

E
I
C
R
E
C
—
R

a cura di Mario De Caro

La logica della libertà



MELTEMI

Ricerche

23

Copyright © 2002 Meltemi editore srl, Roma

Traduzione di Antonio Perri

L'editore si dichiara disponibile a riconoscere i diritti
a chi ne sia legalmente in possesso

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via dell'Olmata, 30 – 00184 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

a cura di Mario De Caro

La logica della libertà

con saggi di Alfred J. Ayer,
Roderick Chisholm, Harry Frankfurt,
Peter F. Strawson, Peter van Inwagen



MELTEMI



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

<https://archive.org/details/lalogicadellalib0000unse>

Indice

p. 6 Gli autori

7 *Introduzione*
L'enigma della libertà
Mario De Caro

Parte prima
Compatibilismo e libertarismo

41 Libertà e necessità
Alfred J. Ayer
55 La libertà umana e il sé
Roderick Chisholm

Parte seconda
Libertà e responsabilità

77 Libertà e risentimento
Peter F. Strawson
117 Possibilità alternative e libertà morale
Harry Frankfurt

Parte terza
Il mistero della libertà

135 L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo
Peter van Inwagen
157 Il mistero della libertà metafisica
Peter van Inwagen
175 Sull'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo:
un argomento emendato
Peter van Inwagen

Gli autori

Alfred J. Ayer è stato Wykeham Professor of Logic a Oxford e Fellow del Wolfson College e del New College. Ha scritto *Language, Truth, and Logic* (Oxford University Press 1936), *Foundations of Empirical Knowledge* (Macmillan 1940), *Freedom, Morality, and Other Essays* (Oxford University Press 1984).

Roderick Chisholm è stato Professor of Philosophy and Andrew W. Mellon Professor of Humanities alla Brown University (Providence, Rhode Island). Ha pubblicato *Theory of Knowledge* (Prentice Hall 1966), *Person and Object* (Open Court 1976), *The First Person* (University of Minnesota Press 1981).

Harry Frankfurt insegna filosofia alla Princeton University, dopo essere stato alla Yale University e alla Rockefeller University. Ha pubblicato *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays* (Cambridge University Press 1988) e *Necessity, Volition, and Love* (Cambridge University Press 1999).

Peter F. Strawson è Emeritus Professor of Philosophy a Oxford e Honorary Fellow del St. John's College, dello University College e del Magdalen College. Ha pubblicato *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (Methuen 1959), *Bounds of Sense* (Methuen 1966), *Freedom and Resentment and Other Essays* (Methuen 1974), *Scepticism and Naturalism: Some Varieties* (Columbia University Press 1985).

Peter van Inwagen è John Cardinal O'Hara Professor of Philosophy presso la University of Notre Dame (Notre Dame, Indiana). Ha scritto *An Essay on Free Will* (Oxford 1983), *Material Beings* (Cornell University Press 1990), *Metaphysics* (Westview Press 1993), *God, Knowledge and Mystery* (Cornell University Press 1995), *Ontology, Identity and Modality* (Cambridge University Press 2001).

Introduzione
L'enigma della libertà
Mario De Caro

1. Filosofie della libertà

Alcuni anni fa destò scalpore la notizia di un facoltoso collezionista d'arte giapponese che, dopo essersi aggiudicato a un'asta di Sotheby's un quadro di van Gogh per un prezzo esorbitante, fece testamento disponendo che al momento della sua morte il prezioso dipinto fosse distrutto. La notizia suscitò profonda apprensione negli appassionati d'arte di tutto il mondo (e nell'occhiuto fisico giapponese, che vedeva volatilizzarsi una congrua tassa di successione). Anche se, come spesso capita con questo genere di notizie, non è dato sapere cosa accadde veramente a quel quadro, la vicenda è filosoficamente rilevante da vari punti di vista. In particolare – al di là delle implicazioni strettamente etiche ed estetiche – qui è interessante riflettere sul tipo di processo deliberativo che può aver condotto il collezionista a prendere una decisione tanto singolare.

Dai resoconti della vicenda sappiamo che egli era nel pieno possesso delle sue facoltà mentali, non si trovava in una situazione di particolare stress emotivo e non era sottoposto a particolari vincoli o costrizioni. Possiamo dunque immaginare che, prima di prendere la sua decisione, ne abbia ponderato i pro e i contro, valutandone con attenzione gli aspetti etici, religiosi, morali e anche fiscali. Gli elementi di giudizio di cui disponiamo ci au-

torizzano a ritenere, inoltre, che il nostro collezionista fosse pienamente consapevole delle conseguenze della sua decisione, che se ne sentisse interamente responsabile e che, qualora lo avesse desiderato, avrebbe potuto prendere una decisione diversa. In una parola, sembra naturale concludere che il collezionista abbia preso la sua decisione *liberamente*.

Un caso come questo mette bene in luce una fondamentale intuizione prefilosofica, secondo la quale in molte circostanze – sebbene, evidentemente, non in tutte – davanti a noi si apre una pluralità di potenziali corsi d'azione ed è nel nostro potere scegliere, in piena autonomia, per l'uno o per l'altro di essi: in una parola, la nostra intuizione ci dice che vi sono occasioni in cui noi godiamo della libertà di scelta e di azione. Tuttavia, quando si considera la questione dal punto di vista filosofico, le cose si fanno più complesse. In primo luogo, infatti, occorre *definire* in modo coerente e rigoroso la proprietà cui tale intuizione si riferisce: ma sulle modalità di una tale definizione, e sulla sua stessa possibilità, le opinioni dei filosofi sono sempre state le più diverse. Nondimeno, il concetto intuitivo di libertà gioca un ruolo fondamentale nelle nostre vite e la filosofia si propone di analizzare e rendere rigoroso *quel* concetto. In secondo luogo, secondo molti non è affatto ovvio che noi godiamo effettivamente della libertà e nemmeno che la libertà sia possibile: queste tesi, dunque, hanno bisogno di essere *provate*.

Prima di entrare nel merito della questione, però, è bene chiarire che la forma di libertà qui in discussione è concettualmente distinta da altre forme, come la libertà politica, quella economica, quella di espressione ecc.¹: ciò di cui ci occupiamo qui, piuttosto, è la forma di libertà tradizionalmente conosciuta con il nome di *libero arbitrio*. In proposito, è utile richiamare un suggerimento di Peter van Inwagen, il quale nel saggio *The Mystery of Metaphysical Freedom* (1998), qui tradotto, ha propo-

sto il nome alternativo di *libertà metafisica* (in inglese, “metaphysical freedom” invece del canonico “free will”)². Questa proposta a mio giudizio presenta un vantaggio e uno svantaggio. Da una parte, essa ha il pregio di evocare la centralità filosofica di questa forma di libertà: di essa, infatti, si può discutere soltanto in connessione con altri concetti teoreticamente centrali, come quelli di causazione, di mente, di azione, di determinismo, di necessità e così via. D'altra parte, il nome proposto da van Inwagen ha lo svantaggio di indurre a ritenere che tale nozione di libertà abbia una connotazione “speciale”, prettamente filosofica (al pari di termini come, per esempio, “ontologia” o “argomento trascendentale”), laddove, al contrario, essa è, come ho già ricordato, fortemente radicata nell'intuizione prefilosofica.

In particolare, secondo un'analisi sostanzialmente condivisa, l'intuizione prefilosofica sulla quale la nozione di libertà “metafisica” si fonda incorpora due requisiti essenziali³. Il primo stabilisce che, per essere libero in una propria scelta o azione, un agente deve avere accesso a corsi d'azione alternativi: egli dunque non deve essere obbligato o costretto a compiere quella scelta o azione. La libertà, dunque, presuppone che l'agente possa – in un senso del verbo ‘potere’ che va naturalmente spiegato – compiere scelte e azioni diverse da quella che di fatto compirà. Il darsi di possibilità alternative, tuttavia, è condizione *necessaria* del concetto di libertà, ma non condizione *sufficiente*. Non basta, infatti, che a un determinato agente si offra una pluralità di possibili corsi d'azione; occorre anche che la scelta tra questi corsi d'azione discenda dalla sua volontà autodeterminata e non sia invece il risultato di una sequenza di eventi casuali: in una parola, l'agente deve *controllare* le proprie scelte e le azioni che ne discendono. Il secondo requisito della libertà è dunque quello dell'*autonomia* o *autodeterminazione* dell'agente.

Ritorniamo ora al caso del collezionista iconoclasta. Stando a quanto ne sappiamo, la sua decisione riguardo al testamento ci appare libera sia perché egli avrebbe potuto decidere altrimenti – per esempio, avrebbe potuto decidere di donare il quadro di van Gogh a un museo o di lasciarlo in eredità ai suoi parenti – sia perché essa non gli fu imposta, ma discese direttamente dalla sua volontà. Volendo rendere graficamente questa situazione, potremmo immaginare una linea retta rappresentante il passato del collezionista. Tale linea si divide in diversi rami, che rappresentano i diversi futuri che gli si aprono davanti: secondo il senso comune, infatti, in molte occasioni il futuro è aperto dinanzi a noi e siamo noi, con le nostre libere scelte e con le azioni che ne discendono, a determinare – almeno in parte – quale forme esso prenderà.

Secondo alcuni filosofi, tale intuizione è tanto robusta da essere sostanzialmente indubitabile. Descartes (1644, p. 41), per esempio, scrive:

È così evidente che noi abbiamo una volontà libera, che può dare il suo consenso o negarlo, quando le piace, che questa può essere considerata una delle nostre più comuni nozioni⁴.

Altri, però, pensano che tale intuizione sia problematica o almeno bisognosa di chiarificazione concettuale e altri ancora ritengono che essa non denoti alcuna proprietà reale – per non dire di quanti la ritengono del tutto incoerente.

Una forma comune di argomentazione contro la libertà è quella presentata dai fautori di una posizione che possiamo chiamare “determinismo (causale) estremo”⁵. Secondo il punto di vista di questi filosofi, il mondo (o almeno quello delle azioni umane) è retto da leggi causali sostanzialmente deterministiche. Volendo dare una rappresentazione grafica di un universo retto dal determinismo, potremmo rappresentarlo come una linea

retta, che scorre ininterrottamente, senza diramazioni, nel passato, nel presente e nel futuro. Il futuro, secondo questo punto di vista, non è affatto aperto, perché ogni evento è totalmente determinato dagli eventi passati e dalle leggi di natura⁶. Ciò prova che il determinismo è incompatibile con la libertà (in quanto ne rende impossibile un requisito fondamentale, quello delle possibilità alternative); dunque, dato che il mondo dell'agire umano è deterministico, non ci può essere libertà.

Se poniamo la questione in questo modo, ci troviamo di fronte a un dilemma. Da una parte, il senso comune suggerisce che noi siamo liberi di scegliere e di agire e che, dunque, in qualche misura, siamo arbitri del nostro destino; dall'altra, la visione deterministica induce invece a concludere che la libertà sia una mera illusione, giacché noi non possiamo non obbedire alle ubique e ferree leggi dell'universo (macroscopico).

Molti filosofi, tuttavia – da Hobbes, Locke, Hume e Mill, sino a Schlick, Ayer, Davidson e Dennett –, hanno messo in dubbio questa impostazione. Essi, in particolare, hanno sostenuto la tesi detta *compatibilismo*, secondo la quale tra determinismo e libertà v'è perfetta compatibilità. Il programma di questi autori, dunque, consiste nel chiarificare la nozione intuitiva di libertà – ovviamente senza snaturarla, senza cioè costruirne una versione del tutto *ad hoc* –, in modo da metterne in luce la compatibilità con il determinismo scientifico. Se un tale programma avesse successo, il problema della libertà, “the most contentious question of metaphysics, the most contentious science”, per dirla con Hume (1748, p. 95), sarebbe risolto.

A questo punto, però, alcune precisazioni sono necessarie. Spesso si sente ripetere che il dibattito sulla libertà è inesorabilmente invecchiato, in quanto la scienza contemporanea ha carattere evidentemente *indeterministico* (l'esempio classico è quello della fisica quantistica);

dunque, poiché ciò mostra che la libertà non è affatto minacciata dal determinismo, non vi sarebbe più ragione per i filosofi di discuterne.

Un tale ragionamento è insoddisfacente per diverse ragioni. In primo luogo, naturalmente, non si può escludere, sebbene al momento ciò possa apparire implausibile, che in futuro la fisica quantistica venga reinterpretata deterministicamente o che, più radicalmente, sia soppiantata da una teoria a carattere deterministicio. In secondo luogo, molti ritengono che l'indeterminismo quantistico non abbia ricadute rilevanti al livello macroscopico – un livello in cui i corpi manifestano comportamenti sostanzialmente deterministicici – e ciò vale anche nel caso del cervello umano⁷. In terzo luogo, come abbiamo appena visto, il dibattito sulla compatibilità di libertà e determinismo ha una valenza *concettuale*: l'oggetto della disputa è se la libertà possa essere presente in un mondo deterministicio. Così, ad esempio, se si arrivasse a provare che nella nozione di libertà non v'è nulla che la renda impossibile in un mondo deterministicio, come sostengono i compatibilisti, avremmo scoperto qualcosa di teoreticamente assai rilevante – e una tale acquisizione non perderebbe di valore nemmeno nel caso in cui si provasse che il nostro mondo *non* è deterministicio. Infine – e questo argomento è a mio avviso il più rilevante –, se anche fosse vero che gli eventi del mondo macroscopico obbediscono a leggi non-deterministiche, la questione della libertà non sarebbe affatto risolta. Come si vedrà meglio tra breve, il mero indeterminismo fisico, comportando la semplice casualità degli accadimenti, non sembra adeguato a sostenere il concetto di libertà, il quale – come abbiamo visto – richiede la possibilità dell'autodeterminazione da parte del soggetto. Se le azioni fossero eventi fisicamente indeterminati, nulla le determinerebbe – dunque, a *fortiori*, nemmeno gli agenti. Il mero indeterminismo fisico, pertanto, lungi

dal rappresentare una soluzione del problema lo aggrava ulteriormente.

