

Prospettive critiche sul consequenzialismo

Emiliano Rolle

emilianorolle@gmail.com

Abstract

In this paper I will argue for a distinction between descriptive consequentialism (conceived as a theory of moral justification and motivation) and normative consequentialism (rational choice theory and game theory). The revision of some classical and critical arguments against descriptive consequentialism (Anscombe, Williams, Foot, Davidson) converges into a re-interpretation of the definition of the value of choice in the normative theories. In my view, this re-interpretation can be read as the opportunity of abandoning consequentialism as a theory of moral justification and motivation, and thus losing the appeal it has for us.

Keywords: descriptive consequentialism, normative consequentialism, moral justification, rational choice theory, game theory, Anscombe, Williams, Foot, Davidson.

Consequenzialismo è un termine coniato da Elizabeth Anscombe nel 1958 e denota generalmente un complesso di teorie che hanno in comune la visione per cui le proprietà normative dipendono solo dalle conseguenze.¹ In particolare, le teorie etiche consequenzialiste definiscono la correttezza morale di un'azione solo per mezzo delle conseguenze delle azioni oppure di qualcosa a loro correlato, come un motivo o una legge.² Mi interessa qui presentare e discutere, sulla base di alcune critiche ormai classiche in ambito analitico, il consequenzialismo inteso come teoria della giustificazione e della motivazione morale, che chiamo consequenzialismo descrittivo, per distinguerlo dall'insieme delle teorie dell'azione razionale (teoria della scelta razionale, teoria dei giochi) che chiamo invece consequenzialismo normativo. Distinguo queste due accezioni di consequenzialismo perché, come sarà chiaro in seguito, la trattazione dei rispettivi limiti ha implicazioni diverse rispetto all'interrogativo: che cos'è il consequenzialismo.³ La definizione di consequenzialismo descrittivo, secondo Phillip Pettit, deve difendere le seguenti affermazioni:

¹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy", XXXIII(124), 1958, p. 12.

² W. Sinnott-Armstrong, *Consequentialism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by AA.VV., <http://plato.stanford.edu>.

³ La teoria della scelta razionale e la teoria dei giochi, una volta individuati nella preferenza di un agente e nella probabilità del verificarsi degli stati di cose due parametri fondamentali, pretendono di fissare alcune regole che consentano di calcolare matematicamente quale sia, nei casi dilemmatici, l'alternativa migliore per l'agente. Le teorie individuano così otto assiomi fondamentali relativi alla preferenza di un agente razionale. In altre parole, un agente che voglia dirsi compiutamente razionale deve, secondo le teorie, uniformare le proprie preferenze a ognuna di queste otto condizioni. Le prime quattro condizioni sono riconducibili a un unico criterio d'ordine. Date le



I. Tutte le conseguenze di un'opzione, e cioè tutti i mondi che possono risultare dalla scelta di una linea d'azione, hanno un valore che è determinato da certi parametri valutativi. Questo valore non è unico e dipende dal variare del rapporto fra questi parametri.

II. Ogni opzione, cioè ogni possibilità che un agente può realizzare oppure non realizzare, ha un valore determinato dai valori delle sue conseguenze. Il valore dell'opzione è quindi una funzione dei valori delle sue conseguenze.⁴

Per Pettit, il consequenzialismo così articolato è la prospettiva che chiede di onorare e di promuovere il valore che un soggetto ha scelto di adottare.⁵ Vale a dire che se il soggetto sceglie di seguire una linea di azione ispirata a un certo valore si aspetta che le conseguenze di quell'azione comunque determinino uno stato di cose che corrisponde alla promozione di quel valore per lui, e cioè alle migliori conseguenze secondo il suo giudizio. Il soggetto, cioè, sceglie di abbracciare certi tratti o principi di comportamento, i valori, che lo portano ad agire in maniera spontanea, e quindi non calcolatrice, e questo accade solo perché è la scelta di quei tratti o principi a presupporre la stima delle conseguenze delle azioni a loro ispirate.⁶ Le teorie, che si propongono di definire che cos'è l'insieme dei valori che il consequenzialismo difende, vengono usualmente indicate come teorie utilitariste. In questo lavoro non mi occupo di utilitarismo e concentro l'attenzione sull'articolazione e sui limiti del consequenzialismo descrittivo.

Comunemente si distinguono due forme di teoria morale consequenzialista: il consequenzialismo dell'atto, che sostiene che le azioni di un individuo sono corrette se e solo se determinano le conseguenze migliori, e il consequenzialismo della regola, che sostiene invece che le azioni di un individuo sono corrette se e solo se sono ispirate a un set di principi la cui accettazione determina a priori le conseguenze migliori per tutte le azioni che ne derivano. Il termine migliore nella definizione di Pettit, ad esempio, diventa: conforme al valore che il soggetto sceglie di promuovere, e il consequenzialismo descrittivo di cui mi occupo in queste pagine è un consequenzialismo della regola.⁷ Più in generale, possiamo dire che il consequenzialismo dell'atto è una forma di consequenzialismo diretto che afferma che la correttezza di un'azione dipende dalle conseguenze dell'azione stessa, mentre il consequenzialismo della regola è una forma di consequenzialismo indiretto che afferma invece che la correttezza di un'azione dipende dalle conseguenze di un fattore a lei collegato come un motivo oppure una legge o altro.⁸

Di seguito propongo alcune critiche del consequenzialismo inteso come teoria della giustificazione e della motivazione morale. Tali critiche non pretendono di confutare l'assunto

espressioni della relazione di preferenza xPy (x è preferito a y) e della relazione di indifferenza xly (x è indifferente rispetto a y), questo criterio si esprime così:

Se xPy , allora non yPx

Se xPy , allora non xly

Se xly , allora non xPy e inoltre non yPx

xPy o yPx o xly , per due qualsiasi risultati rilevanti x e y .

