gli uomini devono essere fedeli a sé stessi e portare avanti la propria autorealizzazione¹³.

Tale individualismo è per tanti una delle conquiste più rilevanti della modernità e ovviamente non soltanto non vogliono rinunciare ad essa, ma desiderano di portare quel progetto avanti, considerando alcune forme della realtà economica o familiare nocive per la nostra fedeltà a noi stessi. Nondimeno la scelta autonoma del modo di vivere significa abbandonare gli orizzonti metafisici e morali che finora creavano ordinamento gerarchico in cui ognuno nascendo trovava il suo posto. In questa „catena dell'essere” c'erano le gerarchie sociali che determinavano la vita del singolo e egli stesso trovava lì non solamente un posto per sé stesso, ma anche l'ordinamento delle cose che lo circondavano le quali non potevano essere credute semplici strumenti di realizzazione dei suoi desideri. Doveva rispettare questo ordine cosmico come dato, prestabilito¹⁴.

Un cambiamento talmente radicale non poteva non avere delle conseguenze sull'uomo, sulla sua identità. Egli nell'epoca moderna, nell'epoca della democrazia non è più in grado di raggiungere la dimensione eroica della vita e anziché cercare qualcosa per cui vale la pena morire le sue aspirazioni girano attorno a un „miserabile benessere”¹⁵ costituito dai „petits et vulgaires plaisirs”¹⁶.

¹² Cfr. A. Macintyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1985 (tr. it. *Dopo la virtù*, Milano 1988, p. 48).

¹³ Cfr. Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, 1991 (tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994), p. 18.

¹⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 4-5.

¹⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, versione di Mazzino Montinari, [in:] *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. 1, Milano 1979, p. 7 (*Prefazione*).

La conseguenza immediata di una visione così ristretta del mondo e della vita propria si affaccia nel ripiegamento dell'individuo su sé stesso¹⁷, e nella perdita dell'interesse per gli altri e per la società. Si crea, perciò, un ambiente culturale che Ch. Lasch ha chiamato „cultura del narcisismo”¹⁸. Questa caratteristica è stata ben messa di rilievo da A. Bloom nel suo libro *La chiusura della mente americana*¹⁹, in cui egli esamina in modo particolare il mondo accademico, e scopre infatti l'egoismo che regna in questo ambiente. Ognuno possiede i propri valori, e ritiene che non esista un criterio comune per confrontarli. Di conseguenza, ciascuno vive in realtà rinchiuso nella solitudine del proprio cuore²⁰.

Tale posizione epistemologica comporta un postulato morale che rappresenta il punto centrale di questa cultura relativista. „La relatività della verità – scrive Bloom – è (...) la condizione di una società libera (...). Il pericolo che hanno imparato a vedere nell'assolutismo non è l'errore, ma l'intolleranza. Il relativismo è necessario per l'apertura mentale; e questa è la virtù, l'unica virtù che l'educazione primaria per più di cinquant'anni si è impegnata a inculcare. L'apertura – e il relativismo che la rende l'unica posizione plausibile di fronte alle varie pretese di verità e ai vari modelli di vita e tipi di esseri umani – è la grande intuizione dei nostri tempi. Il vero credente è il pericolo reale (...). Il punto non è correggere gli errori, ma piuttosto non pensare affatto di essere nel giusto”²¹. Ne deriva che uno che ritiene di aver trovato la verità è causa di un clima di intolleranza e di fanatismo, e mette in pericolo la convivenza pacifica nella società democratica. E il pericolo si fa ancora più grave quando egli cerca di trasmettere agli altri quella verità.

In questo senso, Ackerman non ha dubbi che nella scuola liberale l'influsso degli insegnanti di questo genere va limitato se non evitato, perché – sempre secondo lui – uno che crede i propri ideali, fondati sulla verità, migliori di quelli proposti dagli altri viola il principio della neutralità²². Non può rispettare la giustizia una società in cui

¹⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2, Paris 1981, p. 385.

¹⁷ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique...*, p. 127.

¹⁸ Cfr. Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano 1981.

¹⁹ A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York 1987 (tr. it. *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988).

²⁰ Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique...*, p. 127.

²¹ A. Bloom, *La chiusura della mente Americana...*, p. 15-16; cfr. A. Rodriguez Luño, *Etica*, Firenze 1992, p. 22.

²² Cfr. B. A. Ackerman, *La giustizia sociale...*, p. 225-227.

i valori morali dei cittadini non godono la stessa considerazione, perché non viene in essa applicata l'idea dell'uguale rispetto²³.