Seconda precisazione. Sarebbe errato pensare che vi sia *un* problema filosofico del libero arbitrio. Esistono, infatti, vari problemi che ricadono sotto questa denominazione ed essi possono essere riassunti in altrettante domande: qual è la definizione corretta di libertà? La libertà è compatibile con il determinismo causale? E con l'*indeterminismo causale*? E *fattualmente* esiste la libertà? E ancora, la questione della libertà si deve porre soltanto per le nostre azioni o va estesa anche alle nostre scelte? La libertà è condizione necessaria della responsabilità morale? E la lista potrebbe continuare⁸.

È importante notare che alcune di queste domande si possono raggruppare in due gruppi fondamentali, che vanno tenuti accuratamente distinti. Un primo gruppo di domande (la libertà è possibile in un ambiente deterministico? o in uno indeterministico? o in nessuno di essi? o in entrambi?) pongono la questione della libertà da un punto di vista *logico-concettuale*: esse, cioè, riguardano la *possibilità* della libertà. Altre domande, invece, concernono la questione *fattuale* della realtà della libertà (noi esseri umani godiamo della libertà o no? Vi sono altre entità in grado di goderne?)⁹. Questi due piani di discussione vanno tenuti accuratamente distinti. Mentre la questione concettuale ha carattere eminentemente filosofico, la questione fattuale ha valenze empiriche tali che non sarebbe possibile discuterne senza tenere presenti le risultanze dell'indagine scientifica¹⁰. I saggi di questa raccolta sono dedicati principalmente alla questione concettuale e soltanto in maniera subordinata toccano la questione empirica.

La questione concettuale ha dato luogo al dibattito tra *compatibilisti* e *incompatibilisti*. Dei primi, ho già detto; i secondi sono coloro i quali negano la compatibilità del concetto di libertà con il determinismo¹¹. All'in-

terno dei due schieramenti, poi, i vari autori si differenziano per il modo in cui rispondono alla questione fattuale della libertà. Così, gli incompatibilisti secondo i quali noi, di fatto, godiamo della libertà (senza dunque essere casualmente determinati) sono detti *libertari*: come si vedrà, essi in genere affermano che la libertà richiede un qualche livello di indeterminismo. Su un diverso versante si schierano gli incompatibilisti secondo i quali noi non siamo liberi: secondo alcuni di loro (i già citati “deterministi estremi”)¹² ciò è dovuto al fatto che noi siamo vincolati dal determinismo; secondo altri – talora definiti semplicemente *scettici* – invece, anche se le nostre azioni hanno carattere *indeterministico*, esse non possono dirsi libere, perché, al pari del determinismo, anche l’indeterminismo è incompatibile con la libertà¹³.

Anche il fronte dei compatibilisti si spacca rispetto alla questione fattuale della libertà: la tesi che caratterizza questa corrente, infatti, si limita ad affermare la compatibilità tra determinismo e libertà (nel senso che se si dà uno dei due è *possibile* che si dia anche l’altro): e ciò non implica che il determinismo si dia di fatto né che di fatto si dia la libertà. In linea di principio, dunque, un compatibilista può sostenere che: a) tanto il determinismo quanto la libertà si danno di fatto; b) uno soltanto tra di essi si dà di fatto; c) nessuno dei due si dà di fatto.

2. *I tre principi del compatibilismo*

In un celebre saggio del 1973 (p. 63), Donald Davidson scriveva:

Hobbes, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson e un gran numero di altri autori hanno fatto tutto ciò che può essere fatto, o tutto ciò che si dovrebbe fare, per dissipare le confusioni che inducono a ritenere che il determinismo impedisca la libertà.

In sostanza, per Davidson il compatibilismo è l'unica concezione plausibile della libertà¹⁴. Io credo che vada riconosciuto che all'inizio degli anni Settanta tale giudizio, ancorché reciso, era perfettamente legittimo. In effetti, gli argomenti apportati da un'assai autorevole tradizione – che andava da Hobbes, Locke e Hume sino a Russell e ai neopositivisti¹⁵ – avevano largamente screditato le posizioni alternative, in particolare l'incompatibilismo libertario.

Ho già ricordato che il compito fondamentale del compatibilismo è fornire un'analisi del concetto di libertà che ne mostri l'intrinseca compatibilità con il determinismo. Al di là delle differenze tra i diversi fautori di questo indirizzo, la tradizionale strategia compatibilistica per assolvere questo compito è scandita in tre passi essenziali. Il primo passo è quello che identifica la nozione metafisicamente rilevante di libertà con quella di “assenza di impedimenti”. In questa prospettiva, l'opposto della libertà non è, come pretenderebbero i libertari, la necessitazione connessa al determinismo, ma la *costrizione*. Questo punto è già presente in Hobbes (1651, pp. 275 s.):

Un uomo libero è colui il quale non è impedito nel fare le cose che, per forza ed intelligenza, è in grado di fare.

Tre secoli dopo, Alfred Ayer, in *Freedom and Necessity* (Ayer 1954) – tradotto in questa raccolta – uno dei classici novecenteschi sulla questione della libertà, espone la stessa idea: “la libertà non dev'essere opposta alla causalità ma alla costrizione”¹⁶.

Il secondo passo della strategia compatibilistica consiste nell'affermare che, per essere libera, un'azione deve discendere causalmente dalla volontà dell'agente. Con le parole di Hume (1748, p. 95):

Per libertà possiamo intendere soltanto un potere di agire o non agire, secondo le determinazioni della volontà.

Si noti che questa tesi lascia aperta la possibilità che “le determinazioni della volontà” dell’agente siano, a loro volta, totalmente determinate: ciò che conta ai fini della nostra libertà, infatti, è soltanto che le azioni che compiamo discendano deterministicamente dalla nostra volontà. In fondo, si chiedono i compatibilisti, di cosa altro abbiamo bisogno per dirci liberi, se non della capacità di fare ciò che vogliamo fare? Analogamente si esprime W. V. Quine (1981, p. 11), il maestro della filosofia analitica della seconda metà del Novecento:

Al pari di Spinoza, Hume e tanti altri, io ritengo che un’azione sia libera nella misura in cui le motivazioni e le pulsioni dell’agente rappresentano un anello nella catena causale [che conduce a] quell’azione. A loro volta, quei motivi e quelle pulsioni possono essere tanto rigidamente determinate quanto vogliamo... Sottoscrivere al determinismo tanto quanto lo permettono i teorici della meccanica quantistica è per me un ideale della ragione pura.

Ai fini della libertà, dunque, conta soltanto che vi sia una corretta catena causale che conduce dagli stati mentali e dalla volontà dell’agente all’azione che questi compie: un tipo di catena causale, questo, perfettamente compatibile con il determinismo. Anzi, secondo molti autori (compresi Hume e Ayer) c’è di più: il determinismo è condizione *necessaria* della libertà, perché l’alternativa – l’indeterminismo – lungi da lasciare spazio per la libertà, può dar luogo soltanto a eventi casuali¹⁷.

In questo modo, il compatibilismo dà agevolmente conto di uno dei due requisiti della libertà, quello dell’autonomia o autodeterminazione. Ma come può questa concezione dare conto del secondo requisito, quello per il quale un’azione è libera solo se davanti all’agente si aprono corsi d’azione alternativi? È questo, tradizionalmente, il *punctum dolens* di ogni concezione compatibi-

listica: in un universo deterministico, infatti, non sembra esserci spazio per corsi d'azione alternativi.

Hobbes – che a buon diritto potrebbe essere definito il fondatore del compatibilismo moderno – lascia tale questione sostanzialmente irrisolta. Tuttavia, già il teologo di Yale Jonathan Edwards e poi Hume abbozzano un'ipotesi di soluzione di tale problema, che in seguito diventerà classica, al punto che, nella sostanza, essa viene ancora accettata dai compatibilisti contemporanei. Si tratta della cosiddetta analisi condizionale della nozione di “poter fare altrimenti” (o delle “possibilità alternative”), che rappresenta il terzo principio del compatibilismo. Nella *Enquiry Concerning Human Understanding* di Hume vi si allude nella continuazione di un brano già citato (1748, p. 95):

Per libertà possiamo intendere soltanto un potere di agire o di non agire, secondo le determinazioni della volontà; ovvero, se scegliamo di rimanere in quiete, possiamo farlo; se scegliamo di muoverci, possiamo farlo ugualmente. Ora, si riconosce universalmente che questa libertà ipotetica appartiene a tutti coloro che non sono prigionieri e in catene.

Ciò che è fondamentale, qui, è la tesi secondo la quale il concetto di libertà andrebbe interpretato in termini ipotetici – “this hypothetical freedom”, scrive Hume. La libertà, secondo questa lettura, è nulla di più che la possibilità di agire in accordo con la propria volontà, nel senso che se la nostra volontà fosse diversa, anche le scelte e azioni che ne conseguono sarebbero diverse. Per usare la terminologia filosofica contemporanea, potremmo dire che, in questo modo, il requisito delle “possibilità alternative” è interpretato controfattualmente.

Nel Novecento, una pregevole analisi controfattuale della nozione di “poter fare altrimenti” è stata offerta da G. E. Moore (1912). Secondo Moore, l'enunciato “l'agente x avrebbe potuto fare altrimenti” è sinonimo dell'enunciato “se l'agente x avesse scelto di fare altrimenti, avreb-

be fatto altrimenti". Secondo questa lettura, il principio delle possibilità alternative diviene compatibile con il determinismo, perché esso potrebbe rimanere vero anche se la volontà dell'agente fosse totalmente determinata: infatti, qualora la volontà dell'agente fosse stata determinata diversamente, egli avrebbe scelto e dunque agito altrimenti da come ha agito di fatto¹⁸. Se tuttavia una tale lettura controfattuale della nozione di "poter fare altrimenti" sia da ritenersi soddisfacente è questione aperta e aspramente dibattuta tra compatibilisti e incompatibilisti¹⁹.

Ad ogni modo, il compatibilismo ha solcato trionfalmente le acque della filosofia angloamericana, rappresentando senz'altro, rispetto alla questione della libertà, il punto di vista maggioritario, se non egemone: il giudizio di Davidson sopra citato riassumeva bene l'orgoglio del rappresentante di una tradizione filosofica che poteva dirsi sostanzialmente incontrastata. Tuttavia, negli anni immediatamente successivi a quelli in cui Davidson esprimeva il suo reciso giudizio, le cose sono cominciate a cambiare. Da una parte, contro il compatibilismo sono stati offerti nuovi efficaci argomenti. Dall'altra, i fautori del libertarismo hanno preso ad esplorare nuove vie, con la duplice ambizione di replicare ai classici argomenti mossi contro di loro dai compatibilisti e di collocare la loro concezione in un ambiente metafisico accettabile per una comunità filosofica come quella analitica, secondo la quale la compatibilità di una concezione filosofica con la visione del mondo offertaci dalle scienze è uno dei requisiti fondamentali della sua accettabilità.

Il risultato di questo riorientamento del dibattito è stato recentemente espresso con nettezza da Peter van Inwagen (1997, p. 373), uno dei maggiori esponenti nel libertarismo, quando ha scritto che "oggi il compatibilismo è largamente considerato implausibile". E, in effetti, se il compatibilismo attraversa oggi un periodo di crisi, in buona parte si deve proprio all'influenza degli

scritti di van Inwagen. In particolare, in van Inwagen (1983) sono presentate tre diverse versioni di un argomento – il *Consequence Argument* – che è comunemente considerato l'arma principale degli avversari del compatibilismo: due di queste versioni sono rispettivamente presentate anche in van Inwagen (1973) e (2000), qui tradotti²⁰. In questa sede, basterà dunque fornirne una versione informale, a partire da un esempio.

Giulio Cesare nacque nel 100 a.C. e, nel 49 a.C., dopo aver lungamente meditato, trasse il dado e guadò il Rubicone. Non era nel potere di Cesare, ovviamente, modificare lo stato dell'universo prima della sua nascita; egli, per esempio, non avrebbe potuto fare nulla per mutare gli eventi che accaddero prima della sua nascita, per esempio il giorno delle idì di giugno del 120 a.C.: il passato, infatti, è *inalterabile*. Né tra le ampie prerogative di Cesare c'era il potere di controllare, ed eventualmente modificare, le leggi di natura; in realtà, non c'è nulla che gli uomini possano fare per cambiare la legge di Archimede o quella di Coulomb: alle leggi di natura non si può sfuggire, esse sono *ineludibili*.

