

**Recensione:**

**John Christman e Joel Anderson (a cura di),  
*Autonomy and the Challenges to Liberalism: New  
Essays, 2005***

*di*

*Davide P. Cargnello*

[davide.cargnello@balliol.ox.ac.uk](mailto:davide.cargnello@balliol.ox.ac.uk)



**2R – Rivista di Recensioni Filosofiche – Volume 4, 2007**

**Sito Web Italiano per la Filosofia**

[www.swif.uniba.it/lei/2r](http://www.swif.uniba.it/lei/2r)

John Christman e Joel Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 383, ISBN: 0521839513 Hardback \$85.00 / £50.00

Il concetto di autonomia è d'importanza notevole nella tradizione del pensiero politico liberale, sia nel contesto della ricerca di principi politici giusti, sia nel tentativo di stabilire la legittimità dell'autorità politica.

Ma il concetto di autonomia, se si può perfino parlare di *un* tale concetto, è multidimensionale. Forse proprio per questa ragione, e in particolare nel contesto del pensiero politico liberale, è oggetto di un disaccordo considerevole nell'interpretazione.

Naturalmente, dunque, una discussione sulla natura dell'autonomia, le sue implicazioni politiche e il suo posto nella teoria liberale, dovrà coprire una gran varietà di questioni, dalla natura dell'io e delle condizioni sociali che rendono possibile l'azione autonoma, alle presupposizioni del liberalismo e alle condizioni che quest'ultimo s'impone per assicurare la legittimità dei suoi principi. Facendo uso della distinzione Rawlsiana tra concetto e concezione, potremmo quindi chiederci se il liberalismo è in grado di avanzare una concezione coerente dell'autonomia che renda pienamente giustizia del carattere multidimensionale del concetto stesso di autonomia.

*Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* comprende tredici saggi originali che trattano appunto di queste questioni. Gli articoli inclusi nella raccolta sono di Joel Anderson ed Axel Honneth, Paul Benson, John Christman, Richard Dagger, Rainer Forst, Marilyn Friedman, Gerald Gaus, Joseph Heath, Diana Tietjens Meyers, Marina Oshana, Bert van den Brink, David Velleman, e Jeremy Waldron. I

saggi sono suddivisi in quattro sezioni che trattano, in termini generali: (1) le concezioni concorrenti del soggetto autonomo, (2) le dimensioni interpersonali dell'autonomia, (3) i suoi aspetti socio-economici, e (4) le sue condizioni e le sue implicazioni politiche riguardanti la giustizia liberale.

In parte per le ragioni suggerite qui sopra rispetto alla natura multidimensionale del concetto di autonomia, il libro è frutto di un progetto ambizioso. Infatti, i curatori, Anderson e Christman, ci forniscono una raccolta di saggi il cui obiettivo è quello di indagare contemporaneamente la natura dell'autonomia e il suo rapporto con i fondamenti del liberalismo, sempre tenendo conto della letteratura più recente sul liberalismo. Secondo loro il libro “serve da punto d'intersezione” tra diverse e distinte famiglie di dibattiti (p. 1).<sup>1</sup>

La raccolta ci offre, inoltre, uno sguardo lucido sullo stato attuale dei lavori sull'autonomia nella tradizione liberale, e gli articoli qui contenuti contribuiscono anche in modo notevole ai dibattiti che ci presentano. Questi saggi saranno certamente molto utili, sia per studenti di filosofia politica sia per ricercatori accademici.

La mia prima riserva riguardo a questo libro potrà sembrare ingiusta. Nonostante la caratterizzazione del progetto come un'unificazione di dibattiti disparati, nonostante la promessa di “fecondazione trasversale” (*cross-pollination*; p. 8), e infine nonostante l'introduzione molto istruttiva ed esauriente dei curatori, si può nondimeno avere l'impressione che il “punto d'intersezione” di cui parlano i curatori rimanga misteriosamente fuori portata.

Benché gli articoli inclusi nella raccolta coprano infatti molte delle questioni introdotte dai curatori, il lettore non si formerà se non difficilmente un'idea chiara dei

legami tra queste questioni (e dunque tra i dibattiti che animano l'opera), e quindi, uno potrebbe chiedersi se questa 'fecondazione trasversale' abbia realmente portato frutto. Sebbene alcuni degli autori si riferiscano a posizioni difese in altri capitoli, queste posizioni sono accennate di sfuggita ed infrequentemente.