⁴ P. Pettit, *Consequentialism*, in *A Companion to Ethics*, ed. by P. Singer, Blackwell Publishing, Oxford 2003, p. 232; P. Donatelli, *La filosofia morale*, Editori Laterza, Roma 2001, pp. 112-113.

⁵ P. Pettit, *Consequentialism*, cit., p. 231.

⁶ Ivi, pp. 235-236.

⁷ P. Pettit, *Consequentialism*, in *Consequentialism*, ed. by S. Darwall, Blackwell, Oxford 2003, pp. 95-107.

⁸ T. Mulgan, *The Demands of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 3-24.



per cui la filosofia morale non può non considerare in certe circostanze le conseguenze dei corsi o delle regole d'azione: semplicemente si limitano a far notare che è sbagliato credere che la filosofia morale debba in ogni circostanza ridursi esclusivamente a ciò.⁹

La prima critica sostiene che il consequenzialismo è incapace di stimare il valore morale di un'azione indipendentemente dalle sue conseguenze. Tale critica è formulata da Anscombe e procede argomentando che, se è così, allora qualunque individuo può trovare un buon motivo per non aver calcolato precedentemente le conseguenze cattive di un'azione solo all'apparenza conforme al valore che l'individuo intende promuovere, quando queste conseguenze effettivamente si realizzano. Il filosofo consequenzialista, secondo Anscombe, non vieta moralmente nulla e per prevenire problemi reali si limita a concepire situazioni immaginarie molto improbabili o estreme – come ad esempio la richiesta di scegliere fra far uccidere molti ostaggi da un criminale oppure uccidere in prima persona un ostaggio in cambio della salvezza di tutti gli altri – in cui sembra che voglia strapparci la confessione che potremmo scegliere, anche solo in via ipotetica, un'azione che ci ripugnerebbe scegliere.¹⁰ È proprio del consequenzialismo infatti lasciare aperta la questione se una procedura come la condanna giudiziaria di una persona innocente, nell'esempio che fa Anscombe, non possa essere talvolta la procedura moralmente corretta da adottare: e sebbene il consequenzialismo conceda la possibilità di scegliere in via di principio di non applicare mai una tale procedura, ammette però che le conseguenze di certi corsi d'azione dovrebbero, quantomeno, contemplarla.¹¹ Dove l'imbarazzo etico che produce una simile considerazione non sta nemmeno nel suo esito ipotetico – e cioè nel compiere un omicidio oppure nel condannare un innocente – ma piuttosto nella disponibilità a banalizzare attraverso un esercizio di mera logica qualcosa che, vissuto altrimenti in prima persona, non potrebbe che far vacillare la capacità razionale, le convinzioni morali e la lucidità mentale di chiunque vi sia coinvolto.

Bernard Williams afferma che è impossibile sostenere che tutto ciò che ha valore lo abbia in virtù delle sue conseguenze e suppone invece che, almeno per il consequenzialismo diretto, gli stati di cose debbano avere un valore intrinseco, ovvero un valore indipendente da ulteriori conseguenze.¹² La differenza che passa fra un approccio consequenzialista e un approccio non-consequenzialista – sostiene Williams – consiste nel concepire o meno la confrontabilità degli stati di cose. La confrontabilità implica che niente possa essere considerato assolutamente vietato: ciò che comunemente è vietato potrebbe eccezionalmente venir giustificato.¹³ E quindi, nel ragionamento morale consequenzialista, certi corsi d'azione impensabili – e impensabili perché estranei al nostro temperamento, alle nostre convinzioni e alla nostra storia personale – vengono di fatto pensati, violando a un livello astratto ciò che Williams

⁹ D.O. Brink, *Some Forms and Limits of Consequentialism*, in *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. by D. Copp, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 380-423.

¹⁰ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, cit., pp. 12-13; B. Williams, *Una critica dell'utilitarismo*, in *Utilitarismo: un confronto*, a cura di J.J.C. Smart – B. Williams, trad. it. B. Morcavallo, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 119-124; R. Gaita, *Good and Evil: an Absolute Conception*, Macmillan, Basingstoke 1991, pp. 9-22 e pp. 66-74.

¹¹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, cit., p. 19; B. Williams, *Una critica dell'utilitarismo*, cit., pp. 117-118; B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 93.

¹² B. Williams, *Una critica dell'utilitarismo*, cit., pp. 109-110.

¹³ *Ivi*, pp. 114-117.



chiama la nostra integrità. Il punto è che per il consequenzialismo ciò che conta sono le conseguenze delle azioni e non chi le compie. Tanto che la responsabilità di fronte a uno stato di cose, in conseguenza a una determinata azione, non varia sia nel caso in cui siamo noi stessi a compiere l'azione, sia nel caso in cui abbiamo permesso oppure non abbiamo impedito ad altri di compierla (responsabilità negativa).¹⁴ Non stupisce cioè che il consequenzialismo consenta di confrontare l'eventualità in cui non si impedisce di far uccidere delle persone con l'eventualità in cui si uccide noi stessi una persona in cambio della salvezza delle altre: e non stupisce perché, secondo la sua ottica, la nostra responsabilità morale in entrambi i casi coincide.