Ora, per poter dire che Cesare compie liberamente la sua azione di varcare il Rubicone, egli deve essere in grado di *controllarla*, nel senso che l'esecuzione di quella azione deve dipendere, in maniera determinante, da lui. Tuttavia, per avere veramente il controllo di un'azione che compie, un agente dovrebbe essere in grado di controllare anche i fattori che la necessitano; ma se il determinismo è vero, ogni evento è necessitato dalla congiunzione degli stati passati dell'universo con le leggi di natura (ovvero, il passato e le leggi di natura sono condizioni *sufficienti* affinché quell'evento accada). E, come si è visto, né Giulio Cesare né alcun altro agente ha mai alcun controllo sul passato (che è inalterabile) e sulle leggi di natura (che sono ineludibili): dunque egli non esercita alcun controllo nemmeno sull'azione che ne è deter-

minata. Perciò, se il determinismo è vero, l'agente non ha il controllo delle proprie azioni: e ciò è sufficiente per dire che l'agente non può mai agire liberamente. La libertà e il determinismo dunque sono *incompatibili*.

Il *Consequence Argument* ha dato luogo a un vasto dibattito. Molti lo hanno trovato convincente e si sono di conseguenza schierati con l'incompatibilismo. I compatibilisti, da parte loro, hanno tentato di replicare a questo argomento, attaccando l'una o l'altra delle premesse o delle regole d'inferenza che esso presuppone. Così, per esempio, sulla base di una lettura controfattuale delle relazioni causali, è stato sostenuto che in un certo senso noi *abbiamo* il controllo sulle leggi di natura e sul passato²¹. Tuttavia il dibattito più vasto ha riguardato la cosiddetta "Beta regola" – una controversa regola d'inferenza presupposta dal *Consequence Argument* – che permette di trasmettere attraverso il tempo la mancanza di controllo²². Pochi anni fa T. McKay e D. Johnson (1996) hanno apportato un controesempio alla Beta regola; ma gli incompatibilisti si sono affrettati a fornire altre versioni del *Consequence Argument* immuni dall'obiezione di McKay-Johnson²³. Questo particolare dibattito e la risposta di van Inwagen a McKay e Johnson sono discussi in van Inwagen (2000), qui tradotto.

3. Tre forme di libertarismo

Sebbene controverso, il *Consequence Argument* a molti è parso convincente. Ad ogni modo, se questo argomento è corretto, esso dimostra l'incompatibilità di determinismo e libertà: dunque chi lo accetta, e tuttavia continua a ritenere che la libertà sia possibile, deve tentare di dimostrarne la compatibilità con qualche forma di indeterminismo causale; deve cioè aderire all'incompatibilismo libertario (o libertarismo).

Il libertarismo si presenta oggi in tre varianti fondamentali²⁴. La prima è detta indeterminismo radicale e si fonda su una concezione non-causale dell'azione²⁵. Secondo questo approccio, le spiegazioni delle azioni non sono dello stesso tipo delle spiegazioni causali delle scienze naturali: esse, infatti, sono fondate sull'assunzione che tra gli stati mentali dell'agente e le sue azioni vi sia una relazione di carattere intenzionale, non una di carattere deterministico-causale. Secondo questa lettura, l'agente non determina l'azione che compie liberamente, e qualora la determini causalmente (in accordo alle leggi di natura), l'azione non sarà libera. Dunque, dato che per definizione le azioni libere non sono necessitate, l'agente potrebbe sempre compiere azioni diverse da quelle che effettivamente compie.

Tuttavia il grande problema di questo approccio è spiegare come l'agente possa esercitare un adeguato controllo sulle proprie azioni, considerato che esse non sono determinate (né dall'agente né da null'altro). È proprio per questo che, come abbiamo visto sopra, molti autori ritengono addirittura che l'indeterminismo sia in realtà incompatibile con la libertà: esso, infatti, può generare soltanto eventi casuali su cui l'agente non può esercitare alcun controllo. A questa obiezione, Carl Ginet (1989) – il maggior sostenitore di questa tesi – risponde sostenendo che tutto il controllo di cui c'è bisogno per dare una spiegazione razionale delle azioni l'agente lo esercita per il fatto stesso di agire; ma una tale spiegazione non pare molto convincente.

Il secondo approccio è quello definito dell'*agent causation*. Nella sua prima formulazione compiuta esso risale a Thomas Reid (1788), che polemizzando con "the great and glorious doctrine of necessity" della filosofia humeana, proponeva una diversa concezione della causalità. Secondo la proposta di Reid, l'"agent causation", ovvero la causazione da parte dell'agente *in quanto so-*

stanza – una forma di causazione logicamente prioritaria rispetto alla causazione tra eventi –, può originare *nuove catene causali*. Il nesso tra le ragioni per le azioni e le azioni medesime è, in questa prospettiva, un nesso di *inclinazione*, non di necessitazione deterministica²⁶. Richard Taylor (1966), Roderick Chisholm (1964), Randolph Clarke (1993), Timothy O'Connor (2000) hanno elaborato concezioni esplicitamente ispirate dalle idee di Reid. Rispetto all'“agent causation”, evidentemente, non si pone il problema di come l'agente possa controllare le proprie azioni che, come abbiamo visto, tipicamente affligge la versione dell'indeterminismo radicale. Per definizione, infatti, l'agente può iniziare nuove catene causali che egli stesso determina, senza essere a sua volta deterministicamente causato quando sceglie una particolare azione: l'agente stesso, dunque, è il fattore di determinazione – e dunque, di controllo – dell'azione. Anche questa concezione, tuttavia, deve fronteggiare un'obiezione molto insidiosa, secondo la quale l'“agent causation” postula una misteriosa eccezione all'ordine naturale, che è scandito invece dalle leggi della causazione tra eventi. Questa versione del libertarismo, dunque, si espone all'accusa – mossa per esempio da Strawson – di oscurità e pavidità intellettuale, nel senso che l'“agent causation” non sarebbe altro che una scappatoia metafisica, escogitata *ad hoc* per sottrarre la mente umana alla legalità del mondo naturale.

La terza versione del libertarismo è detta *indeterminismo causale*. I suoi fautori condividono le critiche mosse dai compatibilisti tanto contro l'indeterminismo radicale (giacché questa concezione non pare in grado di spiegare come gli agenti possano esercitare un effettivo controllo sulle loro azioni) quanto verso l'“agent causation” (che invece non sembra conciliabile con la visione scientifica del mondo)²⁷. Tuttavia i teorici dell'indeterminismo causale – come Robert Nozick (1981) e Ro-

bert Kane (1996) – pensano che una veste metafisicamente accettabile al libertarismo possa essere data. La loro proposta s'incentra sulla nozione di causazione indeterministica: l'idea è che tale forma di causazione possa dare conto della “possibilità di fare altrimenti”, senza tuttavia postulare una bizzarra peculiarità causale dell'agire umano o nessuna causalità affatto, come accade con le altre versioni del libertarismo²⁸.

Secondo Nozick, per esempio, quando un agente deve optare tra due corsi d'azione alternativi, egli sceglie comparando le ragioni che militano rispettivamente in favore dell'uno e dell'altro; tuttavia – ed è questo il punto fondamentale – *prima* di questa valutazione le diverse ragioni (desideri, credenze, intenzioni) non hanno un ‘peso’ oggettivo, ovvero non determinano già, intrinsecamente, quale sarà l'opzione che l'agente sceglierà. Piuttosto, è proprio al momento della ‘pesatura’ – della comparazione delle diverse ragioni che l'agente svolge al momento della decisione – che tali ragioni assumono il peso relativo che fa propendere l'agente in favore di un'azione o dell'altra. Un tale processo di valutazione, si noti, ha nello stesso tempo carattere indeterministico e causale. Il carattere indeterministico discende dal fatto che il peso relativo delle diverse ragioni per agire non è predeterminato: dunque, sino al momento della scelta l'agente si trova di fronte diversi corsi d'azione. Il carattere causale del processo descritto da Nozick dipende invece dal fatto che la particolare valutazione operata dall'agente ha come *effetto* l'azione che questi compie. Così questa concezione sembra garantire la “possibilità di agire altrimenti”, senza per questo spezzare il nesso causale che lega le ragioni, le valutazioni e le deliberazioni alle azioni che ne derivano.

Anche questa concezione, tuttavia, non è immune da difficoltà. In primo luogo, si può obiettare che molto di rado noi valutiamo a fondo le nostre decisioni, ponderan-

do metodicamente i pro e contro delle azioni che ne possono discendere. Nella maggior parte dei casi, piuttosto, agiamo d'istinto o comunque senza un processo deliberativo definito, simile a quello descritto da Nozick e Kane. Diremmo forse che in quei casi non godiamo del libero arbitrio? In secondo luogo, non è chiaro quale sia lo spazio della causalità indeterministica nei processi neurofisiologici che portano alle azioni (qui si richiama la questione empirica sopra ricordata). Ma la critica più insidiosa è un'altra. Essa riformula in maniera più sofisticata l'accusa che abbiamo già visto mossa contro l'indeterminismo radicale, secondo la quale quella concezione non è veramente in grado di spiegare come gli agenti possano esercitare il controllo sugli specifici corsi d'azione che, tra tutti quelli possibili, essi effettivamente intraprendono.

Ammettiamo dunque che, nel valutare le ragioni che militano in favore di due azioni alternative, un agente ricorra effettivamente all'operazione indeterministica di 'pesatura' descritta da Nozick. Immaginiamo poi che, in virtù di ciò, egli decida di leggere un libro: dato il carattere indeterministico del processo, tuttavia, l'agente avrebbe potuto pesare diversamente le proprie ragioni e optare, di conseguenza, per una diversa alternativa: per esempio, avrebbe potuto scegliere di scrivere una lettera. A questo punto dobbiamo chiederci che cosa ha fatto sì che l'agente scegliesse, di fatto, la prima opzione (si noti che, esattamente nella stessa situazione, egli avrebbe potuto scegliere diversamente: se così non fosse, infatti, la sua scelta sarebbe stata determinata). Di conseguenza, dato che, in quello specifico momento, dagli stati interni dell'agente – dalle sue credenze, dai suoi desideri – sarebbero potute discendere scelte e azioni diverse, non si può dire che tali stati *abbiano fatto la differenza*, ovvero che sia dipeso da essi che l'agente abbia scelto di leggere il libro invece di scrivere la lettera. Infatti, se un atto è indeterminato, per definizione nulla lo determina: *a fortiori*

nemmeno l'agente con i suoi stati interni. Dunque, se anche fosse vero che l'agente causa indeterministicamente le proprie azioni, non ne seguirebbe che egli le *controlla*, ovvero che è in grado di determinare quale tra i possibili futuri si attualizza. In tal modo nemmeno l'indeterminismo causale sembra in grado di dare conto di un requisito fondamentale della libertà: quello dell'autocontrollo.

A questo punto, però, è evidente che si crea un vero e proprio “mistero della libertà” – per riprendere il titolo di van Inwagen (1998), qui ristampato: né il compatibilismo né il libertarismo, infatti, sembrano in grado di dare conto dei requisiti essenziali della libertà. Ovvero, per porre la questione diversamente, la libertà sembra impossibile tanto in un ambiente deterministico quanto in un ambiente indeterministico (e determinismo causale e indeterminismo causale sono logicamente esaustivi). Non sorprenderà, dunque, che negli ultimi anni un numero crescente di autori abbia aderito a posizioni radicalmente scettiche rispetto alla libertà. Alcuni – come van Inwagen, che pure simpatizza per il libertarismo, T. Nagel (1985) e C. McGinn (1993) – ritengono che la libertà sia per noi *indimostrabile*; altri – come G. Strawson (1986), R. Double (1991), S. Smilansky (2000), D. Pereboom (2001), la ritengono addirittura *impossibile*.

4. Libertà e responsabilità

Lo scetticismo rispetto alla libertà, oggi molto comune, ha importanti ricadute anche rispetto a un altro concetto di grande spessore filosofico: quello di responsabilità morale. Tradizionalmente, infatti, si ritiene che la libertà sia condizione *necessaria* della responsabilità, una tesi condivisa da un'ampia maggioranza dei filosofi, da Kant – che guardava alla libertà come al “vero e proprio fondamento dell'imputabilità dell'azione”²⁹ – agli esi-

stenzialisti come Sartre, secondo il quale, peraltro, la libertà *ci condanna* a essere responsabili. In considerazione di questa comune assunzione, non sorprenderà che oggi numerosi autori estendano lo scetticismo anche alla responsabilità, sia nel senso che la ritengono indimostrabile sia che la ritengono impossibile³⁰.

Altri filosofi, tuttavia, hanno proposto strategie per sottrarre la nozione di responsabilità alla deriva scettica. Costoro, in particolare, si propongono di dimostrare che se anche vivessimo in un mondo in cui fosse impossibile fare altrimenti – in un mondo, cioè, in cui vigesse uno stretto determinismo – non per questo le nostre attribuzioni di responsabilità risulterebbero assurde o illecite o vuote. Secondo questi autori, infatti, la responsabilità è perfettamente compatibile con il determinismo causale – qualunque cosa si voglia dire della compatibilità del determinismo con la libertà³¹.