Senonché tale individualismo mostra immediatamente il suo lato oscuro, giacché conduce alla vita piatta e ristretta in cui non c'è posto alle questioni essenziali quali quelle religiose, politiche o storiche. Nel mondo dell'università „la perdita dei libri li ha resi più angusti e più piatti. Più angusti, perché gli manca ciò che è più necessario, ossia una base reale per l'insoddisfazione del presente e la consapevolezza che esistono alternative ad esso. Questo presente da un lato li soddisfa, e dall'altro disperano di poterne mai uscire (...) più piatti, perché senza interpretazioni delle cose, senza la poesia o l'attività dell'immaginazione, le loro anime sono come specchi, non della natura, ma di quel che li circonda”²⁴. La cultura dell'autorealizzazione diventa in tal modo una specie di gabbia intellettuale e morale dalla quale la liberazione sembra impossibile finché non si abbandona il relativismo che sta alla base di essa. Quanto più ogni seria discussione etica può essere chiusa con una affermazione conclusiva: „tu conosci e segui quello che è buono per te, io invece quanto è buono per me”, tanto più ci rinchiodiamo nel nostro io e non riusciamo a costruire la realtà pubblica, poiché tutte le questioni rilevanti (filosofiche, religiose) sono ridotte alle preoccupazioni meramente private e in tal caso non si può fondare una società poiché essa non esiste senza il bene comune, dato che esso non istituisce soltanto il fine della comunità politica, ma anche il suo principio costitutivo²⁵.

L'idea che tutti gli ideali che noi scegliamo e applichiamo alla nostra vita sono uguali non solamente rende impossibile la fondazione e la durata della società, ma pure si rivolge contro lo stesso liberalismo neutrale legato, come abbiamo visto sopra, al relativismo. Se tutte le concezioni della vita buona sono uguali, perché dovrei sostenere che la visione liberale è superiore alle altre?

Finora abbiamo constatato che l'autorealizzazione legata al relativismo epistemologico ed etico, cioè all'assunzione che noi non conosciamo la verità oggettiva sul bene e che di conseguenza ognuno ha propri valori inconfondibili con quelli dell'altro, porta al liberalismo neutrale come l'unica soluzione accettabile nel mondo dei valori ingiudicabili e spesso contrastanti. Tuttavia – come abbiamo affermato sopra – tale visione del bene in cui esso diventa una cosa privata, assente sul

²³ Cfr. Ch. L a r m o r e, *Le strutture della complessità morale...*, p. 76–83.

²⁴ A. B l o o m, *La chiusura della mente Americana...*, p. 51.

²⁵ Cfr. A r i s t o t e l e, *Politica*, 1252a 1s, 1279a 30s; V. P o s s e n t i, *Le società liberali al bivio*, 1991, p. 74–76.

campo pubblico porta alle conseguenze disastrose per lo stesso campo pubblico. Ciò significa – ci domandiamo – che nella critica della modernità dobbiamo rifiutare l'idea dell'autorealizzazione quale responsabile di tutti i guai che deve subire la società attuale?

Taylor risponde, e questa risposta sembra assolutamente sostenibile, che il fatto che l'uomo moderno vuole essere fedele a sé stesso e realizzare la propria vita a modo suo senza subire interferenza è del tutto difendibile, però dal momento che questo ideale viene legato al relativismo si autodistrugge perché l'ideale di per sé significa una realtà a cui mi dedico in quanto è superiore ad altre e perciò dobbiamo conformare le nostre scelte a quello che rispecchia l'ideale. Ne segue che se non facciamo quello che dobbiamo fare siamo in errore. I valori non sono quanto sono per il semplice fatto che sono stati scelti dal soggetto senza ingerenza esterna (libertà negativa), ma perché conducono alla sua autorealizzazione, a un'idea precisa di esercizio della libertà (positiva). Non tutto ciò che il soggetto desidera e di cui ha bisogno in un momento è quello che egli dovrebbe desiderare²⁶. Ovviamente tale concezione dell'autorealizzazione è ben lontana dal relativismo di Ackerman e di tutti i sostenitori dell'inapplicabilità del bene al campo pubblico, poiché se esiste un criterio oggettivo per valutare le mie scelte le quali possono essere sbagliate in quanto non si conformano ad esso, ebbene non dovremmo farne a meno sia nelle decisioni prese nel privato che in quelle prese come attori della scena pubblica.

Se l'autorealizzazione determinata dal relativismo porta alle sue forme degradate e la proposta di salvarla ricorre a qualche standard etico oggettivo, noi a questo punto non dobbiamo limitarci alla semplice dichiarazione, ma approfondire l'idea dell'autorealizzazione portata nella seconda direzione.

2.2. Il relativismo superato

D'ora in poi anziché parlare dell'autorealizzazione parleremo di „autenticità”, che è il termine scelto da Taylor, sulla traccia dell'influente libro di L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*²⁷, perché esprime bene la forza morale dell'imperativo di essere fedeli a noi stessi²⁸.

²⁶ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 20–22.

²⁷ Cfr. L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge Mass. 1972.

²⁸ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 20.