Il problema di misurare e quindi di confrontare il valore degli stati di cose ritorna anche nella terza critica al consequenzialismo, sostenuta da Philippa Foot. Foot prende spunto dalle considerazioni di Peter Geach sul valore logico-grammaticale dei termini buono e cattivo: secondo Geach, infatti, buono e cattivo sono aggettivi usati sempre in funzione attributiva e mai predicativa.¹⁵ Quindi l'asserzione 'X è buono/cattivo' esplica prima di tutto il punto di vista di chi la formula. Questo vuol dire che il consequenzialismo quando istituisce confronti fra stati di cose deve sempre specificare da quale punto di vista lo fa: uno stato di cose per essere buono, oppure migliore rispetto a un altro stato di cose, è buono o migliore sempre e solo per qualcuno. Il consequenzialismo precisa che i confronti fra stati di cose devono essere considerati da un punto di vista impersonale e, secondo Foot, riuscire a vedere lo stato di cose in cui certe persone stanno bene come uno stato di cose oggettivamente migliore rispetto a un altro in cui le stesse persone stanno invece peggio riguarda una parte essenziale dell'etica.¹⁶ Tuttavia, l'apprezzamento degli stati di cose cade sempre all'interno della moralità.¹⁷ È per questo – sostiene Foot – che, se confronto l'opzione di salvare poche o molte vite umane con l'opzione di salvare alcune vite umane attraverso la soppressione di altre vite, devo saper riconoscere che si tratta di opzioni moralmente diverse e quindi inconfrontabili: il benessere, secondo lei, non cade fuori dalla moralità ma è un esito particolare di una specifica virtù morale.¹⁸

Le critiche fin qui esposte riguardano principalmente la concezione consequenzialista della giustificazione morale, formulata dal primo dei due enunciati di Pettit. È bene ricordare un argomento piuttosto influente che critica la concezione consequenzialista della motivazione morale, formulata dal secondo enunciato. L'argomento in questione si appella al fenomeno dell'akrasia (ακρασία), che in greco vuol dire debolezza della volontà o incontinenza.¹⁹ Secondo Davidson, la volontà di un individuo è debole se l'individuo agisce intenzionalmente in maniera contraria al suo miglior giudizio. Vale a dire che gli manca la forza di volontà per fare

¹⁴ Ivi, pp. 119-124.

¹⁵ P.T. Geach, *Good and Evil*, "Analysis", 17(2), 1956, pp. 33-42.

¹⁶ P. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, "Mind", 94(374), 1985, p. 202.

¹⁷ Ivi, p. 206.

¹⁸ Ivi, p. 207.

¹⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, Laterza, Bari 1990, pp. 164-170 e pp. 180-181.



ciò che sa, o crede, essere tutto sommato la cosa migliore.²⁰ Davidson formalizza così l'argomento:

- a) l'agente compie l'azione x intenzionalmente;
- b) l'agente crede che esista un'altra azione y che potrebbe compiere;
- c) l'agente giudica tutto sommato le conseguenze dell'azione y migliori delle conseguenze dell'azione x.²¹

Se prendiamo per buona la definizione di consequenzialismo che è data da Pettit e che chiede di promuovere qualunque valore un soggetto sceglie di adottare, notiamo che è in contraddizione con l'argomento di Davidson.²² E sebbene l'argomento di Davidson costituisca una sorta di paradosso empirico (e non una confutazione), è un fatto che il consequenzialismo come teoria della motivazione morale non è in grado di spiegarlo.²³ Resta aperta la questione di qual è la ragione per cui un agente sceglie di fare x, se tutto sommato crede che sarebbe meglio fare y. La risposta di Davidson è che la connessione causale fra ciò che x crede e desidera e ciò che x compie viene interrotta e che la particolarità di questa interruzione, quando accade, è l'incapacità da parte dell'agente di comprendere sé stesso, riconoscendo che dietro il suo comportamento intenzionale c'è qualcosa di sostanzialmente irrazionale.²⁴

Davidson, per spiegare l'akrasia, distingue due livelli di giudizi espressi dalla razionalità pratica: giudizi condizionali (per cui solo un aspetto dell'azione è desiderabile) e giudizi incondizionati (per cui l'azione è desiderabile nel suo insieme). Soltanto i giudizi incondizionati sono giudizi intenzionali.²⁵ E infatti la debolezza della volontà per Davidson si presenta non come un errore dell'azione fondato su un giudizio incondizionato, ma come un errore dell'azione fondato su un giudizio condizionale. Non si tratta cioè di una contraddizione logica fra giudizi o credenze di un attore, ma di una violazione pratica del principio per cui chi agisce lo fa sempre in vista di ciò che giudica essere meglio per lui (che Davidson chiama principio di continenza).²⁶

Le critiche rivolte alle concezioni di giustificazione e di motivazione morale consequenzialiste esposte da Anscombe, Williams, Foot e Davidson trovano riposta nei puntuali raffinamenti della teoria consequenzialista.²⁷ Eppure credo che, nel loro insieme, suscitino un dubbio radicale sulla legittimità e soprattutto sull'opportunità da parte dell'etica di continuare a investire sul consequenzialismo inteso come teoria della giustificazione e della motivazione morale. Prima di esporre il dubbio è forse opportuno tentare di contestualizzare meglio la teoria.