I due saggi più rappresentativi di questa strategia, tratti in questa antologia, sono *Freedom and Resentment* di P. F. Strawson (1962), un classico dell'etica di impianto analitico, e *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* di Harry Frankfurt (1969), che ha invece un carattere più squisitamente metafisico. La tesi del primo di questi saggi – avvalorata da un'analisi molto sottile – è che noi non potremmo smettere di considerarci responsabili per le nostre azioni nemmeno nel caso (peraltro non plausibile, a giudizio di Strawson) in cui arrivassimo a scoprire ragioni sufficienti per credere nel determinismo. Secondo Strawson, infatti, le attribuzioni di responsabilità sono un elemento irrinunciabile della rete di sentimenti morali e di “atteggiamenti reattivi” (come quelli di risentimento e di gratitudine) che dà corpo alle nostre interazioni sociali e dunque alla nostra forma di vita. Sarebbe, dunque, per noi irrazionale – e anche impossibile fattualmente – decidere di rinunciare a tale rete di atteggiamenti e di sentimenti (e alla nozione di responsabilità

che vi è legata) in considerazione di un'acquisizione puramente intellettuale, quale sarebbe la scoperta che noi siamo interamente determinati. Nemmeno in una situazione del genere, sostiene Strawson, potremmo cessare di credere che – a parte casi particolari – gli esseri umani portano la responsabilità morale delle loro azioni. E questo, secondo Strawson, basta a provare che il determinismo è compatibile con la responsabilità morale.

L'argomento del saggio di Frankfurt giunge, per una via diversa, a una conclusione simile a quella di Strawson. In particolare, Frankfurt sostiene che la possibilità di fare altrimenti non è essenziale per l'attribuzione della responsabilità morale: e da ciò egli inferisce che il determinismo (che, come abbiamo visto, almeno *prima facie* sembra inconciliabile con la possibilità di fare altrimenti) è compatibile con la responsabilità morale. Come spesso accade nella filosofia analitica contemporanea, a sostegno della propria tesi Frankfurt adduce un ingegnoso controesempio di carattere fantascientifico. Egli ci chiede di immaginare un diabolico scienziato, che è in grado di controllare a distanza (per mezzo di un complesso macchinario) le scelte e le azioni di un certo Jones. Più precisamente, lo scienziato interviene su Jones nel caso in cui non gradisca un'azione che questi sta per compiere: in quel caso, ed esclusivamente in quel caso, egli interviene per cambiare la volontà, e dunque l'azione, di Jones.

Ora – afferma Frankfurt – tutti sono d'accordo nel ritenere che un agente è responsabile di una determinata azione se la compie spontaneamente, ovvero se la compie senza essere sottoposto a vincoli o costrizioni. Ma se ora applichiamo questa definizione al Jones dell'esempio di Frankfurt, otteniamo una conseguenza interessante. Come abbiamo visto, affinché Jones compia una particolare azione spontaneamente è necessario che lo scienziato che lo tiene sotto controllo gradisca quell'azione e dunque *non* intervenga a modificare la volontà

di Jones. In un caso del genere, dunque, per definizione Jones è responsabile per quell'azione (l'ha infatti compiuta spontaneamente). Tuttavia *egli non avrebbe potuto fare altrimenti*: se infatti avesse deciso di compiere un'altra azione, lo scienziato sarebbe immediatamente intervenuto a impedirglielo, modificandone la volontà. E questo prova, secondo Frankfurt, che *si può* essere responsabili per un'azione anche quando non si ha la possibilità di fare altrimenti; e da ciò segue la compatibilità della responsabilità con il determinismo.

Tanto il saggio di Strawson quanto quello di Frankfurt hanno dato luogo a vasti e non ancora conclusi dibattiti, dei quali non è possibile dare qui conto³². Si può però notare che gli argomenti che sono sviluppati in quei saggi sono oggi spesso utilizzati da quanti tentano di contrastare le posizioni scettiche. Nondimeno, l'avanzata dello scetticismo, tanto rispetto all'idea di libertà quanto a quella di responsabilità, appare sempre più impetuosa – e non senza ragione, come abbiamo visto. Chi voglia restituire a tali nozioni l'antico prestigio ha dunque bisogno di trovare nuovi, buoni argomenti³³.

¹ Sul concetto di libertà politica, i cui nessi con la nozione di libertà qui discussa sono peraltro molto interessanti, cfr. Berlin 1969; Bobbio 1995; Carter, Ricciardi, a cura, 1996; Magni 2001.

² È noto che negli ultimi anni, esaurito l'anatema antimetafisico del neopositivismo, il termine "metafisica" e l'ambito che esso denota sono tornati in gran voga nella filosofia analitica. Il tema che qui discutiamo è solo uno dei possibili esempi del notevole ritorno di interesse, nel mondo analitico contemporaneo, verso le tradizionali questioni metafisiche (si potrebbero citare anche l'identità personale, la causalità, lo statuto delle nozioni modali, il significato di "esistenza", il problema mente-corpo, lo statuto delle proprietà e così via).

³ Su questo punto, si veda Watson 1987, il quale giustamente nota che è un errore comune ritenere che queste due condizioni caratterizzino due concezioni diverse e incompatibili della libertà. In realtà, ogni concezione che non desse *in qualche modo* conto di entrambe sarebbe gravemente mancavole.

⁴ Descartes (1644, p. 41), su cui si veda Mori 2001, che è anche un'ottima presentazione del dibattito sulla libertà dal punto di vista storico. In questa citazione è peraltro implicito uno dei punti più controversi dell'intero dibatti-

to: ovvero se la nostra libertà si limiti all'ambito delle azioni o si estenda anche all'ambito delle scelte (su questo punto, vedi *infra*).

⁵ La nozione qui rilevante di determinismo (e di indeterminismo) è quella causale, ma ne esistono naturalmente altre forme: logico, teologico, sociale, economico ecc. (cfr. Dessì 1997). Più precisamente, il determinismo causale è la tesi secondo la quale ogni evento è *causalmente determinato* (un evento *e* può dirsi *determinato* se e solo se esiste una classe di eventi *C*, distinti da *e*, tale che, necessariamente, se si verificano gli eventi di *C*, allora si verifica *e*: è perciò impossibile che si verifichino gli eventi compresi in *C* e non si verifichi *e*). Si noti che *C* può ridursi anche a un solo evento e che *C* non include *e*: sarebbe infatti vacuo dire che “necessariamente se si dà un evento *e*, allora si dà *e*”).

⁶ Per una classica discussione di questo tema, cfr. James 1896.

⁷ Cfr. Honderich 1988; ma vedi anche Penrose 1991.

⁸ Su questo punto, cfr. Dennett 1984 e Kane 1996.

⁹ Questo non vuole dire, naturalmente, che le due classi di domande siano del tutto irrelate: ovviamente, se si potesse rispondere alla seconda dimostrando che noi godiamo di fatto della libertà, si sarebbe risposto *ipso facto* anche alla prima, in quanto si sarebbe dimostrato, con un esempio concreto, la possibilità della libertà. Viceversa, se si dimostrasse l'impossibilità concettuale della libertà, potremmo essere certi del fatto che noi di fatto non ne godiamo. Nondimeno, se scoprißimo che *noi* non godiamo della libertà, questo non basterebbe a dimostrare che la libertà è impossibile (e, analogamente, se si provasse che la libertà è possibile, questo non proverebbe che noi ne godiamo).

¹⁰ Occorre però rilevare che molti filosofi ritengono che, se non vuole essere sterile, anche la discussione sulla questione concettuale non possa *ignorare* i risultati dell'indagine empirica (per quanto riguarda per esempio le definizioni dei concetti implicati). Io sono d'accordo su questo punto; nondimeno, l'analisi della compatibilità tra determinismo causale e libertà ha carattere concettuale, non empirico.

¹¹ Questa terminologia si deve a van Inwagen 1983.

¹² Cfr., per esempio, Honderich 1988 e Pereboom 2000.

¹³ A rigore, infatti, un incompatibilista sostiene solo l'incompatibilità di libertà e determinismo causale e non è dunque obbligato a sostenere la compatibilità della libertà con l'indeterminismo causale: qualora la neghi, però, non gli rimarrà che sostenere l'impossibilità della libertà (determinismo causale e indeterminismo causale, infatti, sono logicamente esaustivi e se la libertà è incompatibile con entrambi, allora è impossibile).

¹⁴ Sul compatibilismo di Davidson si vedano Nannini 1999 e Warfield 1999.

¹⁵ Cfr. Ekstrom 2000, cap. 3.

¹⁶ Va peraltro notato che, seguendo una tesi tradizionale, Ayer identifica il determinismo con la causazione *tout court*. Questa tesi, oggi, è contestata, perché molti autori sostengono la possibilità di una causazione indeterministica e altri addirittura quella di una forma di causazione da parte degli agenti che non è riducibile a quella deterministica tra eventi (vedi *infra*).

¹⁷ Questa posizione è talora detta “supercompatibilismo”.

¹⁸ Confronta Landucci 1980 e Ciprotti 2002 per un'originale, e molto simpatetica, lettura dell'analisi mooreana.

¹⁹ Cfr. Berofsky 2002 e Kane 1996, pp. 44-52.

²⁰ Altre versioni del *Consequence Argument* sono presentate in Wiggins 1973, Lamb 1977, Ginet 1990, McKay-Johnson 1996, Warfield, Finch 1998.

²¹ Cfr. Lewis 1981 e Ekstrom 2000, pp. 37-52.

²² Questa regola d'interenza è ovviamente implicita nella versione informale dell'argomento che ho presentato sopra. vedi van Inwagen 1973 e 2000, qui tradotti, per due ampie discussioni di questa regola.

²³ Su questo dibattito, cfr. Ekstrom 2000, cap. 2.

²⁴ Sul libertarismo contemporaneo, cfr. Clarke 1993, Kane 1996, O'Connor, a cura, 1996, Ekstrom 2000, cap. 4.

²⁵ Cfr. Ginet 1990 e Goetz 1997.

²⁶ Sulla concezione di Reid, cfr. Rowe 1991.

²⁷ Una originale e brillante critica dell'*agent causation* è sviluppata nella seconda parte di van Inwagen 2000.

²⁸ Sulla causazione indeterministica, si veda Eels 1991; sul suo nesso con la questione della libertà, Anscombe 1971, Putnam 1976, Kane 1996.

²⁹ Kant 1787, p. 506. È ben noto peraltro che Kant era fortemente avverso alla tradizione compatibilistica della tradizione Hobbes-Locke-Hume: cfr. Mori 2001, cap. 2.

³⁰ Cfr. per esempio, G. Strawson 1986 e Double 1996. Sulla fortuna contemporanea dello scetticismo rispetto alla responsabilità, cfr. De Caro 2002c.

³¹ Su questi temi, cfr. le raccolte Fischer, a cura, 1986 e Fischer, Ravizza, a cura, 1993, e i saggi Fischer 1994 e Wallace 1996.

³² Cfr., per esempio, Fischer, Ravizza 1993. Io critico gli argomenti di Strawson e Frankfurt, rispettivamente, in De Caro 1999 e 2000.

³³ Per le utili conversazioni sui temi trattati in questa introduzione vorrei ringraziare Rosaria Egidi, Giacomo Marramao, Peter van Inwagen e Stephen White.

Bibliografia

Antologie

Berofsky, B., a cura, 1966, *Free Will and Determinism*. London, Harper and Row.

Carter, I., Ricciardi, M., a cura, 1996, *L'idea di libertà*. Milano, Feltrinelli.

Dworkin, G., a cura, 1970, *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Ekstrom, L. W., a cura, 2002, *Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Action*, Boulder, Westview Press.

Fischer, J. M., a cura, 1986, *Moral Responsibility*, Ithaca, Cornell University Press.

Fischer, J. M., Ravizza, M., a cura, 1993, *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca, Cornell University Press.

Honderich, T., a cura, 1973, *Essays on Freedom and Actions*, London, Routledge and Kegan Paul.

Hook, S., a cura, 1961, *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York, Collier Books.

Kane, R., a cura, 2001, *Free Will*, Oxford, Blackwell.

Kane, R., a cura, 2002, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

Lehrer, K., a cura, 1966, *Freedom and Determinism*, New York, Random House.

Libet, B., Freeman, A., Sutherland, K., a cura, 2000, *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Thorverton, Imprint Academic.

Morgenbesser, S., Walsh, J., a cura, 1962, *Free Will*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

O'Connor, T., a cura, 1991, *Agents, Causes, Events*, Oxford, Oxford University Press.

Pears, D. F., a cura, 1964, *Freedom and the Will*, London, Macmillan & Co.

Pereboom, D., a cura, 1997, *Free Will*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Schoeman, F., a cura, 1987, *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Watson, G., a cura, 1982, *Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

Volumi

Anscombe, G. E. M., 1971, *Causality and Determination. An Inaugural Lecture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Berlin, I., 1969, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Beroofsky, B., 1971, *Determinism*, Princeton, Princeton University Press.

Beroofsky, B., 1987, *Freedom from Necessity. The Metaphysical Basis of Responsibility*, London, Routledge and Kegan Paul.

Bobbio, N., 1995, *Uguaglianza e Libertà*, Torino, Einaudi.

Bok, H., 1998, *Freedom and Responsibility*, Princeton, Princeton University Press.

Campbell, C. A., 1967, *In Defense of Free Will*, London, Allen and Unwin.

De Caro, M., 2003, *Libertà e natura*, Roma-Bari, Laterza.