2.2.1. Il concetto di autenticità

L'ideale dell'autenticità va attentamente esaminato, poiché solo così saremo in grado di arrivare alla sua essenza e alle esigenze che pone di fronte a coloro che vogliono seguirlo. Le radici lontane di questa nozione vanno cercate nell'individualismo moderno: in quello della razionalità disincarnata di Cartesio, che obbliga ognuno ad essere autoresponsabile di sé stesso e della propria vita, e poi nell'individualismo politico di Locke, il quale ha sostenuto che il singolo precede la società e i suoi doveri nei confronti di essa²⁹

Tuttavia, storicamente parlando, tale individualismo doveva entrare in conflitto con l'autenticità medesima, come nozione che è nata nell'età romantica, ostile verso tutte le concezioni del soggetto disincarnato³⁰, e della privazione dei legami di soggetto con la società (la quale conduceva all'atomismo). L'uomo – si è invece pensato – dispone dei sentimenti morali che gli permettono di scoprire dentro di sé ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il nostro giudizio morale non viene determinato da qualcosa che è esterno a noi, per esempio, dalle conseguenze dei nostri atti, ma trova il principio fondamentale della sua attività dentro la persona umana, la quale possiede una sorta della voce interna³¹ che gli permette di discernere tra il giusto e il non-giusto. Senonché l'ideale dell'autenticità, o a questo punto meglio dire l'etica dell'autenticità, ha fatto un significativo passo che Taylor chiama la „dislocazione dell'accento morale”, che consiste nel fatto che il contatto con i nostri sentimenti morali serve non soltanto ad agire giustamente, ma innanzitutto è la condizione necessaria senza la quale l'essere umano non può raggiungere la sua pienezza³².

In questa maniera, nell'età moderna si è attuata una svolta soggettivistica: il contatto intimo con noi stessi, con la voce intima che scopriamo dentro di noi, ha soppiantato le precedenti concezioni morali secondo cui per essere pienamente uomo bisognava avere contatto con qualche altra fonte, per esempio, con Dio o con l'Idea del bene. L'uomo che indubbiamente ha dato inizio a questa svolta nella cultura moderna era Rousseau. Secondo questo pensatore, l'essere umano, per agire moralmente, deve scoprire e seguire la voce della natura che

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 31.

³⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979 (tr. it. *Hegel e la società moderna*, Bologna 1984, pp. 28–39).

³¹ Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge MA 1989 (tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, p. 310–333).

³² Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 32–33.

parla dentro di lui. Questa voce, però, si trova continuamente in pericolo, a motivo della nostra dipendenza dagli altri che facilmente suscita in noi delle passioni (tra le quali la più nociva è l'orgoglio) che soffocano la voce della natura. Nel corso della vita l'uomo deve fare tutto per non perdere quell'intimo contatto con sé stesso che Rousseau chiama „le sentiment de l'existence”³³.

Dopo Rousseau, la voce interna alla quale dobbiamo essere obbedienti non solo ci permetterà di raggiungere il „sentimento dell'esistenza”, ma ci conduce a trovare – come diceva J. G. Herder – la „misura” specifica della nostra attuazione umana³⁴. Ognuno di noi ha la sua regola, e soltanto seguendola può essere uomo in modo vero e pieno. Per la prima volta le differenze tra gli uomini arrivano ad un livello così rilevante per il significato della propria vita che, addirittura, si parlerà di un principio di „originalità”, in virtù del quale io posso tradire me stesso cercando il modo di essere più adatto a me all'esterno, adattandomi a qualche misura esteriore, imitando gli altri. Se non sono fedele a me stesso, corro il rischio di perdere la sostanza della mia vita, di perdere me stesso³⁵.

Fin qui l'ideale dell'autenticità risulta proprio dell'età moderna. Allora la questione capitale è: come distinguere tra le forme giuste e quelle degradate o banalizzate del medesimo ideale? Ci sono delle esigenze oggettive che esso ci mette davanti?

2.2.2. Le condizioni dell'autenticità

Ogni essere umano è in cerca di ciò che mette a fuoco il principio di originalità applicato alla propria persona o, come direbbe Herder, la propria misura da trovare dentro sé stessi. Nondimeno ciò non equivale a dire che siamo in grado di definire la nostra identità in qualsiasi modo, che è sufficiente rispettare il principio di non-ingerenza perché ciascuno arrivi alla propria identità. Se fosse così, qualcuno potrebbe definire sé stesso ricorrendo al suo peso o al suo piatto preferito, mentre l'altro indicherebbe il suo amore per la patria o la sua fede religiosa.

³³ Cfr. J. J. Rousseau, *Le reveries du promeneur solitaire. V^e Promenade*, [in:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, Paris 1959, p. 1047 (tr. it. *Le passeggiate solitarie*, Quinta passeggiata, in: J. J. Rousseau, *Opere*, Firenze 1972, p. 1350); Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 33.