Ho suggerito che questa riserva potrebbe essere ingiusta, e non è difficile vedere il perché. La riserva richiede forse troppo da una raccolta di saggi che tratta di un concetto tanto variegato e multiforme quanto quello dell'autonomia. Alla fin fine, per propria natura, il concetto di autonomia può essere esaminato da diversi angoli e sotto diverse prospettive, ciascuno di quali, come suggerisce Diana Meyers nel suo articolo, sarebbe fondato su una concezione distinta dell'io, del soggetto agente (pp. 29-31). Benché si possa esigere consistenza logica tra le prospettive particolari che contribuiscono ad una concezione coerente dell'autonomia, sarebbe uno sbaglio, sembra suggerire Meyers, cercare di ridurre queste prospettive distinte le une alle altre, d'imporre unità dove non esiste. Per esempio, dobbiamo evitare di mettere a fuoco esclusivamente ciò che Meyers chiama "l'io unitario" (l'io controllante, razionale), e di trattare questo io unitario come sede unica ed autentica dell'autonomia, a spese di altre ugualmente importanti e irriducibili concezioni del soggetto agente (p. 50). La mancanza di unità che si potrebbe percepire nella raccolta, sarebbe quindi semplicemente un riflesso di questo fatto.

Tuttavia, dopo aver letto l'introduzione, col suo quadro generale di ciò che il volume ha da offrire, mi aspettavo di scoprire un filo più solido che legasse gli argomenti esposti nei primi saggi a quelli dei capitoli successivi.

---

<sup>1</sup> La traduzione delle citazioni è mia.

I primi capitoli (la prima e seconda parte del libro) sono dedicati alle dimensioni dell'autonomia che, per così dire, riguardano l'identità dell'individuo e la sua sfera d'azione personale: controllo della sua vita, perseguimento di scopi ed obiettivi personali, modo in cui l'auto-concezione condiziona l'identità, ecc. A questo riguardo, molti autori ritengono che un'azione sia autonoma, solo quando, per usare la formulazione di Paul Benson, né “prendiamo possesso” (*take ownership*), cioè, quando il soggetto è pronto ad assumerne la responsabilità (p. 101). In tale modo, l'azione diventa rappresentativa del soggetto, di chi egli è realmente.<sup>2</sup> Quindi, per essere autonome, le nostre azioni e i nostri tratti di carattere devono rispondere a condizioni di autenticità, cioè, dobbiamo poter identificarci con esse e accettarle come completamente nostre. Oppure, come sostiene nel suo articolo Marina Oshana, se questo requisito risulta troppo esigente, dobbiamo per lo meno poter allontanarci un momento dalla nostra situazione particolare e riconoscere che sono proprio il nostro comportamento e il nostro carattere gli elementi che costituiscono la nostra auto-concezione, anche se non ne siamo di solito coscienti ed addirittura anche quando non ci identifichiamo con essi (pp. 92-94). In fin dei conti, ispirandoci all'analisi offerta nel saggio di David Velleman, potremmo dire che un soggetto autonomo è, in un certo senso, il narratore non-alienato della propria vita.

Infatti, questa condizione di autenticità/non-alienazione sembra rivelare condizioni supplementari alla possibilità di un'azione autonoma. Appare richiedere sia conoscenza di sé sia capacità razionali necessarie alla deliberazione tra desideri ed

---

<sup>2</sup> Naturalmente, questa condizione non è però sufficiente all'attribuzione dell'autonomia - se mi grattassi distrattamente il mento, sarei pronto può darsi ad assumere la responsabilità della mia azione ed appropriarmene, senza che essa sia, salvo in un senso banale, rappresentativa di me, di chi sono realmente.

obiettivi concorrenti, alla presa di decisioni significative ed alla condotta dell'auto-riflessione che rende possibile la conoscenza di sé.

In ogni caso, come suggerisce fra gli altri John Christman, a seconda del modo esatto in cui definiamo queste capacità, così come la qualità e la precisione delle conoscenze che dobbiamo possedere per potere qualificarci come autonomi, potremmo riscontrare alla fine che la maggior parte degli individui non superano la prova, che non sono affatto autonomi, e anche forse che non sono nemmeno capace di sviluppare le competenze necessarie all'azione autonoma (pp. 330-351). Questa conclusione sarà senz'altro problematica, in particolare se, come sostengono molti liberali, consideriamo assiomatico il principio secondo cui è precisamente *perché* possono essere autonomi che gli individui meritano il diritto di esserlo.