Dennett, D., 1984, *The Elbow Room*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Descartes, R., 1644, *Principia Philosophiae*: trad. it. 1986, Roma-Bari, Laterza, vol. III.

Dessì, P., 1997, *Le metamorfosi del determinismo*, Milano, Franco Angeli.

Dorato, M., 1997, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari, Laterza.

Double, R., 1991, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

Double, R., 1996, *Metaphilosophy and Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

Dworkin, G., 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Earman, J., 1986, *A Primer on Determinism*, Dordrecht, Reidel.

Eells, E., 1991, *Probabilistic Causation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ekstrom, L. W., 2000, *Free Will. A Philosophical Study*, Boulder, Westview Press.

Feinberg, J., 1970, *Doing and Deserving*, Princeton, Princeton University Press.

Fingarette, H., 1967, *On Responsibility*, New York, Basic Books.

Fischer, J. M., 1994, *The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Blackwell.

Fischer, J. M., Ravizza, M., 1998, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fonnesu, L., 1998, *Dovere*, Firenze, La Nuova Italia.

Ginet, C., 1990, *On Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

Glover, J., 1970, *Responsibility*, London, Routledge and Kegan Paul.

Goldman, A. I., 1970, *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Hampshire, H., 1965, *Freedom of the Individual*, New York, Harper and Row.

Harding, A. L., a cura, 1960, *Responsability in Law and Morals*, Dallas, Southern Methodist University Press.

Hobbes, T., 1651, *Leviathan*; rist. 1968, London, Penguin Books; trad. it. 1992, *Il Leviatano*, Roma-Bari, Laterza.

Honderich, T., 1988, *A Theory of Determinism*, Oxford, Oxford University Press.

Hospers, J., 1961, *Human Conduct. An Introduction to the Problems of Ethics*, New York, Harcourt, Brace & World.

Hume, D., 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London; rist. 1963, basata sull'ed. 1777, a cura di L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press; trad. it. 1967, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Roma-Bari, Laterza.

Kane, R., 1985, *Free Will and Values*, New York, State University of New York Press.

Kane, R., 1996, *The Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

Kant, I., 1787², *Kritik des reinen Vernunft*; trad. it. 1957, Torino, Einaudi.

Kenny, A., 1975, *Freedom, Will and Power*, Oxford, Blackwell.

Kenny, A., 1978, *Freewill and Responsibility*, London, Routledge and Kegan Paul.

Klein, M., 1990, *Determinism, Blameworthiness, and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press.

Libet, B., 1993, *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays*, Boston, Birkhäuser.

McGinn, C., 1993, *Problems in Philosophy*, Oxford, Blackwell.

McGinn, C., 1999, *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, New York, Basic Books.

Melden, A. I., 1961, *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul.

Mele, A., 1995, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford, Oxford University Press.

Moore, G. E., 1912, *Ethics*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. 1982, *Etica*, Milano, Franco Angeli.

Mori, M., 2001, *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna, il Mulino.

Nagel, T., 1985, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. 1986, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, il Saggiatore.

Nannini, S., 1992, *Cause e ragioni: modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma, Editori Riuniti.

Nannini, S., 2002, *L'anima e il corpo. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.

Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

O'Connor, T., 2000, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

O'Shaughnessy, B., 1980, *The Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 voll.

Penrose, R., 1991, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, London, Penguin.

Pereboom, D., 2001, *Living without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press.

Popper, K. R., 1966, *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, St. Louis, Washington University.

Reid, T., 1788, *Essays on the Active Powers of Man*, ristampa 1977, New York, Garland.

Rowe, W., 1991, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Ithaca, Cornell University Press.

Russell, P., 1995, *Freedom and Moral Sentiment, Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.

Schlick, M., 1930, *Fragen der Ethik*, Wien, Springer; trad. it. 1970, *Problemi di etica e Aforismi*, Bologna, Patron.

Skinner, B. F., 1971, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, Knopf.

Smilansky, S., 2000, *Free Will and Illusion*, Oxford, Oxford University Press.

Sorabji, R., 1983, *Necessity, Cause and Blame*, Ithaca, Cornell University Press.

Strawson, G., 1986, *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press.

Taylor, R., 1966, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Thorp, J., 1980, *Free Will. A Defence against Neurophysiological Determinism*, London, Routledge and Kegan Paul.

Tognini, G., 1997, *Azione e fenomeno: la dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Genova, Pantograf.

van Inwagen, P., 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

van Inwagen, P., 1993, *Metaphysics*, Boulder, Westview Press.

Wallace, R. J., 1996, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

Weatherford, R., 1991, *The Implications of Determinism*, London, Routledge.

Wegner, D. M., 2002, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge Mass., MIT Press.

Wolf, S., 1990, *Freedom Within Reason*, Oxford, Oxford University Press.

von Wright, G. H., 1974, *Causality and Determinism*, New York, Columbia University Press; trad. it. 1981, *Causalità e determinismo*, Faenza, Faenza ed.

Zagzebski, L. T., 1991, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford, Oxford University Press.

Zimmerman, M., 1989, *An Essay on Moral Responsibility*, Totowa, Rowman and Littlefield.

Articoli e saggi

Anscombe, G. E. M., 1976, "Soft Determinism", in G. Ryle, a cura, *Contemporary Aspects of Philosophy*, Stocksfield, Oriel Press, pp. 148-160.

Austin, J., 1961, "Ifs and Cans", in *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, pp. 153-180.

Ayer, A., 1954, "Freedom and Necessity", in *Philosophical Essays*, London-Basingstoke, MacMillan, pp. 271-284.; rist. in Watson, a cura, 1982, pp. 15-23; trad. it. in questo volume.

Berofsky, B., 2002, "Ifs, Cans, and Free Will: The Issues", in Kane, a cura, 2002, pp. 181-201.

Bonjour, L., 1976, *Determinism, Libertarianism and Agent Causation*, «Southern Journal of Philosophy», 14, pp. 145-156.

Broad, C. D., 1962, "Determinism, Indeterminism, and Libertarianism", in Morgenbesser, Walsh, a cura, 1962, pp. 115-132.

Chisholm, R., 1964a, *Human Freedom and the Self: The Lindley Lecture*, Department of Philosophy, University of Kansas; trad. it. in questo volume.

Chisholm, R., 1964b, *J. L. Austin's Philosophical Papers*, «Mind», 73, pp. 20-25.

Chisholm, R., 1967, *He Could Have Done Otherwise*, «Journal of Philosophy», 64, pp. 409-417.

Ciprotti, N., 2002, *Compatibilismo, compatibilismi*, in corso di stampa.

Clarke, R., 1993, *Towards a Credible Agent-Causal Account of Free Action*, «Nôus», 27, pp. 191-203.

Clarke, R., 1995, *Freedom and Determinism: Recent Works*, «Philosophical Books», 36, pp. 9-18.

Davidson, D., 1970, *Mental Events*; rist. in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 207-227; trad. it. 1992, in *Azioni ed eventi*, Bologna, il Mulino.

Davidson, D., 1973, *Freedom to Act*; rist. in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 63-81; trad. it. 1992, in *Azioni ed eventi*, Bologna, il Mulino.

De Caro, M., 1999, *Libertà metafisica e responsabilità morale*, «Paradigmi», pp. 519-546.

De Caro, M., 2000, *Sui presupposti sociali della responsabilità*, «Filosofia e questioni pubbliche», 2, pp. 183-203.

De Caro, M., 2002a, "Is Freedom Really a Mystery?", in M. De Caro, D. Macarthur, a cura, *Naturalism in Question*, in corso di pubblicazione.

De Caro, M., 2002b, *Libertà*, «Paradigmi», 58, pp. 67-84.

De Caro, M., 2002c, "Responsabilità e scetticismo", in R. Egidi, M. Dell'Utri, M. De Caro, a cura, *Norme, fatti, valori*, Macerata, Quodlibet, in corso di stampa.

Dennett, D., 1973, "Mechanism and Responsibility", in T. Honderich, a cura, 1973, pp. 159-184.

Dennett, D., 1978, "On Giving Libertarians What They Say They Want", in *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery, Bradford Books, pp. 286-299.

Dupré, J., 1996, *The Solution of Problem of Free Will*, «Philosophical Perspectives», 10, pp. 385-402.

Finch, A., Warfield, T., 1998, *The Mind Argument and Libertarianism*, «Mind», 107, pp. 515-528.

Flint, T. P., 1987, *Compatibilism and the Argument from Unavoidability*, «Journal of Philosophy», 84, pp. 423-440.

Foot, P., 1957, *Free Will as Involving Determinism*, «Philosophical Review», 56, pp. 429-450.

Frankfurt, H. G., 1969, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, «Journal of Philosophy», 66, pp. 828-839; trad. it. in questo volume.

Frankfurt, H. G., 1971, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy», pp. 68, pp. 5-20.

Ginet, C., 1996, *In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing*, «Philosophical Perspectives», 10, pp. 403-417.

Goetz, S., 1997, *Libertarian Choice*, «Faith and Philosophy», 14, pp. 195-211.

Hobart, R. E., 1934, *Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without It*, «Mind», 43, pp. 1-27.

James, W., 1896, "The Dilemma of Determinism", in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, pp. 145-183; trad. it. 1984, in *Volontà di credere*, Milano, Rizzoli.

Lamb, J., 1977, *On a Proof of Incompatibilism*, «Philosophical Review», 86, pp. 20-35.

Landucci, S., 1980, *Il libero arbitrio e il verbo "potere"*, «Rivista di Filosofia», 71, pp. 1-29.

Lehrer, K., 1968, *Cans without Ifs*, «Analysis», 29, pp. 29-32.

Lewis, D., 1981, *Are We Free to Break the Laws?*, «Theoria», 47, pp. 291-298.

Loewer, B., 1996, *Freedom from Physics: Quantum Mechanics and Free Will*, «Philosophical Topics», 24, 1996, pp. 91-113.

Magni, S. F., 2001, *Libertà positiva e libertà negativa in Bobbio. Alcune osservazioni*, «Filosofia politica», 15, pp. 111-119.

Malcolm, N., 1968, *The Conceivability of Mechanism*, «The Philosophical Review», 77, pp. 45-72.

McKay, T., Johnson, D., 1996, *A Reconsideration of an Argument against Compatibilism*, «Philosophical Topics», 24, pp. 113-122.

Mele, A., 1996, *Soft Libertarianism and Frankfurt-Style Scenarios*, «Philosophical Topics», 24, pp. 123-142.

Nagel, E., 1960, *Determinism and History*, «Philosophy and Phenomenological Research», 10, pp. 291-317.

Nagel, T., 1976, *Moral Luck*, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. vol. 50, pp. 137-155; rist. 1979, in *Mortal*

Questions, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-38; trad. it. 1988, in *Questioni Mortali*, Milano, il Saggiatore.

Nannini, S., 1999, "Physicalism and the Anomalism of the Mental", in M. De Caro, a cura, *Interpretations and Causes. New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, pp. 95-109.

O'Connor, T., 1993, *Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views*, «Philosophy and Phenomenological Research», 53, pp. 499-526.

Putnam, H., 1976, *The Place of Facts in a World of Values*; rist. 1990, in *Realism with a Human Face*, Cambridge Mass., Harvard University Press, pp. 151-156; trad. it. 1995, in *Realismo dal volto umano*, Bologna, il Mulino.

Quine, W. V., 1981, "Things and Their Place in Theories", in *Theories and Things*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 1-23.

Rowe, W. L., 1987, *Two Concepts of Freedom*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 61, pp. 43-64.

Slote, M., 1980, *Understanding Free Will*, «Journal of Philosophy», 77, pp. 136-151.

Slote, M., 1982, *Selective Necessity and the Free-Will Problem*, «Journal of Philosophy», 79, pp. 5-24.

Strawson, P. F., 1962, *Freedom and Resentment*, «Proceedings of the British Academy», 48, pp. 1-25; trad. it. in questo volume.

Strawson, P. F., 1983, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press.

Strawson, P. F., 1998, "Reply to David Pears", in L. E. Hahn, a cura, *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago-La Salle, Open Court.

Stump, E., 1996, *Persons: Identification and Freedom*, «Philosophical Topics», 24, pp. 183-214.

Suppes, P., 1993, *The Transcendental Character of Determinism*, «Midwest Studies in Philosophy», 18, pp. 242-257.

Taylor, C., 1976, "Responsibility for the Self", in A. Oksenberg Rorty, a cura, *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, pp. 281-299.

Thalberg, I., 1978, *Hierarchical Analyses of Unfree Action*, «Canadian Journal of Philosophy», 8, pp. 211-226.

Usberti, G., 2002, *Libertà e responsabilità morale*, non pubblicato.

van Inwagen, P., 1975, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, «Philosophical Studies», 27, pp. 185-199; trad. it. in questo volume.

van Inwagen, P., 1989, *When is the Will Free?*, «Philosophical Perspectives», 3, Atascadero, Ridgeview Publishing, pp. 399-422.

van Inwagen, P., 1990, *Response to Slote*, «Social Theory and Practice», 16, pp. 385-395.

van Inwagen, P., 1994, *When is the Will Not Free*, «*Philosophical Studies*», 75, pp. 95-114.

van Inwagen, P., 1997, *Fischer on Moral Responsibility*, «*Philosophical Quarterly*», 47, pp. 373-381.

van Inwagen, P., 1998, "The Mystery of Metaphysical Freedom", in P. van Inwagen, D. Zimmerman, a cura, *Metaphysics, the Big Questions*, pp. 365-374; trad. it. in questo volume.

van Inwagen, P., 2000, *Free Will Remains a Mystery*, «*Philosophical Perspectives*», 12, pp. 1-19; trad. it. della prima parte in questo volume.