³⁴ Cfr. J. G. Herder, *Ideen*, lib. VIII, cap. 1, [in:] *Herders Samtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. 13, Berlin 1877–1913, p. 291 (tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Roma-Bari 1992, p. 128–129).

³⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Le disagio della modernità...*, p. 35–36.

Esaminando questo esempio facilmente comprendiamo la diversa natura delle differenze tra gli uomini, perché solo nel secondo caso vengono enumerate delle cose che hanno un valore significativo per la nostra identità, mentre dire che essa è determinata dal nostro piatto preferito significa fare di noi stessi qualcosa di inintelligibili; l'uomo non raggiunge la propria identità per il fatto che mangia, poniamo, le patate fritte.

Ne deriva che soltanto si può parlare dell'autodefinizione quando l'argomentazione a favore di essa può essere colta razionalmente, quando diventa intersoggettiva. Se manca l'intelligibilità, l'unica giustificazione della posizione circa la propria identità consiste nella ripetizione continua: „io sento così”. Ma, in questo modo, la persona in causa non è in grado di acquisire il rispetto da parte degli altri, poiché l'ideale dell'autenticità non pone allo stesso livello il consumo della pizza e il servizio alla patria.

Il tentativo di affermare il contrario, ossia che le cose non hanno un valore di per sé, ma che siamo soltanto noi a dargli un significato, implicherebbe, come mostra l'esempio summenzionato, scivolare nella banalità la quale rappresenta sempre il punto di arrivo nella situazione in cui non ci sono valori e criteri assoluti e non resta che il soggettivismo sfrenato che vede nel benessere l'unica cosa a cui vale pena di tendere³⁶. Non possiamo, quindi, fare a meno degli sfondi d'intelligibilità, degli orizzonti, perché grazie a loro le cose assumono un significato per noi, altrimenti definiremmo la nostra identità nel modo banale e inintelligibile³⁷. Quegli sfondi d'intelligibilità vengono chiamati da Taylor i „quadri di riferimento”³⁸.

2.2.3. L'importanza dei quadri di riferimento

Nel suo lavoro *Radici dell'io*, Taylor si è occupato in profondità degli argomenti appena trattati. Comincia col mettere a fuoco la nozione di „quadro di riferimento” „È mia intenzione, scrive, esplorare vari aspetti di quella che chiamerò «identità moderna». Per dare una prima idea approssimativa ma calzante del mio progetto, dirò che esso prevede l'individuazione dei vari elementi di cui è intessuta l'idea

³⁶ Cfr. J. Ratzinger, *Cielo e terra. Riflessioni su politica e fede*, Casale Monferrato 1997, p. 12; R. Spaemann, *La perle précieuse et le nihilisme banal*, „Catholica” 33:1992 p. 45.

³⁷ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 44.

³⁸ Cfr. Ch. Taylor, *Le radici...*, p. 15-40.

moderna di agente umano, di persona, di io. Ma affrontare questa indagine vuol dire rendersi conto ben presto dell'impossibilità di fare chiarezza al riguardo senza pervenire a una visione più approfondita dell'evoluzione delle nostre concezioni del bene. Identità e bene – o, se si preferisce, identità e moralità – sono due temi inestricabilmente legati³⁹. Alla base della nostra prospettiva morale sta una certa ontologia morale, cioè un certo modo di concepire la natura e lo status ontologico dell'uomo. Per molto che le nostre visioni personali possano essere diverse, tutti ci rivolgiamo ad una giustificazione di fondo per il nostro modo di pensare e allo stesso tempo di vivere.

Ad esempio, di fronte alla ricerca della giustificazione della posizione del rispetto per la vita possiamo ricorrere al quadro teologico che direbbe che tutti siamo stati creati da Dio, allora dobbiamo rispettare il valore della vita in quanto creata da Dio. Tuttavia qualcun altro potrebbe evocare un quadro meramente laico, affermando che il rispetto per la vita è dovuto al fatto che tutti possediamo la stessa dignità quali esseri razionali⁴⁰. Ma ciò che conta è che l'argomentazione cerca le sue radici nei quadri di riferimento, dunque in ciò che dà senso alla nostra vita; non possedere un quadro di riferimento equivale a dedicarsi ad una vita priva di senso⁴¹. Ne deriva che risolvere il problema dell'identità „vuol dire comprendere ciò che per noi è di importanza cruciale. Sapere chi sono vuol dire in un certo senso capire dove sono. La mia identità è definita dagli impegni e dalle identificazioni che costituiscono il quadro o l'orizzonte entro il quale posso cercare di stabilire, caso per caso, che cosa è buono o apprezzabile, che cosa devo fare, che cosa devo avversare o sottoscrivere. In altre parole, è l'orizzonte entro il quale mi è possibile assumere una posizione⁴².