²⁰ D. Davidson, *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in *Azioni ed eventi*, trad. it. R. Brigati, Società editrice il Mulino, Bologna 1992, p. 63.

²¹ Ivi, p. 64.

²² S. Tenenbaum, *The Judgment of a Weak Will*, "Philosophy and Phenomenological Research", 59 (4), 1999, pp. 875-911; J. Elster, *Weakness of Will and the Free-Rider Problem*, "Economics and Philosophy", 1, 1985, pp. 231-265; D. Davidson, *Paradoxes of Irrationality*, cit., p. 295; J.R. Searle, *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2001, pp. 219-238.

²³ D. Davidson, *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, cit., pp. 78-79.

²⁴ Ivi, pp. 81-88.

²⁵ Ivi, p. 79-86.

²⁶ Ivi, p. 86-88.

²⁷ S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 1-13; D. Sosa, *Consequences of Consequentialism*, "Mind", 102 (405), 1993, pp. 101-122.



Ho infatti l'impressione che i filosofi del tardo Novecento abbiano concepito il problema morale in maniera parziale, come forse mai è accaduto prima, distinguendo due accezioni di etica, l'etica personale e l'etica pubblica, concentrandosi quasi esclusivamente sulle dinamiche di formazione della seconda.²⁸ D'altronde, interrogarsi pubblicamente sull'eredità dei valori del XX secolo equivale in buona parte a non sottrarsi di fronte all'imperativo di pensare l'impensabile rivolto ai suoi innumerevoli orrori.²⁹

Eric Hobsbawm formula così la richiesta:

Il mondo che è sopravvissuto alla fine degli effetti della Rivoluzione d'Ottobre è un mondo le cui istituzioni e i cui presupposti sono stati foggiate dai vincitori del secondo conflitto mondiale. Quanti si trovarono dalla parte degli sconfitti, o erano stati loro alleati, non solo tacquero o furono ridotti al silenzio, ma furono virtualmente espulsi dalla storia scritta e dalla vita intellettuale, se non per essere catalogati nel ruolo del "nemico", che essi impersonavano nel grande dramma morale, recitato sulla scena mondiale, della lotta del Bene contro il Male.³⁰

Mi sembra importante qui sottolineare che è difficile credere che la filosofia morale non abbia risentito del fatto che il male di cui parla Hobsbawm si sia tradotto, da un certo punto in poi della sua storia, nell'unico obiettivo di annientare un'intera forma di vita perché considerata indegna. La domanda che è stata rivolta da più parti è come è potuto accadere che, allora, questo male abbia trovato un consenso unanime presso un intero popolo, ma soprattutto è come impedire oggi a questo male di accadere di nuovo.³¹

Ebbene, io credo che lo iato fra etica personale e etica pubblica di gran parte della filosofia morale del Novecento nasca proprio da questa domanda. Il libro di John Rawls *A Theory of Justice*, che è un libro importante per l'etica novecentesca, costituisce forse il tentativo più sofisticato di risposta.³² Il contrattualismo – che Rawls ripropone sullo scenario filosofico – è un metodo che si prefigge di individuare razionalmente i principi morali che dovrebbero ispirare una comunità politica, appellandosi a una posizione originaria che prescinde dall'effettivo ruolo sociale degli attori coinvolti: nessuno infatti si rende disponibile a dare il proprio assenso a un contratto la cui parzialità potrebbe dover subire in prima persona. Al di là delle considerazioni di carattere tecnico sulla posizione originaria, è chiaro che Rawls spersonalizza l'agente morale con l'obiettivo di delineare i fondamenti universalmente validi dell'etica pubblica. Questo vuol dire rinunciare preventivamente non solo al compito di definire i lineamenti di una possibile etica personale, ma anche alla necessità di istituire un legame fra i due ambiti della riflessione etica. Con Rawls, infatti, la maggioranza dei filosofi morali del

²⁸ Per etica personale mi riferisco a un ambito che riguarda essenzialmente la condotta, la pratica e la riflessione soggettiva come problemi etici inerenti al soggetto. Penso a B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., pp. 39-66 e pp. 241-244, R. Gaita, *Good and Evil: an Absolute Conception*, cit., pp. 144-190 e a L. Handjaras, *Immaginare un linguaggio. Ricostruzioni in filosofia analitica*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 173-174. Per etica pubblica mi riferisco invece a un ambito che riguarda essenzialmente le relazioni, i rapporti e le pratiche inter-soggettive: un ambito cioè che viene definito da cosa ciascuno di noi deve agli altri. Confronta T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, cit., pp. 6-7. Per un'ulteriore chiarificazione dei termini soggettivismo e oggettivismo morale (realismo, intuizionismo, naturalismo): P. Singer (ed. by), *A Companion to Ethics*, cit., pp. 399-441 e pp. 451-463.

²⁹ H. Kahn, *Thinking About the Unthinkable in the 1980s*, Simon&Shuster, New York 1984, pp. 17-22; R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, London 2002, pp. 131-186.