Velleman, J. D., 1992, *What Happens When Someone Acts?*, «*Mind*», 101, pp. 401-461.

Vihvelin, K., 1995, *Freedom, Causation, and Counterfactuals*, «*Philosophical Studies*», 64, pp. 560-573.

Warfield, T., 1996, *Determinism and Moral Responsibility Are Incompatible*, «*Philosophical Topics*», 24, pp. 215-226.

Warfield, T., 1999, "Donald Davidson's Freedom", in M. De Caro, a cura, *Interpretations and Causes. New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, pp. 89-94.

Watson, G., 1987, *Free Action and Free Will*, «*Mind*», 96, pp. 145-172.

Wiggins, D., 1973, "Towards a Reasonable Libertarianism", in T. Honderich, a cura, *Essays on Freedom and Action*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 33-61.

Wolf, S., 1980, *Asymmetrical Freedom*, «*Journal of Philosophy*», 77, pp. 151-166.

Wolf, S., 1981, *The Importance of Free Will*, «*Mind*», 90, pp. 386-405.

Parte prima
Compatibilismo e libertarismo

Libertà e necessità*

Alfred J. Ayer

Quando si dice che ho fatto qualcosa in piena libertà, questa affermazione implica che avrei potuto agire altrimenti; e solo quando si ritiene che avrei potuto agire altrimenti vengo considerato moralmente responsabile di quel che ho fatto. Un uomo infatti non è ritenuto moralmente responsabile di un'azione che non aveva il potere di evitare. Se tuttavia il comportamento umano è interamente governato da leggi causali, allora non è chiaro in che modo una qualunque azione compiuta avrebbe mai potuto essere evitata: di un agente si può dire infatti che avrebbe potuto agire altrimenti se le cause della sua azione fossero state differenti, ma, considerato ciò che esse di fatto sono state, sembra seguirne che egli fosse in realtà costretto ad agire come ha agito. Ora, di solito si dà per scontato tanto che gli uomini siano capaci di agire liberamente, nello specifico senso necessario a farne degli esseri moralmente responsabili, quanto che il comportamento umano sia completamente governato da leggi causali: ed è l'apparente conflitto fra questi due assunti che dà vita al problema filosofico della libertà del volere.

Posti dinanzi a questo problema, molti sarebbero inclini a consentire con il dottor Johnson: "Ma caro signore, noi *sappiamo* di esser liberi, punto e basta". Questo ragionamento, perfettamente accettabile da parte di chiunque concordi con la premessa del dottor Johnson, difficilmente potrebbe convincere qualcuno che intenda

negare la libertà del volere. Non c'è dubbio che se sappiamo davvero di esser liberi, ne segue che lo siamo effettivamente; ma la logica risposta a questa affermazione potrebbe essere che dato che non siamo liberi, ne segue che nessuno può sapere per certo di esserlo: perciò se qualcuno afferma di sapere di esser libero, come il dottor Johnson, potrebbe essere in errore. Eppure è un fatto del tutto ovvio che la gente spesso crede di agire liberamente; ed è a questo 'sentimento' di libertà che fanno appello alcuni filosofi quando vorrebbero provare, nell'ipotetico interesse della moralità, che non tutto l'agire umano è causalmente determinato. Se tuttavia questi filosofi hanno ragione quando affermano che un uomo non può agire liberamente se il suo agire è causalmente determinato, allora il fatto che qualcuno si senta libero di compiere o non compiere una certa azione non prova affatto che costui sia davvero libero; al massimo può provare che l'agente stesso non sa cos'è che lo fa agire in un modo piuttosto che in un altro: ma dal fatto che un uomo non sia consapevole delle cause che motivano il suo agire non segue certo che queste cause non esistano.

Sin qui, possiamo dare ragione al determinista; resta però ancora da giustificare la sua idea che tutte le azioni umane siano soggette a leggi causali. Se in effetti è necessario che ogni evento abbia una causa, allora la regola deve applicarsi al comportamento umano come a qualsiasi altra cosa; ma perché si dovrebbe supporre che ogni evento deve avere una causa? L'ipotesi contraria non è certo inconcepibile, e la legge della causalità universale non è un presupposto necessario del pensiero scientifico. Così lo scienziato può davvero tentare di scoprire leggi causali, e in molti casi riesce nel suo intento; a volte però deve accontentarsi di semplici leggi statistiche, e altre volte si imbatte in eventi che non è affatto in grado, allo stato attuale delle sue conoscenze, di ri-condurre a una legge qualsivoglia. Nel caso in cui abbia

a che fare con eventi di questo genere, egli suppone che qualora potesse saperne di più sarebbe in grado di scoprire una qualche legge, di tipo statistico o causale, che gli dia modo di spiegarli. E questa assunzione non può esser confutata, poiché per quanto lo scienziato abbia portato avanti la sua indagine, quest'ultima sarà sempre aperta a ulteriori progressi ed è sempre possibile che, spingendosi oltre, egli scopra prima o poi la connessione causale sino ad allora sfuggitagli. Ciononostante, è possibile anche che gli eventi di cui si occupa non siano connessi tra loro in modo sistematico: in questo caso la ragione per cui non scopre il tipo di leggi di cui va in cerca è solo che quelle leggi non esistono.

Nel caso del comportamento umano, la ricerca di spiegazioni non è stata in realtà del tutto priva di frutti: si è infatti riusciti a formulare alcune leggi scientifiche, e con l'ausilio di tali leggi effettuiamo un gran numero di felici predizioni sul comportamento futuro di persone diverse. Così possiamo essere in grado di predire che in alcune circostanze un particolare uomo si arrabbierà pur senza essere capaci di indicare quale sarà l'esatta espressione della sua rabbia; o essere quasi certi che quell'uomo griderà pur senza conoscere con sicurezza l'intensità del suo grido né le parole cui ricorrerà. In effetti siamo in grado di prevedere solo una piccola parte delle azioni umane, persino a questo livello di precisione alquanto limitato; ma si potrebbe sostenere che le cose stanno così proprio perché non siamo ancora andati molto lontano nelle nostre ricerche: la scienza della psicologia è ancora agli esordi, e appena si sarà sviluppata non solo saremo in grado di spiegare un numero maggiore di azioni umane ma le nostre spiegazioni saranno molto più dettagliate. L'ideale della spiegazione completa non può in realtà esser mai raggiunto: eppure è teoricamente raggiungibile. Può darsi che le cose stiano proprio così; non v'è dubbio però che se è impossibile dimostrare *a priori* che non

stanno in questo modo, nemmeno si può dimostrare il contrario. Tutto ciò non farà comunque perdere d'animo lo scienziato il quale, nel campo del comportamento umano come in altri settori, continuerà a formulare teorie e a sottoporle alla prova dei fatti. Peraltro egli ha una valida giustificazione per comportarsi così: infatti, dal momento che non ha alcuna ragione *a priori* per ammettere che esista un limite a ciò che è possibile scoprire, il fatto di non poter neppure esser certo che tale limite non esista non rende irragionevole formulare teorie, né cercare costantemente di migliorare quelle già formulate.

Immaginiamo però che qualcuno dica: "per quanto riguarda le azioni dell'uomo il limite esiste, ed è costituito dal fatto della libertà umana". Un'ovvia obiezione a quest'affermazione è che in molti dei casi in cui un individuo si sente libero di compiere o non compiere una certa azione, possiamo comunque spiegare in termini causali perché egli agisce nel modo in cui di fatto agisce. Si potrebbe sostenere però che anche se gli uomini talvolta sbagliano nel credere di agire liberamente, da ciò non segue che essi sbagliano sempre: infatti non è sempre vero che quando un uomo crede di aver agito liberamente noi siamo effettivamente in grado di spiegare le sue azioni in termini causali. Un determinista replicherebbe che se avessimo avuto una conoscenza più approfondita delle circostanze e fossimo stati capaci di scoprire le opportune leggi naturali, saremmo stati in grado di spiegare quelle azioni; sino a che non riusciremo a realizzare queste scoperte, però, questa rimarrà solo una pia illusione. Ma non potrebbe darsi che, almeno in certi casi, la ragione per cui non siamo in grado di fornire alcuna spiegazione causale è che tale spiegazione non ci è accessibile in quanto la scelta dell'agente era effettivamente libera così come egli stesso la sentiva?

La risposta è che quest'ipotesi può essere vera, nella misura in cui a chiunque è dato credere che non vi sia al-

cuna spiegazione possibile sino a quando una spiegazione non viene effettivamente trovata. Ma anche così il moralista non avrebbe ancora ottenuto ciò di cui va in cerca. Egli è ansioso di dimostrare che gli uomini sono capaci di agire liberamente, per poi dedurne che essi sono moralmente responsabili di ciò che fanno; ma se il fatto che un uomo possa agire in un modo invece che in un altro è puro frutto del caso, allora lo si può certo definire libero ma difficilmente lo si potrà definire responsabile: e in effetti quando le azioni di un uomo ci appaiono davvero imprevedibili – quando, come si è soliti dire, non abbiamo idea di cosa farà – noi non consideriamo quell'uomo un agente morale. Lo consideriamo un pazzo.

A ciò si potrebbe obiettare che non stiamo rendendo davvero giustizia al moralista. Infatti, quando costui afferma che il fatto di poter agire liberamente è una condizione essenziale del mio esser moralmente responsabile, non vuole affatto dire che sia soltanto in ragione del caso che io agisco come effettivamente agisco; quel che ne vuole concludere è solo che le mie azioni sono il risultato della mia libera scelta, e proprio per questa ragione vengo considerato responsabile per esse.

Ora però dobbiamo chiederci in che modo giungo a compiere la mia scelta. O la mia scelta di agire in un certo modo è accidentale oppure non lo è. Se è accidentale, allora è solo frutto del caso che io non abbia scelto di agire altrimenti; e se è solo frutto del caso che io non abbia scelto di agire altrimenti, allora è senza dubbio irrazionale ritenermi moralmente responsabile di aver scelto di agire come ho agito. Se invece non è accidentale che io scelga di fare una cosa invece di un'altra, allora è probabile vi sia una spiegazione causale della mia scelta: ma in questo caso siamo ricondotti al determinismo.

A questo punto si potrebbe di nuovo obiettare che non stiamo rendendo giustizia al moralista. La sua opinione non è che la mia scelta di agire come agisco sia

puro frutto del caso, ma che la mia scelta dipende dal mio carattere. Il moralista, tuttavia, continua a sostenere che posso esser libero nella sua accezione del termine, dal momento che sono responsabile del mio carattere. Ma in che modo sono responsabile del mio carattere? Senza dubbio solo nel senso che esiste una connessione causale fra quel che faccio ora e quel che ho fatto in passato; solo questa circostanza mi consente di dire: "io sono ciò che io stesso ho voluto fare di me", frase che, anche in questo modo, è solo un'ipersemplificazione poiché non tiene conto degli influssi esterni cui sono stato soggetto. Supponiamo però che io ignori il peso degli influssi esterni, e creda che davvero io sono ciò che io stesso ho voluto fare di me; a questo punto posso legittimamente chiedermi come mai ho finito per fare di me un certo tipo di persona piuttosto che un altro. Se mi viene risposto che questo è un fatto concernente la mia forza di volontà, posso sempre riformulare la domanda chiedendo come mai la mia volontà ha proprio il grado di forza che ha e non un altro. Di nuovo, può trattarsi di un fatto accidentale o non accidentale: se è accidentale, allora per la stessa argomentazione sviluppata sopra non sono moralmente responsabile; se non è accidentale, siamo ricondotti al determinismo.

Inoltre dire che le mie azioni derivano dal mio carattere – o meglio, per esprimersi in modo più comune, che agisco in base al mio carattere – equivale a dire che il mio comportamento è coerente, dunque in certa misura prevedibile: e dato che sono considerato moralmente responsabile soprattutto per le azioni dipendenti dal mio carattere sembra quasi che l'affermazione di responsabilità morale – lungi dall'essere incompatibile col determinismo – tenda invece a presupporlo. Ma come è possibile che le cose stiano così, se una condizione necessaria affinché si possa parlare di responsabilità morale è che la persona giudicata responsabile dovrebbe aver

agito liberamente? A quanto pare, se dobbiamo conservare quest'idea di responsabilità morale dobbiamo dimostrare che gli uomini possono esser considerati responsabili di azioni che non compiono liberamente o altrimenti trovare un modo per riconciliare il determinismo con la libertà del volere.