Da questo punto di vista Taylor valuta l'impostazione dei – come egli stesso dice – naturalisti. Loro escludono in effetti la possibilità di porre la questione del significato entro i quadri di riferimento perché li considerano pure invenzioni⁴³. Questa è di fatto la posizione di Ackerman lì dove parla del liberalismo come teoria che prescinde dai grandi problemi metafisici ed epistemologici e si occupa soltanto del modo di discutere la questione del potere e delle risorse scarse⁴⁴.

Il quadro di riferimento non può venir ritenuto un pseudoproblema, poiché costituisce in realtà una questione irrinunciabile della vita

³⁹ Ibidem, p. 15.

⁴⁰ Cfr. ibidem, p. 22.

⁴¹ Cfr. ibidem, p. 32.

⁴² Ibidem, p. 43.

⁴³ Cfr. ibidem, p. 34.

⁴⁴ Cfr. B. A. Ackerman, *La giustizia sociale...*, p. 469–470.

umana. Ciascuno vive in un orizzonte morale che ricorre a valori forti, indipendenti da ogni desiderio e da ogni scelta. Tale prospettiva è risolutamente contraria alla visione naturalistica, giacché un agente umano privo di ogni quadro di riferimento rappresenta una persona con una evidente e profonda crisi di identità, incapace di confrontarsi con problemi di fondamentale rilevanza. Inoltre, la mancanza dei quadri di riferimento porta in sé un terribile pericolo perché la persona non è soltanto limitata e superficiale, ma „la situazione va oltre i confini di ciò che noi bolliamo come superficialità: della superficialità, infatti, non si può dire che sia del tutto priva della percezione di una sfera di cose incomparabilmente importanti; semplicemente il suo riconoscimento di tale sfera di cose è epidermico, puramente convenzionale o poco convinto. Ma una persona che fosse del tutto priva di un quadro di riferimento sarebbe estranea allo spazio che ci ha come interlocutori; non troverebbe posto nello spazio che accoglie tutte le altre persone. E questo ci sembrerebbe patologico”⁴⁵.

Per la nostra identità lo spazio più importante è quello morale. La crisi della personalità si manifesta gravemente nella perdita dell'orientamento etico. Ne consegue la necessità di avere un legame stretto tra l'identità e l'orientamento sicuro nello spazio morale. Un agente umano, dunque, può conoscere la sua identità solo se sa orientarsi nello spazio morale, cioè se sa distinguere tra le cose buone e cattive, significative e irrilevanti⁴⁶. Ne emerge la domanda: che cosa determina il mio orientamento morale che è talmente decisivo per la mia identità? Taylor risponde che lo fanno i beni che sono il punto di riferimento per noi quando vogliamo valutare la qualità della nostra vita⁴⁷.

Dal mio rapporto con quei beni dipende se considero la mia vita ricca o vuota, piena o banale, perché è determinante per la mia identità che vogliamo stare nella posizione giusta nei confronti del bene. Anche se questo contatto con il bene viene inteso in termini assai diversi, questo non nega la necessità del contatto stesso. Per esempio tale contatto per certe tradizioni religiose viene visto nell'ottica del rapporto con Dio, cioè nella partecipazione alla vita sacramentale o nella dedizione alla preghiera, però a prescindere dalle forme di questo contatto, esso gioca sempre un ruolo centrale. Coloro che interpretano il valore della vita in termini di onore e disonore fanno tutto per guadagnare la fama ed evitare l'infamia; se, invece, definiscono il

⁴⁵ Ch. Taylor, *Le radici...*, p. 48.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 44.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 61.

bene come padronanza di sé attraverso la ragione, desiderano mettere ordine nella propria vita e tener lontano il pericolo di veder la ragione guidata dagli impulsi bassi; infine, la gente che per il bene intende la realizzazione della vita comune, cerca sempre di muoversi all'interno dello spazio morale comune in cui cerca di promuoverla⁴⁸. Così diventa chiaro che io debba stare in armonia con il bene perché esso forma la mia personalità. Tuttavia il nostro rapporto con il bene non è una cosa statica. Noi non lo raggiungiamo una volta per sempre. Quindi, in questo modo appare il problema del bene come l'orientamento della vita.

Nel continuo rapporto con il bene che si esprime in ogni tentativo di trovarsi nella posizione giusta nei suoi confronti l'essere umano risponda alla domanda: dove sono? Nondimeno non può dimenticare che egli è sempre in divenire, perché la vita ha una dimensione dinamica che viene caratterizzata dalle perenni sfide che porta ogni giorno. Non si tratta, quindi, solamente della scelta momentanea, ma bisogna tener conto continuamente del bene che orienta tutta la nostra vita; senza avere un'idea chiara e profonda del bene non soltanto non siamo in grado di stabilire dove siamo, ma anche lasciamo irrisolta la questione dove andiamo⁴⁹ e in questa maniera la vita non raggiunge mai la propria unità e rimane soltanto un semplice vivere di giorno in giorno.