³⁰ E. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991*, trad. it. B. Lotti, Rizzoli, Milano 2004, p. 16.

³¹ H. Arendt, *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 260-284.

³² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 21-60.



Novecento decidono di non occuparsi dell'etica personale per concentrarsi esclusivamente sui meccanismi che regolano l'etica pubblica.

Il carattere dominante di questi meccanismi è l'impersonalità, e cioè la ricerca nell'ambito dell'etica pubblica di un criterio, o di un insieme di criteri, universalmente validi che, prescindendo dalle particolarità geografiche culturali e storiche degli individui, consenta loro di scegliere come agire in maniera opportuna.³³ I criteri, a cui mi riferisco, fondano la loro validità sulla misurabilità delle conseguenze di una data scelta a prescindere dal fatto che un agente morale recepisca effettivamente quelle conseguenze come un'opzione per lui. E la teoria che giustifica e motiva l'applicazione di questi criteri si chiama, appunto, consequenzialismo.³⁴

Le critiche rivolte alla teoria consequenzialista della giustificazione e della motivazione morale, proposte da Anscombe, Williams, Foot e Davidson, hanno la funzione di ricordarci che il consequenzialismo prescinde dall'ambito dell'etica personale. A rinforzare questa consapevolezza intervengono gli aspetti critici della teoria della scelta razionale e della teoria dei giochi che però, a mio avviso, non vanno a intaccare direttamente la struttura del consequenzialismo descrittivo.³⁵ Piuttosto penso che i modelli normativi delle teorie dell'azione razionale, e i loro limiti, offrano uno spunto originale per denunciare la parzialità dell'ottica consequenzialista. Ritengo pertanto che ripensare il significato e il ruolo delle teorie normative dell'azione sia tutt'uno col prendere per buone le ragioni che ci spingono a criticare il consequenzialismo descrittivo come teoria della giustificazione e della motivazione morale.

Sono convinto infatti che i modelli normativi rivestano interesse filosofico nella misura in cui, almeno in etica, si può pensare di prescindere. È difficile, se non sbagliato, ipotizzare che un agente, per quanto razionale, ogni volta che si trova di fronte a una scelta o a un dilemma morale si metta a calcolare a tavolino il suo comportamento ottimale. È più realistico ipotizzare che sia condizionato dallo stato d'animo o dalle circostanze del momento. Questo non significa che le teorie dell'azione razionale siano inutili o inutilizzabili.³⁶ Anzi, credo che la metafora wittgensteiniana delle prescrizioni teoriche come scale che, una volta utilizzate,

³³ J. Harsanyi, *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility*, "Journal of Political Economy", 63, 1955, pp. 309-321.

³⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 29-33; T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, cit., pp. 79-87 e pp. 186-223; D. Parfit, *What We Could Rationally Will*, "The Tanner Lectures on Human Values", 24, 2002, pp. 287-369; T. Scanlon, *Contrattualismo e Utilitarismo*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen – B. Williams, trad. it. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1984, pp. 133-164. Il contrattualismo di Rawls, secondo Parfit, è una forma di consequenzialismo della regola. Il principio a cui Rawls fa riferimento sostiene infatti che dobbiamo agire sulla base di principi che sarebbe razionale per tutti scegliere, dal momento che sono principi che accetteremmo se nessuno avesse informazioni su sé stesso o sulla propria condizione. Il contrattualismo di Scanlon invece si appella a una sorta di restrizione anti-consequenzialista che sostiene che noi non possiamo ragionevolmente rigettare qualche principio sulla base delle considerazioni riguardanti il valore degli esiti delle azioni che ne derivano. Per Scanlon infatti un atto è sbagliato se e solo se non è permesso da qualche principio che nessuno può ragionevolmente rigettare. La 'ragionevolezza' a cui si riferisce Scanlon ha un significato morale solo in questo senso: che ci possiamo definire irragionevoli se diamo troppo poco peso, o un peso sbagliato, al benessere o ai giudizi morali di altre persone.

³⁵ E. Rolle, *I limiti della teoria della scelta razionale*, "Annali del Dipartimento di Filosofia", XI, Firenze University Press, 2005.

³⁶ C. Taylor, *La diversità dei beni*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen – B. Williams, trad. it. S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 166.



possiamo abbandonare sia illuminante in questo contesto.³⁷ Non si chiede alla teoria della scelta razionale o alla teoria dei giochi di far valere ciò che dicono, ma di far valere ciò che in definitiva mostrano. Non si tratta di seguire pedissequamente delle regole e di computare delle linee d'azione, ma comprendere il significato delle regole e la funzione che svolgono nell'arricchire le nostre capacità di azione e di interazione con gli altri.

A ben vedere, non c'è nessun argomento a sostegno della normatività delle teorie che dimostri l'assoluta necessità di correggere o regolare le nostre azioni in base a criteri razionali. Piuttosto, c'è la nostra esperienza quotidiana in mezzo ai problemi della convivenza civile che spesso tendono in modi diversi a estraniarci da noi stessi, e c'è anche la consapevolezza che è sempre meglio avere degli strumenti in grado di proteggerci da quell'estraniamento.³⁸ In questo senso la teoria della scelta razionale e la teoria dei giochi hanno rilevanza per la nostra sensibilità etica: nella misura in cui riconosciamo che il fatto stesso di applicare le regole di un gioco e di giocarlo ci insegna qualcosa di fondamentale su noi stessi, ci aiuta a fare chiarezza sulle persone che siamo o che desideriamo essere, sulle ragioni che ci animano e sui bisogni a cui non dobbiamo o forse non vogliamo nemmeno rinunciare.