Senza dubbio alcuni filosofi hanno definito la libertà come consapevolezza della necessità proprio per riuscire a conciliare libertà e determinismo; così facendo essi sono in grado di affermare non solo che un uomo può agire liberamente quando la sua azione è determinata in senso causale, ma anche che il suo agire deve essere causalmente determinato affinché egli possa agire liberamente. Ciononostante questa definizione presenta il serio svantaggio di attribuire alla parola 'libertà' un significato alquanto diverso da quello che essa ha di solito. Del resto è evidente che se siamo liberi di attribuire alla parola 'libertà' il significato che preferiamo, ne troveremo certamente uno che possa riconciliarla col determinismo: ma questo non risolve il problema di cui ci stiamo occupando, non più almeno di quanto il fatto di poter usare a nostro arbitrio la parola 'cavallo' per denotare ciò a cui di solito ci si riferisce col termine 'passero' sia una prova che i cavalli hanno le ali. Supponiamo infatti che io sia costretto da un'altra persona a compire qualcosa 'contro la mia volontà'; in questo caso, se la parola 'libertà' viene usata nel modo abituale, non si dovrebbe dire che sto agendo liberamente. D'altra parte il fatto che io sia pienamente consapevole della costrizione cui sono sottoposto non fa alcuna differenza: non divento certo libero solo perché vengo a sapere di non esserlo. Si può forse dimostrare che non c'è incompatibilità tra la mia consapevolezza che la mia azione è causalmente determinata e il mio agire liberamente: ma da ciò non segue in nessun modo che la mia libertà consiste proprio in questo. Ho inoltre l'impressione che una delle ragioni per cui le per-

sone sono indotte a definire la libertà come consapevolezza della necessità sia l'idea che se uno è consapevole della necessità può in qualche modo essere in grado di controllarla. Ma questo è un errore. È come se qualcuno dicesse che vorrebbe poter leggere il futuro, perché se lo facesse saprebbe già quali calamità lo attendono e perciò sarebbe in grado di evitarle; ma se davvero evita quelle calamità allora esse non sono inscritte nel futuro, e non è affatto vero che egli le prevede. Allo stesso modo se sono capace di controllare la necessità, nel senso che posso sottrarmi all'operato di una legge necessaria, allora la legge in questione non è necessaria; e se la legge non è necessaria allora né la mia libertà, né qualsiasi altra cosa potranno mai consistere nel fatto che io pensi che lo siano.

Perciò d'ora in avanti darò per scontato che quando parliamo di riconciliare la libertà con la determinazione stiamo usando la parola 'libertà' nel suo senso consueto. Ma a questo punto dobbiamo ancora cercare di chiarire quale sia tale uso: e forse il miglior modo per farlo è mostrare a cosa si oppone la libertà intesa in questo senso. Abbiamo cominciato con l'assunzione che la libertà si oppone alla causalità: in questa luce non si potrà dire che un uomo sta agendo liberamente se la sua azione è determinata causalmente. Poiché è proprio questa l'affermazione che sinora ci ha messo in difficoltà, vorrei avanzare l'ipotesi che sia sbagliata: a mio parere, infatti, la libertà non dev'essere opposta alla causalità ma alla costrizione. E sebbene sia vero che essere costretti a compiere un'azione implica che si sia causalmente indotti a compierla, tenterò di dimostrare che non è vero l'opposto; proverò cioè a dimostrare che il fatto che la mia azione sia causalmente determinata non implica necessariamente che io sia costretto a compierla – vale a dire non implica necessariamente che io non sia libero.

Se sono costretto, non agisco liberamente. Ma in quali circostanze si può legittimamente sostenere che io

sia costretto? Un esempio ovvio è il caso in cui sono obbligato da un'altra persona a fare ciò che vuole. In un caso di questo tipo non è necessario che la coercizione sia tale da privare qualcuno del potere di scelta: non è necessario che l'altra persona mi abbia ipnotizzato o abbia fatto sì che per me sia fisicamente impossibile andar contro la sua volontà. È sufficiente che costui mi induca a fare quel che desidera spiegandomi in modo chiaro che, se non lo faccio, egli creerà una situazione che considero ancor più indesiderabile delle conseguenze dell'azione che vorrebbe indurmi a compiere. Perciò se l'uomo mi punta una pistola alla tempia posso ancora scegliere di non obbedirgli: ma questo non rende meno vero il fatto che se mi adeguo al suo volere si potrà legittimamente dire che egli mi ha costretto. E se le circostanze sono tali da indurci a ritenere che nessuna persona ragionevole potrà mai scegliere l'altra alternativa, allora l'atto che sono indotto a compiere non è un'azione di cui sono considerato moralmente responsabile.

Un caso simile, ma in qualche modo diverso, è quello in cui un'altra persona ha durevolmente esercitato su di me un ascendente. Quando accade questo, il punto non è tanto se io sia indotto ad agire secondo i desideri dell'altra persona, in quanto mi trovo di fronte a un'alternativa ancora più sgradevole: infatti, se sono sufficientemente sotto il suo influsso, quello stimolo particolare non sarà necessario. Ciononostante io non sto agendo liberamente, per la semplice ragione che sono stato privato del potere di scelta: ciò significa che ho ormai acquisito un'abitudine all'obbedienza così forte che non passo più attraverso alcun processo decisionale rispetto alla possibilità di fare o meno quel che vuole l'altra persona. Non che, in altri casi, io non sia in grado di prendere decisioni; per quanto riguarda però la realizzazione dei desideri dell'altra persona, le mie personali decisioni hanno smesso di essere un fattore cau-

sale nel mio comportamento – e proprio in questo senso si può dire che vengo costretto. Tuttavia non è necessario che questa costrizione assuma la forma di una sottomissione nei riguardi di un'altra persona: un cleptomane non è un agente libero in relazione al rubare, perché non passa attraverso alcun processo decisionale circa la possibilità di rubare o di astenersi dal farlo. O meglio, anche nel caso l'agente passi attraverso un tale processo, esso sarà del tutto irrilevante per il suo comportamento: qualunque cosa deciderà di fare, continuerà comunque a rubare. Ed è proprio ciò che lo distingue dal ladro comune.

Ci si può chiedere ora se vi sia una differenza essenziale fra questi casi e quelli in cui di solito si ritiene che l'agente sia libero. Non c'è dubbio che il ladro comune passa attraverso un processo che lo fa decidere se rubare o non rubare, e senza dubbio tutto questo influenza sul suo comportamento. Se decidesse di astenersi dal rubare, potrebbe mettere in pratica questa sua decisione. Ma se si ammette che il fatto che prenda o meno la decisione sia causalmente determinato, allora in che senso quel ladro potrebbe essere considerato più libero del cleptomane? Può ben darsi che, a differenza del cleptomane, egli possa astenersi dal rubare qualora lo scelga: ma se c'è una causa, o un insieme di cause, che lo inducono a scegliere necessariamente quel che di fatto sceglie, come si può sostenere che egli ha il potere di scegliere? Ancora una volta, può darsi che nessuno in questo istante mi obblighi ad alzarmi e ad attraversare la stanza: ma se il fatto che io agisco in questo modo può essere spiegato causalmente in base alla mia storia, al mio ambiente o a qualsiasi altro fattore, allora come potrei essere definito più libero che se fossi obbligato da un'altra persona? Non ho la stessa sensazione di coercizione che avrei dinanzi a una pistola palesemente puntata alla tempia; eppure

le catene causali da cui sono vincolato non sono meno efficaci per il fatto di essere invisibili.

La risposta a questa obiezione è che i casi citati come esempi di coercizione differiscono effettivamente da tutti gli altri, e la loro differenza sta proprio negli aspetti che ho tentato di portare alla luce. Se sono vittima di una nevrosi compulsiva, tale da indurmi ad alzarmi e ad attraversare la stanza che lo voglia o meno oppure se agisco così perché qualcun altro mi ha costretto, non si dovrebbe dire che sto agendo liberamente. Se invece mi alzo adesso, agisco liberamente, proprio perché non si verifica nessuna delle due condizioni citate; e il fatto che la mia azione possa comunque avere una causa, da questo punto di vista, è irrilevante. Infatti, non si nega che la mia azione sia libera semplicemente perché essa è causata, ma in quanto ha una causa di natura speciale.

A questo punto si potrebbe nuovamente obiettare che, anche se questa distinzione corrisponde alla nostra prassi comune, tuttavia essa è davvero irrazionale: perché dovremmo distinguere infatti, in riferimento alla libertà di una persona, fra l'azione dell'uno e dell'altro tipo di cause? Non è forse vero che tutte le cause necessitano allo stesso modo? E non è pertanto arbitrario dire che una persona è libera quando è necessitata in un modo ma non quando lo è in un altro?

Che tutte le cause necessitino allo stesso modo è in effetti una tautologia se la parola 'necessità' è considerata semplicemente equivalente a 'causa': ma se, come richiede l'obiezione citata, è considerata equivalente a 'costringere' o 'obbligare', allora non credo che quell'affermazione sia vera. Infatti perché un evento sia causa di un altro basta che, nelle circostanze date, l'evento che si ritiene essere l'effetto non si sarebbe verificato se non si fosse verificato l'altro evento che si ritiene essere la causa, o viceversa, a seconda che le cause siano interpretate come condizioni necessarie o sufficienti: e questo fatto è

di solito deducibile a partire da una qualche legge causale, la quale afferma che ognqualvolta si verifica un evento del primo tipo allora, in condizioni adeguate, si verificherà anche un evento del secondo tipo che avrà una particolare relazione temporale o spazio-temporale col primo. In breve, c'è una concomitanza invariabile fra le due classi di eventi ma non c'è alcuna costrizione, se non in senso metaforico. Supponiamo ad esempio che uno psicoanalista sia in grado di spiegare alcuni aspetti del mio comportamento riferendosi a un trauma che avrei subito durante la mia infanzia; in questo caso si può dire che la mia esperienza infantile, assieme ad altri eventi, ha reso necessario che io mi comporti come di fatto faccio. Questa affermazione tuttavia si riduce solo alla semplice constatazione che in generale quando le persone hanno avuto determinate esperienze infantili, in seguito si comportano in certe determinate maniere; e l'esempio appena apportato è solo un ulteriore esempio di questa legge generale. Ed è proprio in questo modo che il mio comportamento riceve una spiegazione. Ma dal fatto che sia possibile spiegare il mio comportamento, nel senso che lo si può ricondurre a una legge generale, non segue che io agisca sottoposto a costrizione.

Se questo è vero, allora dire che avrei potuto agire altrimenti significa dire, in primo luogo, che avrei agito altrimenti se avessi scelto di farlo; in secondo luogo che la mia azione era volontaria nel senso in cui non lo sono, ad esempio, le azioni del cleptomane; e in terzo luogo che nessuno mi ha costretto a scegliere ciò che ho scelto: tre condizioni che possono certamente essere soddisfatte. Quando ciò accade, allora si può dire che ho agito liberamente, anche se questo non equivale a dire che ho agito nel modo in cui ho agito per puro caso o, in altre parole, che la mia azione non può esser spiegata. E che le mie azioni possano essere spiegate è tutto ciò che è richiesto dal postulato del determinismo.

Se sembra che sia necessario qualcosa di più, ciò avviene, mi sembra, perché l'uso della stessa parola 'determinismo' è in certa misura sviante: essa infatti lascia pensare che un determinato evento eserciti in certo senso il proprio potere su di un altro, mentre la verità è solo che i due eventi sono fattualmente correlati. La stessa cosa vale per l'uso, in questo contesto, della parola 'necessità' e persino del termine 'causa'. Inoltre ci sono varie ragioni per cui ciò accade. Una è la tendenza a confondere la necessitazione causale con la necessitazione logica, traendone l'errata conseguenza che l'effetto sia contenuto nella causa. Un'altra ragione è l'uso in forma acritica di un concetto di forza derivato dalle esperienze primitive dello spingere e del colpire. Una terza è la sopravvivenza di una concezione animistica della causalità, nella quale tutte le relazioni causali sono modellate sull'immagine di una persona che esercita la propria autorità su un'altra. Il risultato è che tendiamo a raffigurarci l'immagine di uno sventurato effetto che tenta, inutilmente, di sfuggire alle grinfie di una causa davvero opprimente. Il fatto però, lo ripeto, si riduce a questo: quando si verifica un evento di un tipo, allora si verifica anche un evento di un altro tipo, che intrattiene una determinata relazione temporale o spazio-temporale col primo. Tutto il resto è solo metafora. Ed è a causa della metafora, non del fatto in sé, che finiamo col credere all'esistenza di un'antitesi fra causalità e libertà.

Ciononostante si potrebbe sostenere che se il postulato del determinismo è valido, allora il futuro può essere spiegato in base al passato: e ciò significa che se sapeissimo abbastanza rispetto al passato, saremmo in grado di predire il futuro. Ma in questo caso quel che accadrà in futuro è già deciso; allora com'è possibile sostenere che io sia libero? Ciò che sta per accadere sta per accadere, e niente di quel che faccio può impedirlo. Se il

determinista ha ragione, sono soltanto un inerme prigioniero del fato.

Ma cosa significa dire che il corso futuro degli eventi è già deciso? Se implica che una persona lo ha stabilito, allora l'affermazione è falsa; ma se significa che è possibile, in linea di principio, dedurlo da un insieme di fatti particolari relativi al passato assieme alle opportune leggi generali, allora, anche se vera, quest'affermazione in ultima analisi non implica che io sia l'inerme prigioniero del fato. Né implica che le mie azioni non possano in alcun modo incidere sul futuro: esse infatti sono tanto cause quanto effetti, e dunque se fossero diverse da come sono anche le loro conseguenze lo sarebbero. Ciò che l'affermazione implica è che il mio comportamento può essere previsto: ma dire che il mio comportamento può essere previsto non equivale a dire che io agisco sottoposto a costrizione. In effetti, è vero che non posso sfuggire al mio destino, se ciò è inteso nel semplice senso che farò quello che farò. Questa però è una tautologia, proprio come è una tautologia che ciò che sta per accadere sta per accadere. E tautologie come queste non provano assolutamente nulla riguardo alla libertà del volere.