Abbiamo detto sopra che l'uomo sceglie la propria visione del bene che determina la sua posizione nel mondo e orienta il suo futuro. Egli al fine di raggiungere ciò può appellarsi sia ad una concezione strettamente religiosa sia all'etica d'onore sia alle esigenze poste dalla padronanza di sé mediante la ragione. Data tale diversità delle scelte possibili, non possiamo, però, concludere che assolutamente tutte le scelte sono eguali, ossia che tutti gli orizzonti morali sono creati e non esclusivamente scoperti e rispettati.

La nostra scelta acquista valore non di per sé, ma solo quando riguarda le cose significative. Nessuno metterebbe in dubbio l'affermazione che contrarre il matrimonio significa molto per le persone che devono affrontare questa decisione. Nondimeno i seguaci dell'omosessualismo argomentano che i loro rapporti hanno lo stesso valore perché in effetti non esistono i quadri di riferimento dati e di conseguenza siamo noi a conferire valore alle nostre scelte autonome. Senonché difendere l'omosessualismo in questa maniera conduce alla conclusione che la decisione circa l'orientamento sessuale perde ogni

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 63.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 66–67.

significato, dato che esso viene messo allo stesso livello che preferire il partner più grosso o più magro, più alto o più basso⁵⁰.

La diversità dei valori a cui noi ricorriamo tentando di dare un orientamento alla vita non equivale a dire che qualunque sia la nostra decisione, essa è ineccepibile, ma significa semplicemente che il pluralismo assiologico è presente all'interno della realtà che possiede gli orizzonti morali. Allora, in questo caso possiamo indicare i quadri di riferimento diversi come quelli formati dalla religione, l'onore o la supremazia della ragione, però questa diversità non nega, ma addirittura conferma che l'individuo che desidera essere fedele a sé medesimo non può farlo trascurando le esigenze che vengono dall'esterno. Egli infatti per costruire la propria identità è obbligato a prendere sul serio gli orizzonti morali, ossia le esigenze che provengono, poniamo, da Dio, dalla società o dalla natura⁵¹.

Ne deriva che pur essendo vera la tesi di Ackerman secondo cui siamo noi a dare significato alla nostra vita, la sua posizione che „non esiste nessun significato morale nascosto nelle profondità dell'universo”⁵² è invece assolutamente insostenibile, dato che questo – come abbiamo mostrato sopra – porta alla banalizzazzione, all'a-utodistruzione del soggetto.

2.2.4. La necessità del riconoscimento

Lo stesso vale anche per la seconda condizione del nostro essere fedeli a noi stessi che consiste nella rilevanza del riconoscimento da parte degli altri. L'agente umano nel corso della vita costruisce varie associazioni fino a fondare la società politica. Secondo Ackerman il compito dello Stato si limita a garantire a ciascun cittadino la possibilità di sviluppare la propria concezione del bene, difendendo rigorosamente nel campo pubblico il principio di neutralità. In questo caso la società politica diventa strumento dell'appagamento individuale.

Per quanto riguarda i rapporti personali, la stessa tesi è stata sostenuta da G. Sheehy quando propone come modello di ricerca personale il cambiamento continuo dei ruoli e delle persone, perché solo in tale provvisorietà possiamo portare a termine la nostra autoscoperta. Pertanto, si suggerisce, un regalo significativo per questo viaggio spirituale sarebbe una tenda⁵³.

⁵⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 44–45.

⁵¹ Cfr. ibidem, p. 48.

⁵² B. A. Ackerman, *La giustizia sociale...*, p. 478.

⁵³ Cfr. G. Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, New York 1976, p. 364–513.

Tuttavia, i nostri rapporti sia personali che sociali non possono essere ritenuti semplici strumenti della nostra realizzazione personale. Nell'epoca moderna è successo un fatto che ha reso indispensabile lo studio del problema del riconoscimento. Prima, nell'epoca premoderna la nostra identità fu socialmente derivata, ovvero ciascuno prendeva il proprio posto nella gerarchia sociale. Alla gerarchia sociale era legato il concetto di onore che a sua volta sottolineava il fatto delle diseguglianze, perché uno può avere onore solo a condizione che non tutti l'abbiano⁵⁴.

La modernità ha fatto uno sforzo notevole per respingere l'onore gerarchico⁵⁵ e soppiantarlo dalla nozione di dignità⁵⁶. Ora non esistono più i privilegiati che partecipano all'onore, mentre gli altri sono esclusi, ma tutti nella stessa maniera in quanto esseri umani hanno una dignità in comune. Questo cambiamento del modo di vedere l'uomo in quanto tale ha reso ardente il problema dell'identità, dato che non è più la società a determinare la nostra identità, ma dobbiamo, in sintonia con l'ideale dell'autenticità, generarla dal nostro interno.

