

Una volta che si adotta una prospettiva di autorealizzazione [...], allora l'essere in grado di fare ciò che si vuole non può più essere accettato come condizione sufficiente dell'essere libero, poiché questo punto di vista pone alcune condizioni alle motivazioni di un soggetto¹. Non sei libero se sei motivato per paura, *standard* internalizzati in modo non autentico, o falsa coscienza, a meno-mare la tua autorealizzazione². [...] L'essere libero non può essere solo fare ciò che vuoi nel senso

non problematico. C'è anche bisogno che ciò che vuoi non sia controcorrente rispetto ai tuoi scopi fondamentali, o alla tua autorealizzazione. Per dirlo in altre parole (ma convergenti sullo stesso punto), il soggetto stesso non può essere l'autorità finale sulla questione se egli è libero, perché non può essere l'autorità finale sul problema se i suoi desideri sono autentici, se essi frustrano o meno i suoi scopi³. [...]

Voglio dimostrare che non possiamo difendere una idea di libertà che non comporti almeno qualche discriminazione qualitativa rispetto ai motivi, cioè, che non ponga alcune restrizioni sulle motivazioni come tra le condizioni necessarie per la libertà⁴ [...].

Vi sono alcune considerazioni che si possono subito presentare per dimostrare che il puro concetto hobbesiano non funzionerà, e che vi sono alcune distinzioni tra motivazioni che sono essenziali al concetto di libertà come lo usiamo. Anche quando pensiamo alla libertà come l'assenza di ostacoli esterni, essa non è *simpliciter* l'assenza di tali ostacoli. Questo perché noi discriminiamo tra ostacoli che rappresentano violazioni più o meno serie della libertà. E la ragione per cui lo facciamo è che impieghiamo il concetto sullo sfondo della comprensione che alcuni obiettivi e alcune attività sono più significativi di altri. [...]

Questo ricorso al criterio di importanza ci porta oltre uno schema hobbesiano. La libertà non è più soltanto l'assenza di ostacoli esterni *tout court*, ma l'assenza di ostacoli esterni all'azione significativa, a ciò che è importante per l'uomo. Bisogna fare delle distinzioni; alcune restrizioni sono più importanti di altre, alcune sono completamente banali. Riguardo a molte, vi è ovviamente polemica. Ma ciò che influenza il giudizio è un qualche senso di cosa è importante per la vita umana. Limitare l'espressione delle convinzioni religiose ed etiche delle persone è più significativo che limitare il loro girare in zone disabitate del paese; ed entrambe sono più significative del banale controllo del traffico⁵.

Lo schema hobbesiano, invece, non ha posto per la nozione di importanza. Permetterebbe solo giudizi puramente quantitativi. Nella versione più intransigente della concezione di Hobbes, dove egli sembra essere sul punto di definire la libertà in termini dell'assenza di ostacoli fisici, ci sembra di trovarci davanti alla possibilità vertiginosa che la libertà umana sia misurabile nello stesso modo dei gradi di libertà di un qualche oggetto fisico, ad esempio una leva. [...]

Che cosa c'è dietro il nostro giudicare alcuni scopi o sentimenti più significativi di altri? Si potrebbe pensare che qui vi sia di nuovo spazio per un'altra teoria quantitativa: che gli scopi più significativi siano quelli che vogliamo di più. Ma questa spiegazione è o vacua o falsa⁶.

È vera ma vacua se assumiamo che "volere di più" significhi solo essere più importante. È falsa nel momento in cui tentiamo di dare a "volere di più" un criterio indipendente, come, ad esempio, l'urgenza o la forza di un desiderio, o la prevalenza di un desiderio su un altro, perché le nostre esperienze di ogni giorno mostrano che gli scopi di cui siamo consapevoli come quelli più importanti non sono sempre quelli che desideriamo raggiungere con più urgenza, né sono sempre quelli che vincono in caso di conflitto di desideri⁷. [...]

Riflettendo su questo tipo di importanza, arriviamo [...] al fatto che noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri⁸.

Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. [...]

Dobbiamo anche ammettere un tipo di falso apprezzamento che lo stesso agente può scoprire, per dare un senso ai casi in cui viviamo i nostri desideri come catene⁹. E come possiamo escludere a priori che vi siano altri falsi apprezzamenti che l'agente non scopre – che egli potrebbe essere profondamente in errore, cioè, avere un senso molto distorto dei suoi scopi fondamentali¹⁰?

Chi è in grado di dire che tali persone non possono esistere? Naturalmente, tutti i casi sono controversi; ma io nominerei, tra gli altri, Charles Manson e Andreas Baader¹¹ per questa categoria. Li cito come persone con un forte senso di alcuni scopi e obiettivi come incomparabilmente più fondamentali di altri [...] ma la cui idea di scopi fondamentali era impregnata di confusioni e errori. E una volta che riconosciamo tali casi estremi, come evitare di ammettere che buona parte del resto dell'umanità può soffrire delle stesse menomazioni in minor grado?

[...] La mia libertà, oltre all'assenza sul mio cammino di ostacoli esterni, comporta il mio essere in grado di riconoscere adeguatamente i miei scopi più importanti e il mio essere in grado di vincere o almeno di neutralizzare le mie catene motivazionali. Chiaramente la seconda condizione (e, affermerei, anche la prima) mi richiede di essere diventato qualcosa, di aver raggiunto una certa condizione di autocoscienza e di autocomprensione.

(C. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter e M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, trad. di A. Tentindo, pp. 75-99)