Il secondo gruppo di saggi della raccolta (quelli della terza e quarta parte del libro) considera a grandi linee le dimensioni più ovviamente politiche dell'autonomia. Richard Dagger difende una forma di liberalismo che, secondo lui, riesce a rispondere a certe obiezioni repubblicane importanti, in particolare, quelle di Michael Sandel, Quentin Skinner e Philip Pettit (pp. 177-200). Non è necessario, sostiene Dagger, che il liberalismo sia strettamente individualistico nella sua difesa dell'autonomia politica. Infatti, l'autonomia, come ritengono anche Joel Anderson ed Axel Honneth nel loro capitolo, è una capacità socialmente coltivata che si acquisisce interpersonamente (pp. 127-145). Per questa ragione, conclude Dagger, lo stato liberale può, e deve, riconoscere l'importanza della virtù civica e della partecipazione alla vita politica, dato che queste caratteristiche sono necessarie allo sviluppo, all'esercizio e alla protezione dell'autonomia individuale (pp. 199-200).

Nel suo saggio, Rainer Forst, difende un “concetto intersoggettivista (*intersubjectivist*) della libertà politica” basato sull’integrazione di cinque concezioni distinte dell’autonomia: autonomia morale, etica, legale, politica e sociale (p. 226). Queste cinque concezioni, afferma Forst, sono collegate per mezzo di un concetto basilare comune, secondo il quale il soggetto autonomo è un “essere autodeterminante” (*self-determining being*), cioè, un soggetto che agisce “intenzionalmente” e “sulla base di ragioni” di cui può rispondere (p. 230). In questo senso, i soggetti autonomi sono necessariamente degli esseri responsabili. Ma a chi rendono conto? È a questo punto che le cinque concezioni dell’autonomia proposte da Forst entrano in gioco, dato che ciascuna corrisponde a un contesto specifico (morale, etico, legale, politico o sociale), con i suoi propri criteri rispetto a ciò che costituisce una ragione giustificatrice adeguata. Nel contesto morale, per esempio, i soggetti autonomi agiscono secondo “ragioni che prendono ugualmente in considerazione ogni altra persona” in modo che “queste ragioni siano mutuamente giustificabili [...] sulla base di norme reciprocamente e generalmente vincolanti” (p. 230). Questo, continua Forst, vuol dire che il concetto di autonomia morale condiziona in modo importante il concetto di libertà politica. Come utenti di libertà e conferitori di essa (*freedom-users and freedom-grantors*), i cittadini devono considerarsi moralmente autonomi, come soggetti autonomi che “giustificano le loro rivendicazioni di libertà gli uni agli altri mutuamente (*mutually*) e generalmente sulla base di ragioni [...] condivisibili” (p. 231). Infatti, le libertà politiche fondamentali sono quelle che soggetti moralmente autonomi non possono ragionevolmente negarsi l’uno all’altro. Queste libertà hanno contenuto morale come diritti umani. Nel contesto etico, invece, l’individuo è autonomo quando determina ciò che è importante per lui sulla base di ragioni che riflettano adeguatamente la sua identità. Forst riconosce che,

secondo questa concezione, ragioni morali ed etiche possono certamente entrare in conflitto. Però, insiste Forst, l'importante è ritenere che una concezione plausibile della libertà politica non dovrebbe essere basata su una concezione (etica) particolare del bene. In effetti, essere libero consiste appunto nel non essere costretto a vivere secondo una tale concezione.

Una prima obiezione che si potrebbe sollevare contro questo argomento riguarda il fatto che questo concetto di libertà politica è, in realtà, già basato su una concezione etica precisa. Forst mantiene che può rispondere all'obiezione operando una distinzione fra concezioni etiche del primo e del secondo ordine. Concezioni etiche del primo ordine sono concezioni dirette, cioè, concezioni che riguardano direttamente la nostra condotta e il nostro comportamento. Concezioni del secondo ordine, invece, riguardano la validità di concezioni del primo ordine. Siccome esiste una divergenza ragionevole ma irriducibile in quanto alla validità di concezioni etiche del primo ordine, la libertà politica esige l'adozione di una concezione del secondo ordine, secondo la quale gli individui hanno il diritto "di vivere secondo l'una o l'altra concezione del primo ordine e di riflettere su, e decidere autonomamente tra, queste concezioni" (p. 233). L'autonomia etica, insiste Forst, è una delle più importanti forme di autonomia che dobbiamo garantirci legalmente. Ma dobbiamo notare che la sfera personale protetta legalmente è determinata unicamente da criteri morali di "reciprocità e generalità", e non da giudizi etici sulla natura del bene (p. 234).