C'è ancora qualcosa di più profondo che possono insegnarci quelle teorie e che si collega strettamente con ciò che le critiche al consequenzialismo sostengono. E cioè che in quanto esseri umani noi non ci comportiamo – non compiamo delle azioni – sempre e solo in vista di uno scopo. Spesso compiamo delle azioni perché prima di tutto, e letteralmente, non ne possiamo fare a meno. Perché c'è una parte fondamentale di questo nostro essere persone che concretamente e etimologicamente chiede di esprimersi. Non parlo di qualcosa di astratto o di vago, ma di un'unità inscindibile di emozione e ragione, di spirito e corpo, di spontaneità e ricezione. Qualcosa che è in continuo fermento dentro di me e che, come tale, tende a sfuggire alle griglie mentali e a qualunque logica, compresa la massimizzazione di un bene morale, che cerchi di ordinarla.³⁹ La massimizzazione di un bene morale, come mi sembra di intuire, non è un obiettivo che si persegue: è sempre e solo una condizione che si riconosce, se si sa riconoscere, oppure che si ignora.

La teoria della scelta razionale e la teoria dei giochi, traslando il piano semantico dell'azione umana dagli obiettivi alle strategie di comportamento, ci ricordano che possiamo esistere non tanto o non solo in vista di uno scopo, ma in vista proprio della conservazione di questa possibilità. E dubitare delle proprie scelte (nei contenuti come nelle conseguenze) per quanto sia una prospettiva poco apprezzata in ambito teorico e troppo generale per una definizione analitica, non è una prospettiva priva di significato o di importanza. La rivendicazione del dubbio sulle proprie scelte riguarda quella parte del mio essere che sfugge all'indagine teorica e che si colloca tra due limiti: la razionalità del comportamento morale da una parte (rivendicare questo dubbio non impedisce, ad esempio, di aver cura del prossimo o delle piante o degli animali, oppure di ricercare dietro a ciò una qualche forma di integrità morale) e

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. it. A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995, p. 109, §6.54. Sono debitore di questa linea interpretativa a Simona Morini.

³⁸ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2001, pp. 254-257; A. Sen, *Etica e Economia*, trad. it. S. Maddaloni, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 99-108; A. Sen, *Razionalità e libertà*, trad. it. F. Alberti – C. Sandri – L. Zarri, Società Editrice il Mulino, Bologna 2005, 145-193.

³⁹ B. Williams, *Una critica dell'utilitarismo*, cit., p. 110.



la spontaneità del bisogno dall'altra (rivendicare il dubbio sulle proprie scelte ha come nesso diretto lo scegliere e quindi l'agire spontaneo). Non si tratta semplicemente di riaffermare l'unità del corpo o l'unità della memoria.⁴⁰ Si tratta di riconoscere un limite soggettivo difficilmente valicabile, che oscilla fra la ricezione e le spontaneità dell'esperienza e che, di fronte a una richiesta di giustificazione, si traduce quasi sempre in una risposta del tipo: le mie azioni diranno chi sono.⁴¹ Affermare il dubbio sulle proprie scelte, in questo senso, significa rendersi disponibile a una sorta di sospensione del controllo su sé stesso: riconosciuto, cioè, che non è sempre possibile esprimere i propri comportamenti in termini di ragioni e di conseguenze non resta che affidarsi alla forma di vita (intesa come grado zero di natura e storia) che si è.⁴² In un certo senso, questo dubbio costituisce il limite dell'indagine teorica, e lo costituisce nella misura in cui richiede, prima ancora che l'assenso verso qualche lessico condiviso, il rispetto incondizionato come prerequisito per la sua stessa comprensione: rispetto, cioè, di qualcosa che è anche un mistero, ma che non pretende di rimanere tale come non pretende di svelarsi. È il rispetto che nasce col ritorno dell'io-filosofico dai limiti al cuore del suo stesso mondo, con tutta la responsabilità e con tutto il dramma prima dell'accettazione e poi della dissoluzione del solipsismo che questo passaggio comporta.⁴³ È, forse, il

⁴⁰ D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 280-309.

⁴¹ J. Raz, *Incommensurability and Agency*, cit., p. 125.