Tuttavia questo processo non si attua monologicamente nel silenzio del cuore, ma è sempre una faccenda dialogica, un continuo confronto con gli altri, poiché nel corso della vita non possiamo fare a meno del dialogo: tramite scambi con le persone che giocano il ruolo importante nella nostra vita e che vengono chiamate da G. H. Mead „altri significativi”⁵⁷. La nostra identità non è frutto della riflessione solitaria, ma è il risultato del dialogo che intraprendiamo con i nostri altri significativi, cioè con quelli che ci sono cari. Questo dialogo persino prosegue quando, per esempio, i nostri genitori sono morti e noi incessantemente confrontiamo la nostra vita con essi⁵⁸.

Non si tratta qua, come vorrebbero alcuni, di un semplice dialogo comunicativo di nozioni, ma di un rapporto che influisce sulla mia identità, perché ci sono dei beni per me terribilmente importanti i quali non possono essere raggiunti che attraverso le persone che

⁵⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 54; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III 7 (tr. it. *Lo spirito delle leggi*, Torino 1952, p. 91).

⁵⁵ Cfr. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 1971, p. 210.

⁵⁶ Cfr. P. Berger, *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, [in:] S. Hauerwas, A. Macintyre (edd.), *Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983, p. 172–181.

⁵⁷ Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (tr. it. *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Barbera, Firenze 1966).

⁵⁸ Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità...*, p. 39–40.

amo. A questo proposito è molto opportuno citare la distinzione tra i tre seguenti tipi di beni che troviamo in uno scritto di Taylor⁵⁹ Egli parla, in primo luogo, dei beni che noi realizziamo nella società collettivamente, poiché un singolo membro di essa non può permetterseli. Si tratta dei così detti beni „convergenti” come, per esempio, la difesa nazionale, la polizia, i vigili del fuoco che garantiscono la nostra sicurezza. In secondo luogo Taylor elenca i beni „mediatamente” comuni in cui, appunto, il fatto della mediazione aggiunge un nuovo valore a un bene dato. In questa maniera, poniamo, Mozart ascoltato con un amico è una esperienza assai diversa da lo stesso Mozart sentito da solo. Infine, ci sono i beni che attuiamo esclusivamente con qualcun altro nel senso che senza la condivisione il bene non viene raggiunto. L'archetipo di tali beni è rappresentato dall'amicizia, che è possibile soltanto grazie al fatto che abbiamo trovato la persona con cui condividiamo l'amicizia. Questi beni sono da Taylor chiamati „immediatamente” comuni⁶⁰.

Questi beni ci mettono davanti a delle realtà che in modo assai convincente esprimono il tratto dialogico della vita umana. Noi attraverso il dialogo non solo acquisiamo il linguaggio necessario per dare il significato alla propria vita, ma questo dialogo continua fino a rendere interne alla mia identità alcuni beni importanti e, soprattutto, delle persone che mi sono care.

Ora, nella sfera intima uno non può strumentalizzare i rapporti interpersonali. Ogni tentativo di trattare la persona amata come uno che deve servire al mio appagamento individuale porta alla distruzione dell'amore stesso, e rende impossibile il raggiungimento di un'identità matura. Un agente umano che cerca di dare un significato alla propria vita attraverso il dialogo con delle persone che in realtà non considera come tali, ma soltanto come strumenti della propria realizzazione, agisce in maniera contraddittoria. Egli, in realtà, non attua un dialogo, ma un monologo che lo chiude nella sua solitudine priva di valori significativi. Quanto più provvisori siano i suoi rapporti con gli altri tanto più provvisoria sarà la sua identità.

Passando dalla sfera intima a quella sociale, l'insieme di esigenze poste dal bisogno del riconoscimento nella formazione e nel mantenimento dell'identità rappresenta una questione più complessa. La

⁵⁹ Cfr. Ch. Taylor, *Cross-Purposes: the Liberal-Comunitarian Debate*, [in:] N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass. 1989, p. 159–182 (tr. it. *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, [in:] A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma 1992, p. 137–167).

⁶⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali...*, p. 149–150.

manca del riconoscimento uguale non soltanto nell'ambito, diremmo, esterno rappresenta una grave violazione dei principi dello Stato democratico. Nel mondo in cui l'identità personale non deriva più dall'ordine sociale prestabilito ogni tentativo di proiettare su altri, per esempio, sui negri o sulle donne, un'immagine inferiore può causare danni nel modo in cui questa immagine viene interiorizzata e la persona umana per colpa degli altri arriva all'identità distorta. Questo rende la questione dell'uguale riconoscimento assai rilevante. Stando alle apparenze, la soluzione del problema è la seguente: L'essere umano vive in una società pluralista in cui la gente vuole dedicarsi alla realizzazione di valori talvolta ben diversi, se non proprio opposti. In questa situazione, sembra che ognuno potrà ottenere l'uguale riconoscimento solo a condizione che lo Stato si astenga dalla preferenza di un bene concreto e proclama la sua neutralità al riguardo. Si tratta, in altre parole, di attuare la posizione di Ackerman, secondo cui lo Stato deve rispettare il divieto di superiorità incondizionata (nessuno può affermare „che è per natura superiore a uno o più suoi cittadini”⁶¹) e quello di selettività (non si può sostenere che alcune concezioni del bene siano superiori alle altre⁶²).