L'argomento di Forst è ingegnoso, ma ci si potrebbe chiedere: fino a che punto ci aiuta realmente la distinzione tra concezioni etiche del primo e del secondo ordine? Dopotutto, concezioni etiche del secondo ordine rimangono tuttavia etiche, e quindi il concetto di libertà politica che propone Forst rimane "già basato su una concezione etica

precisa”, sebbene al secondo ordine. Ma, se capisco bene, quello che suggerisce Forst, è che il *contenuto* della concezione etica (del secondo ordine) sulla quale sarebbe basato un concetto plausibile di libertà politica, deve essere puramente morale. In altre parole, i soli criteri che possano legittimamente servire per limitare la scelta, da parte dell’individuo, di una concezione etica del primo ordine, sono criteri morali, cioè criteri di “reciprocità e di generalità”. La pressione esercitata dall’obiezione si concentra quindi su questa domanda: come definire criteri adeguati di reciprocità e generalità, e come rispondere a questa domanda *senza fare appello* ad un concetto etico preesistente? Una rivendicazione di libertà deve basarsi su ragioni reciprocamente e generalmente accettabili, ma quali? Per identificare queste ragioni, Forst ci dice solo che “i partecipanti devono trovare un modo di ‘tradurre’ i loro argomenti in una lingua che gli altri possano capire ed accettare” (p. 235). Sebbene giusto, questo suggerimento non mi sembra purtroppo rispondere alla domanda. Come fanno i partecipanti a ‘trovare un modo di tradurre’ e che cosa stanno traducendo? Una risposta ovvia sarebbe che fanno appello a criteri etici comuni, ma quest’opzione non è aperta a Forst poiché consiste precisamente in ciò che i partecipanti non possono fare se vogliono che il loro concetto di libertà politica sia più di un semplice concetto etico appena velato dal suo status di secondo ordine. Sospetto che non si possa rispondere alla domanda senza esaminare in dettaglio la natura di, e la relazione fra, le ragioni etiche e le ragioni morali.<sup>3</sup> Forst riconosce la necessità di un tale studio ma ammette che non è possibile includerlo nell’articolo che sta scrivendo. Può darsi questo studio si trovi altrove. Il capitolo di

---

<sup>3</sup> Su questo punto, Forst ci dice soltanto che una ragione è morale quando prende “ugualmente in considerazione ogni altra persona” in modo che sia giustificabile “sulla base di norme reciprocamente e generalmente vincolanti” e che le ragioni etiche sono ragioni che riflettono adeguatamente l’identità del soggetto (p. 230).

Forst ci offre una discussione istruttiva e stimolante che contribuisce notevolmente a questa raccolta di saggi.

In precedenza ho accennato che i saggi in questo volume sembrano appartenere a due categorie generali: i primi capitoli mettono in evidenza l'importanza dell'autocontrollo e della gestione della sfera d'azione personale come caratteristiche determinanti dell'autonomia, mentre i saggi inclusi nella seconda metà del volume mettono a fuoco invece le dimensioni morali e politiche di questo concetto. Ho suggerito che una 'fecondazione trasversale' più profonda sarebbe stata benefica per l'intera raccolta. Il capitolo di Jeremy Waldron, capitolo importante, con il suo studio delle conseguenze negative di una troppo forte distinzione fra autonomia personale ed autonomia morale, incomincia a soddisfare questa aspettativa (pp. 307-326).

Molti liberali, riconosce Waldron, operano una distinzione rigida fra autonomia personale e autonomia morale.<sup>4</sup> L'autonomia personale, ritengono questi liberali, consiste nella capacità di 'prendere in mano' la nostra vita, di perseguire una concezione particolare del bene. L'autonomia morale, invece, riguarda il modo in cui i nostri obiettivi toccano gli altri. Ispirandosi a Kant, Waldron ci suggerisce di riesaminare questa distinzione (p. 308). Certe caratteristiche determinanti dell'autonomia morale, continua Waldron, sono allo stesso tempo caratteristiche necessarie all'autonomia personale (pp. 314-320). L'autonomia personale non si limita semplicemente alla capacità di agire senza costrizione. Invece, richiede dal soggetto agente la capacità di esaminare i suoi desideri, di scegliere scopi e obiettivi da perseguire, e quindi, soprattutto, richiede dal soggetto la capacità di tenersi a distanza critica dal suo

---

<sup>4</sup> Waldron cita per esempio Joseph Raz (p. 307).

comportamento, e di poterlo di conseguenza valutare con occhio critico.<sup>5</sup> In questo senso, autonomia morale e personale non sembrano del tutto scollegate, visto che anche l'autonomia morale esige la capacità di mantenere una distanza critica, di riflettere su i nostri obiettivi, e di valutare con occhio critico il nostro comportamento.