⁴² I. Berlin, *Uno dei più arditi innovatori nella storia del pensiero umano*, in *Il potere delle idee*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Adelphi Edizioni, Milano 2003, pp. 102-104; J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. F. Cavagnoli – G. Arduini, Adelphi Edizioni, Milano 2003, pp. 23-85; J.M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. it. M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2005, pp. 109-136. Fra il 1997 e il 1998 le Tanner Lectures on Human Values sono tenute dallo scrittore John Coetzee. In quelle conferenze Coetzee, affrontando la questione del rapporto uomo-animale, parla dei limiti dell'etica e di come in realtà potrebbe essere compito della letteratura oltrepassarli per consentire alla filosofia di starle dietro. Coetzee non argomenta la sua tesi, né tantomeno la espone. Semmai, attraverso un'ingegnosa trovata letteraria, la mostra: mostra che è moralmente importante sebbene rischioso (o forse moralmente importante proprio perché rischioso) che la coscienza umana sappia arrendersi in maniera incondizionata all'esperienza dell'altro. Questa resa Coetzee la chiama empatia. Ebbene, senza avere alcuna pretesa di avventurarmi in un campo così scivoloso per la ragione come l'empatia, mi piace pensare che i limiti del consequenzialismo, pazientemente vagliati durante la stesura di questo lavoro, suggeriscano la serietà dell'argomento. Non credo che empatia possa essere un termine facilmente digerito da parte del pubblico filosofico, però dubbio sulle proprie scelte forse sì. E dubitare delle proprie scelte significa prima di tutto rendersi disponibili a sospendere il controllo su sé stessi, riconoscendo che è questo, talvolta, l'unico modo per comprendere chi siamo e cosa vogliamo. Sospendere il controllo su sé stessi – che ovviamente non è un atto intenzionale e non pretende nemmeno di coprire la totalità dell'agire morale – vuol dire sospendere il controllo sulle proprie azioni, rinunciando a misurarne il vantaggio o lo svantaggio e sapendo che non c'è modo di sollevarsi dalla responsabilità e dalla leggerezza, dalla vergogna e dall'onore, dalla colpa e dalla liberazione che ogni decisione necessariamente comporta. Anzi, sospendere il controllo su sé stessi, moralmente parlando, significa proprio scegliere.

⁴³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., pp. 88-90, §§5.6-5.641; G.E.M. Anscombe, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, trad. it. E. Mistretta, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, Roma 1966, pp. 152-159; D. Pears, *The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism*, "European Journal of Philosophy", 4, 1996, pp. 124-136; D. Bell, *Solipsism and Subjectivity*, "European Journal of Philosophy", 4, 1996, pp. 155-174. Affermare che il nesso soggetto-mondo è reciprocante vuol dire, rigorosamente, riconoscermi allo stesso tempo solo senza possibilità di confronto con gli altri e con gli altri ma senza possibilità di confronto con me. Per una penetrante analisi sul solipsismo di Wittgenstein rimando ai seguenti saggi: M. Rosso, *Un brano inedito sul solipsismo del Wittgenstein 'intermedio'*, in *Ricerche di filosofia contemporanea*, a cura di C. D'Amato – L. Handjaras – A. Marinotti, Libreria Alfani editrice, Firenze 1995, pp. 189-221; E. Palombi, *L'esperienza dell'altro. Osservazioni a proposito di un brano del Wittgenstein 'intermedio'*, in *Ricerche di filosofia. Tra ermeneutica e filosofia analitica*, a cura di L. Handjaras – A. Marinotti – M. Rosso, Libreria Alfani editrice, Firenze 1996, pp. 377-426.



consapevole abbandono in filosofia morale del primato della teoria, riconosciuta più umanamente e più intimamente come una possibile esperienza conoscitiva.⁴⁴

Per concludere, non condivido il punto di vista di chi sostiene che il consequenzialismo debba essere battuto sul piano motivazionale o giustificativo e che per batterlo ci sia bisogno di una teoria morale alternativa e altrettanto convincente.⁴⁵ Io credo che se è vero, com'è vero, che il consequenzialismo pervade il nostro modo di concepire la giustificazione morale e che ciò talvolta può ostacolare o ridurre la comprensione di quella giustificazione, allora non si richiede uno strappo ma una cura per il suo superamento.⁴⁶ E la cura che propongo prevede una serie di passaggi consapevoli e gradualisti, all'insegna della sostituzione del valore delle conseguenze col dubbio sulle proprie scelte. L'obiettivo non è quello di battere il consequenzialismo ma semmai è quello di rendersi conto che è possibile dissolverlo dissolvendo prima di tutto l'interesse e l'approvazione che riscuote in noi stessi.

La rivendicazione del dubbio sulle proprie scelte, infatti, non è solo qualcosa a cui appellarsi in modo vago o astratto: è il frutto di una pratica morale quotidiana che porta a riconoscere che fra azioni e ragioni sussiste in ultima analisi una tensione personale e che proprio questo aspetto è di gran lunga più degno di essere accolto e protetto rispetto a qualunque altro nesso logico o causale cerchiamo di sostituirgli.

Arrivato a questo punto, non mi aspetto però che il riferimento al dubbio sulle azioni o sulle scelte, peraltro ispirato dai libri del sinologo francese François Jullien e dalle penetranti analisi sul linguaggio di Ludwig Wittgenstein, possa risultare ancora del tutto condivisibile o particolarmente chiaro.⁴⁷ Lo sviluppo di un simile concetto richiede necessariamente ulteriori indagini. In questo articolo ho cercato semplicemente di mettere in luce alcuni limiti del ragionamento morale consequenzialista. Sono convinto che ciò che rimane da scoprire dell'universo etico contemporaneo non possa essere precluso alla conoscenza filosofica. E tuttavia credo che passerà ancora del tempo prima che la filosofia trovi in sé le ragioni, le risorse o l'umiltà necessarie per realizzare una convergenza di sforzi e trovare strumenti concettuali adeguati a questa impresa.

Emiliano Rolle

Bibliografia

1. Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy", XXXIII(124), 1958.
2. Anscombe G.E.M., *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, trad. it. E. Mistretta, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, Roma 1966.

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 147-148, §§.350-351, p. 154, §372, p. 156, §.384.