Ne segue che ogni discorso sul bene va privatizzato e messo al margine del serio dibattito politico, perché privilegiare nel campo politico qualche visione del bene significherebbe che ciò porta a danneggiare quelli che non condividono questo ideale, negando loro l'uguale riconoscimento e mettendo a rischio la loro identità.

Senonché a questo punto l'idea di neutralità manifesta il suo punto debole, perché è impossibile giustificare la richiesta del riconoscimento uguale ricorrendo al formalismo della neutralità. In questo caso il ragionamento che fonda l'uguaglianza sulla mera differenza affermando che siamo differenti e non siamo in grado di trovare un denominatore comune in qualche bene, porta alla banalità per cui la scelta tra l'amicizia e l'inimicizia e tra un piatto e l'altro del menù si troverebbero allo stesso livello. Gli uomini non sono eguali, perché sono differenti, ma poiché al di là delle differenze hanno qualcosa in comune che fonda la loro dignità e in quanto portatori, appunto, della medesima dignità sono uguali. Le richieste del riconoscimento uguale, quindi, ci portano oltre la mera giustizia procedurale⁶³, dato che il giusto trattamento delle persone non contesta, ma presuppone una

⁶¹ B. A c k e r m a n, *La giustizia sociale...*, p. 50.

⁶² Cfr. *ibidem*, p. 89–90.

⁶³ Cfr. Ch. T a y l o r, *Il disagio della modernità...*, p. 62.

qualche idea del bene condivisa da tutti⁶⁴. Senza questo bene la società viene condannata alla scomparsa.

Ne segue che la libertà non può essere intesa soltanto come una opportunità, ma va formata nel momento in cui facciamo delle scelte significative, cioè quelle che rispecchiano un certo ordine prestabilito che costituisce il fondamento dei nostri orizzonti morali chiamati da Taylor „i quadri di riferimento”. Allora, la nostra autorealizzazione è possibile soltanto nel caso in cui sappiamo superare il relativismo regnante e dedicarsi ai valori autentici. Quindi, anche se siamo noi a dare significato alla nostra vita non facciamo questo nel vuoto metafisico ed etico, ma in un mondo la quale significato va scoperto, non creato.

WOLNOŚĆ NEGATYWNA

Streszczenie

We współczesnym liberalizmie wolność negatywna przybiera kształt postulatu neutralności stawianego państwu. Oznacza to, iż nie może ono popierać żadnej koncepcji dobra, albowiem, zdaniem zwolenników tego stanowiska, nie można ustalić żadnej obiektywnej hierarchii wartości. Wobec tego dobro jest czymś na wskroś prywatnym, pozbawionym jakiegokolwiek znaczenia w sferze publicznej. W niej bowiem sprawiedliwy porządek budujemy jedynie wówczas, gdy nie pozwalamy żadnej wizji dobra zająć uprzywilejowanego miejsca. Takie stanowisko wymaga wszechstronnej krytyki, wskazującej słabe punkty czysto negatywnego rozumienia wolności. Bezspornie każdy potrzebuje sfery wolnej od ingerencji innych jako niezbędnej dla własnej samorealizacji, tym niemniej owa samorealizacja potrzebuje także „ram pojęciowych” (Taylor), wyznaczających pewien uprzedni wobec naszych decyzji porządek moralny. Tak więc jest ona możliwa tylko wtedy, gdy potrafimy przewyciężyć proponowany relatywizm i poświęcić się wartościom autentycznym. W takiej sytuacji, aczkolwiek to do nas należy, aby nadać sens i znaczenie własnemu życiu, to jednak nie dokonujemy tego w metafizycznej i moralnej pustce, ale w świecie, którego porządek jest przez nas odkrywany, a nie stwarzany. Rozwiązanie przeciwne sprawia, iż w rzeczywistości pozbawionej hierarchii wartości każda koncepcja dobra zasługuje na jednakowe uznanie, każde dobro, jako stwarzane przeze mnie, zasługuje na ten sam szacunek, a zatem zaciera się granice zarówno między dobrem a złem, jak i pomiędzy tym, co życiowo doniosłe a tym, co banalne. Czy liberalizm relatywistyczny nie jest zrelatywizowanym liberalizmem, którego wybór jest tak samo dobry jak każdego innego poglądu?

⁶⁴ Cfr. *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities*, [in:] A. Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham–Boulden–New York–Oxford, 1998 p. XXV–XXXIX.