Inoltre, continua Waldron, Joseph Raz, per esempio, ritiene che l'uso proprio dell'autonomia personale consiste nello "scegliere fra opzioni giuste" (*good options*; p. 321). (Normalmente, per esempio, non abbiamo il diritto di uccidere. Ne segue che, in condizioni normali, l'omicidio non è un'opzione che siamo liberi di scegliere come soggetti autonomi. Quindi, *ceteris paribus*, l'omicidio non può essere un esercizio di autonomia personale.) In questo caso, l'esercizio di autonomia personale sembra presupporre un senso di giustizia: per agire autonomamente, dobbiamo già aver accettato certi giudizi morali (p. 321). Perciò, insiste Waldron, può darsi che non sia possibile distinguere categoricamente autonomia personale da autonomia morale. Dovrebbe disturbarci questa conclusione? Se capisco bene, secondo Waldron, molti liberali operano questa distinzione rigida, al fine di mantenere una distanza concettuale chiara fra il giusto (*right*) e il bene (o, forse, per riecheggiare la nostra discussione del saggio di Forst, fra ragioni morali e ragioni etiche). A sua volta, questa distanza concettuale è necessaria per stabilire la priorità del giusto sul bene, una tesi ormai standard nell'ambito della filosofia politica liberale. Questo, continua Waldron, sembra presentarci un dilemma: da un lato, "più la distinzione fra autonomia personale ed autonomia morale è rigorosa [...] più le esigenze morali sembrano estranee dal punto di vista personale"; e, per converso, se offuschiamo la distinzione fra autonomia morale e

---

<sup>5</sup> Quest'idea, sostiene Waldron, appare, per esempio, negli scritti di Joseph Raz, Harry Frankfurt, Gerald Dworkin, e Kant (pp. 314-320).

personale, diventa di conseguenza difficile evitare che le nostre norme morali diventino semplicemente “un punto di vista personale su ciò che è importante nella vita” (pp. 308; 325). Per essere psicologicamente vincolanti, le esigenze morali devono essere radicate nei nostri giudizi ed interessi personali. Ma quando sono radicate in questo modo, sembrano diventare *ipso facto* particolari - cioè, perdono la loro universalità.

Abbiamo quindi bisogno, conclude Waldron, di una “terza via” (p. 325), più moderata, che ci fornisca la chiarezza analitica offerta dalla distinzione rigida fra autonomia morale e personale, senza tuttavia negare i legami intimi fra questi due concetti. Alla fine, come abbiamo visto, l’articolo di Rainer Forst, non ci dice nulla sulla relazione fra ragioni morali e ragioni etiche. Può darsi che sia appunto attraverso l’analisi di questa relazione che troveremo la “terza via” di Waldron.

Per concludere, *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* contiene molte intuizioni importanti sullo stato dei lavori attuali riguardanti il concetto di autonomia rispetto al pensiero politico liberale. Sfortunatamente, parecchi altri saggi nel volume, non sono stati menzionati in questa recensione. La discussione di Gerald Gaus sulla dipendenza dell’autonomia personale dall’autonomia morale (pp. 272-300) e lo studio di Joseph Heath sulla relazione tra i concetti dell’autonomia liberale e della sovranità del consumatore (pp. 204-224), sono molto istruttivi. Nel suo articolo, Bert van den Brink adduce argomenti persuasivi a favore di una concezione agonistica dell’autonomia politica, basata sul diritto morale di contestare rivendicazioni arbitrarie (pp. 245-266), mentre Marilyn Friedman ci chiede di ripensare il concetto di autonomia alla luce della persistenza globale della dominazione maschile (pp. 150-169). Mi dispiace di non potere discutere più ampiamente questi altri articoli, perché sono tutti senza dubbio interessanti e degni d’attenzione. Ma nel contesto di questa recensione,

non potrei pretendere di potere render loro giustizia.

DAVIDE P. CARGNELLO

Balliol College, Oxford