⁴⁵ T. Scanlon, *Contrattualismo e Utilitarismo*, cit., p. 133; P. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, cit., p. 196.

⁴⁶ P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it. M. Mondadori – M. Terni, Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 80-83.

⁴⁷ F. Jullien, *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, trad. it. M. Porro, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, pp. 10, 21-31; F. Jullien, *Trattato dell'efficacia*, trad. it. M. Porro, Einaudi, Torino 1998, pp. 99-119.



3. Arendt H., *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2005
4. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, Laterza, Bari 1990.
5. Bell D., *Solipsism and Subjectivity*, "European Journal of Philosophy", 4, 1996.
6. Berlin I., *Uno dei più arditi innovatori nella storia del pensiero umano*, in *Il potere delle idee*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Adelphi Edizioni, Milano 2003.
7. Brink D.O., *Some Forms and Limits of Consequentialism*, in *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. by D. Copp, Oxford University Press, Oxford 2006.
8. Coetzee J.M., *La vita degli animali*, trad. it. F. Cavagnoli – G. Arduini, Adelphi Edizioni, Milano 2003.
9. Coetzee J.M., *Elizabeth Costello*, trad. it. M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2005.
10. Davidson D., *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in *Azioni ed eventi*, trad. it. R. Brigati, Società editrice il Mulino, Bologna 1992.
11. Donatelli P., *La filosofia morale*, Editori Laterza, Roma 2001.
12. Elster J., *Weakness of Will and the Free-Rider Problem*, "Economics and Philosophy", 1, 1985, pp. 231-265.
13. Foot P., *Utilitarianism and the Virtues*, "Mind", 94(374), 1985.
14. Gaita R., *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, London 2002.
15. Gaita R., *Good and Evil: an Absolute Conception*, Macmillan, Basingstoke 1991
16. Geach P.T., *Good and Evil*, "Analysis", 17(2), 1956.
17. Handjaras L., *Immaginare un linguaggio. Ricostruzioni in filosofia analitica*, FrancoAngeli, Milano 2001.
18. Harsanyi J., *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility*, "Journal of Political Economy", 63, 1955.
19. Hobsbawm E., *Il secolo breve 1914-1991*, trad. it. B. Lotti, Rizzoli, Milano 2004.
20. Jullien F., *Nutrire la vita. Senza aspirare alla felicità*, trad. it. M. Porro, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
21. Jullien F., *Trattato dell'efficacia*, trad. it. M. Porro, Einaudi, Torino 1998.
22. Kahn H., *Thinking About the Unthinkable in the 1980s*, Simon&Shuster, New York 1984.
23. Mulgan T., *The Demands of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford 2001.
24. Palombi E., *L'esperienza dell'altro. Osservazioni a proposito di un brano del Wittgenstein 'intermedio'*, in *Ricerche di filosofia. Tra ermeneutica e filosofia analitica*, a cura di L. Handjaras – A. Marinotti – M. Rosso, Libreria Alfani editrice, Firenze 1996.
25. Parfit D., *What We Could Rationally Will*, "The Tanner Lectures on Human Values", 24, 2002.
26. Parfit D., *Ragioni e persone*, trad. it. R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989.
27. Pears D., *The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism*, "European Journal of Philosophy", 4, 1996.
28. Pettit P., *Consequentialism*, in *Consequentialism*, ed. by S. Darwall, Blackwell, Oxford 2003.
29. Pettit P., *Consequentialism*, in *A Companion to Ethics*, ed. by P. Singer, Blackwell Publishing, Oxford 2003.



30. Rawls J., *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1972.
31. Rolle E., *I limiti della teoria della scelta razionale*, "Annali del Dipartimento di Filosofia", XI, Firenze University Press, 2005.
32. Rosso M., *Un brano inedito sul solipsismo del Wittgenstein 'intermedio'*, in *Ricerche di filosofia contemporanea*, a cura di C. D'Amato – L. Handjaras – A. Marinotti, Libreria Alfani editrice, Firenze 1995.
33. Scanlon T., *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1998.
34. Scanlon T., *Contrattualismo e Utilitarismo*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen – B. Williams, trad. it. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1984.
35. Scheffler S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford University Press, Oxford 1994.
36. Searle J.R., *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2001.
37. Sen A., *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2001.
38. Sen A., *Etica e Economia*, trad. it. S. Maddaloni, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.
39. Sen A., *Razionalità e libertà*, trad. it. F. Alberti – C. Sandri – L. Zarri, Società Editrice il Mulino, Bologna 2005.
40. Sinnott-Armstrong W., *Consequentialism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by AA.VV., <http://plato.stanford.edu>.
41. Sosa D., *Consequences of Consequentialism*, "Mind", 102 (405), 1993.
42. Taylor C., *La diversità dei beni*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Sen – B. Williams, trad. it. S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1984.
43. Tenenbaum S., *The Judgment of a Weak Will*, "Philosophy and Phenomenological Research", 59 (4), 1999.
44. Williams B., *Una critica dell'utilitarismo*, in *Utilitarismo: un confronto*, a cura di J.J.C. Smart – B. Williams, trad. it. B. Morcavallo, Bibliopolis, Napoli 1985.
45. Williams B., *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987.
46. Winch P., *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, trad. it. M. Mondadori – M. Terni, Il Saggiatore, Milano, 1972.
47. Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. it. A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995.