¹ Titolo originale: "Freedom and Necessity", in *Philosophical Essays*, 1954, London-Basingstoke, MacMillan, pp. 271-284; ora in G. Watson, a cura, 1982, *Free Will*, Oxford, Oxford University Press pp. 15-23.

La libertà umana e il sé*

Roderick Chisholm

Il bastone muove la pietra ed è mosso dalla mano, la quale è mossa dall'uomo.

Aristotele, *Fisica*, 256a

1. Potremmo riassumere il problema metafisico della libertà umana nel modo seguente. Gli esseri umani sono agenti responsabili, ma sembra che questo fatto entri in conflitto con una visione deterministica dell'azione umana (quella secondo cui qualsiasi evento implicato in un atto è causato da un qualche altro evento) e *anche* con una visione indeterministica dell'azione umana (quella secondo cui l'atto, o un qualche evento essenziale affinché si dia l'atto, non è affatto causato). Per risolvere il problema, credo sia necessario formulare alcuni assunti di vasta portata riguardo al sé, o meglio all'agente – in altre parole, riguardo all'agente che compie l'atto.

È forse superfluo notare che, con ogni probabilità, non è possibile dire alcunché di veramente significativo riguardo a questo antico problema che non sia già stato detto in passato¹.

2. Prendiamo ora un atto, o misfatto, che possa essere attribuito a un agente responsabile: diciamo ad esempio che un agente sparò a un'altra persona. Se l'agente fu responsabile di ciò che fece, allora – a mio giudizio – quanto stava per accadere nell'istante dello sparo fu qualcosa di cui quell'agente era del tutto consapevole: in un certo istante, insomma, fu vero sia che egli avrebbe potuto sparare il colpo sia che avrebbe potuto astenersi dal farlo. E se le cose stanno così, tale agente – anche se sparò il colpo – avrebbe potuto fare qualcos'altro (come

si dice, egli non si trovò ad avere sparato “contro il proprio volere”). Più in generale, ritengo si possa affermare che se una persona è responsabile di un certo evento o di un certo stato di cose (nel nostro esempio, il fatto di aver sparato a un’altra persona), allora quell’evento o stato di cose è il risultato di un qualche suo atto e quell’atto è tale che la persona aveva il potere di compierlo o non compierlo.

Tuttavia se l’atto che l’agente *effettivamente* compì fu tale che era nel suo potere di *non* compierlo, allora l’atto non avrebbe potuto essere causato o determinato da alcun altro evento che quell’agente non avesse il potere di causare o di non causare. Così, ad esempio, se l’atto che riteniamo esser stato compiuto da un agente fu in realtà causato da un altro agente – il quale magari fece sì che la mano del primo agente premesse il grilletto o costrinse per mezzo dell’ipnosi tale agente a sparare – allora, dato che l’atto fu causato dal *secondo* agente, non c’era nulla che il *primo* agente potesse fare per evitarlo. Un identico ragionamento vale a mio avviso se, invece di far riferimento a qualcuno che avrebbe costretto un agente ad agire in un determinato modo, ci si riferisce a *desideri* e *credenze* occorsi a quell’agente: infatti, se l’atto che si ritiene essere stato determinato dall’agente fu in realtà causato dalle sue credenze e dai suoi desideri, e se in tale particolare situazione quelle credenze e quei desideri fecero sì che l’agente agisse esattamente come agì, allora, dal momento che furono *i suoi desideri e le sue credenze* a causare quell’atto, l’agente era incapace di fare alcunché di diverso da quel che effettivamente fece. Non fa alcuna differenza che la causa dell’azione fosse interna o esterna; se la causa fu un qualche stato o evento del quale l’agente non era responsabile, allora egli non fu responsabile neppure di quello che a torto si ritenne essere il “suo” atto. Se un’onda causa la rottura di una diga mal costruita al-

lora, considerate l'ondata e la natura della diga, si può affermare che la rottura *doveva* accadere e niente altro sarebbe potuto accadere in sua vece. Allo stesso modo, se un'ondata di desiderio fa sì che la debole volontà di un agente ceda, allora un tale agente non può che fare ciò che effettivamente fa e dunque, rispetto ai risultati che ne seguono, tale agente non è più responsabile di quanto lo sia la diga. (Naturalmente è vero che se l'agente è responsabile delle credenze e dei desideri che occorrono in lui, allora egli può anche essere responsabile delle cose che tali credenze e desideri lo spingono a fare. A questo punto, tuttavia, la domanda diventa: è questi davvero responsabile delle proprie credenze e dei propri desideri? Se sì, allora c'era un istante in cui era in suo potere accogliere o non accogliere quelle credenze e desideri – e in tal modo siamo ricondotti al nostro argomento generale).

Qualcuno potrebbe obiettare: se esistesse qualcosa come un agente davvero *buono*, allora senza dubbio costui sarebbe responsabile delle proprie azioni; nondimeno, egli non sarebbe in grado di fare nient'altro se non ciò che effettivamente fa dal momento che, essendo buono, sceglierrebbe sempre di fare ciò che è meglio. La risposta all'obiezione, a mio parere, è suggerita da un'osservazione di Thomas Reid riguardo a un antico autore che aveva affermato di Catone: "Era buono perché non avrebbe potuto fare altrimenti". Reid osserva in proposito: "L'affermazione, se intesa alla lettera, non è l'elogio di Catone ma del modo in cui è fatto; e quest'ultimo non è opera di Catone più di quanto lo fosse la sua esistenza" (Reid 1863, p. 600). Insomma se Catone era responsabile in prima persona delle buone azioni che compiva, allora egli – secondo quanto sostiene Reid – aveva una natura tale che, sebbene avesse il potere di fare anche ciò che non era bene, tuttavia esercitava il proprio potere solo per fare il bene.

Tutto questo, se è vero, può dare un certo senso di tranquillità a quanti hanno l'animo sensibile; eppure non dovremmo dimenticare che entra in serio conflitto con una visione piuttosto comune della natura di Dio – espressa da san Tommaso d'Aquino quando afferma che “omino motus tam voluntatis quam naturae ad eo [Deo] procedit sicut a primo movente” “ogni movimento tanto del volere quanto della natura procede da Dio, in quanto Primo Mobile” (san Tommaso II, I, q. 6, a. 1, ad. 3; cfr. 1996). Se l'atto del peccatore procede *effettivamente* da Dio in quanto Primo Mobile, allora Dio deve trovarsi nella posizione del secondo agente di cui abbiamo parlato – vale a dire dell'agente che costringe a premere il grilletto o dell'ipnotizzatore – e il cosiddetto peccatore *non* è responsabile di ciò che ha compiuto. (Può trattarsi di un'affermazione un po' forte, alla luce della storia della teologia occidentale; ma debbo dire che non ho mai trovato neppure una buona ragione per respingerla).

A tutto ciò si muove di solito un'obiezione standard, che dobbiamo prendere brevemente in esame.

3. L'obiezione assume la forma di uno stratagemma, progettato per mostrare che determinismo (e divina provvidenza) non entrano in contraddizione con la responsabilità umana. Jonathan Edwards (1957) e molti filosofi del Novecento, in particolare G. E. Moore (1959², cap. 6), hanno fatto uso di quest'argomentazione, una delle cui formulazioni è la seguente. Secondo tale punto di vista, l'espressione

(a) l'agente avrebbe potuto fare altrimenti,

significa né più né meno che

(b) se l'agente avesse scelto di fare altrimenti, allora avrebbe fatto altrimenti.

(In luogo di "scelto", naturalmente, potremmo dire "tentato", "fatto sì", "deciso" o "voluto"). La verità dell'affermazione (b), si fa dunque notare, è coerente con il determinismo (e con la divina provvidenza): infatti anche se tutte le azioni dell'agente fossero determinate casualmente, egli potrebbe comunque essersi trovato in condizione tale che, *se* avesse scelto altrimenti, allora avrebbe agito altrimenti. Supponiamo che ciò che l'assassino del nostro esempio ha visto, assieme alle sue credenze e desideri, *abbia causato* il suo atto di esplodere il colpo: egli era comunque in condizioni tali che *se*, in quello stesso istante, avesse scelto o deciso di *non* esplodere il colpo, allora non lo avrebbe esploso. Tutto questo è senza dubbio possibile; allo stesso modo, possiamo affermare della diga che l'alluvione ha fatto sì che si rompesse e anche che la diga era in condizioni tali che, *se* non fosse stata sollecitata dall'onda o da altre simili pressioni, sarebbe rimasta intatta. Pertanto, continua l'argomentazione, se (b) è coerente col determinismo e se (a) e (b) dicono la stessa cosa, allora anche (a) è coerente con il determinismo; se ne può concludere che l'agente *potrebbe* aver agito altrimenti anche se è stato causalmente indotto a fare ciò che ha fatto e che determinismo e responsabilità morale sono compatibili.

È valida quest'argomentazione? Senza dubbio la conclusione segue logicamente dalle premesse, ma a mio avviso l'intoppo sta nella prima premessa – cioè quella in cui si sostiene che l'affermazione (a) ci dice né più né meno di ciò che ci dice l'affermazione (b). Sembrerebbe infatti che (b) possa esser vera anche nel caso in cui (a) è falsa: in altre parole, il nostro agente potrebbe essere tale che se avesse scelto di fare altrimenti, allora avrebbe fatto altrimenti, e tuttavia *anche* tale che non avrebbe potuto fare altrimenti. Immaginiamo che il nostro omi-

cida non potesse *scegliere*, o non potesse *decidere*, di agire altrimenti; in tal caso, il fatto che egli fosse una persona tale che, se avesse scelto di non esplosione il colpo, allora non lo avrebbe esplosione non farebbe alcuna differenza. Infatti, se l'agente *non* poteva scegliere di *non* sparare, allora non avrebbe potuto agire diversamente da come di fatto ha agito. In poche parole: dalla tesi (b) di cui sopra ("se avesse scelto di fare altrimenti, allora avrebbe fatto altrimenti") non possiamo inferire la tesi (a) ("avrebbe potuto fare altrimenti") a meno che non si affermi *anche* che

(c) l'agente avrebbe potuto scegliere di fare altrimenti.

Pertanto se siamo costretti a rigettare questa terza affermazione (c) allora, seppur giustificati nell'affermare (b), non siamo giustificati nell'affermare (a). Insomma se l'agente non avesse potuto scegliere di fare altrimenti, allora non avrebbe potuto fare altrimenti – *anche* se si trattava di un agente tale che, se *avesse* scelto di fare altrimenti, allora avrebbe fatto altrimenti.

Mi sembra dunque che questo stratagemma non funzioni. A mio parere, dunque, l'attribuzione di responsabilità entra in conflitto con una visione deterministica dell'azione.

4. Forse c'è un po' meno bisogno di far notare che l'attribuzione di responsabilità entra in conflitto anche con una visione indeterministica dell'azione – vale a dire con la visione secondo cui l'atto, o un qualche evento essenziale all'atto, non è causato affatto. Se in effetti l'atto – l'aver esplosione il colpo di pistola – non ebbe alcuna causa, se si trattò cioè di un evento fortuito o casuale – un atto avvenuto in modo del tutto inatteso –, allora è presumibile che nessuno e nulla fosse responsabile dell'atto stesso. Ne segue che la nostra concezione dell'agi-

re non può essere né deterministica né indeterministica. Si dà allora un'altra possibilità?

5. Se non dobbiamo dire che ogni evento implicato nell'atto è causato da un qualche altro evento ma neppure che l'atto è completamente incausato, rimane solo una possibilità: affermare che almeno uno degli eventi implicati nell'atto è causato non da un qualsiasi altro evento ma da qualcos'altro, e questo qualcos'altro non può essere che l'agente – ovvero la persona. Se dunque esiste un evento che è causato non da altri eventi, ma dalla persona, allora vi sono alcuni eventi implicati nell'atto che non sono causati da altri eventi. Ma se l'evento in questione è causato dalla persona, allora esso è comunque causato, e non siamo obbligati a dire che nell'atto c'è qualcosa di completamente incausato.

Questa, naturalmente, è una conclusione importante con notevoli implicazioni riguardo alla natura dell'agente o dell'uomo.

6. Se prendiamo in considerazione soltanto oggetti naturali inanimati possiamo affermare che la causazione, ove si verifichi, è un rapporto fra *eventi* o *stati di cose*. La rottura della diga perciò fu un evento causato da un insieme di altri eventi – il fatto che la diga fosse debole, l'alluvione di forte intensità e così via. Ma se una persona è responsabile di un particolare atto, allora se quanto ho detto sinora è vero esiste un qualche evento – o insieme di eventi – che è causato *non* da altri eventi o stati di cose ma dall'agente – qualunque cosa esso sia.

A questo punto prenderò a prestito una coppia di termini di origine medievale, usandoli forse in un modo leggermente diverso da quello in cui erano originariamente intesi. Dirò pertanto che quando un evento o stato di cose (o un insieme di eventi o stati di cose) causa

un qualche altro evento o stato di cose siamo in presenza di un caso di causazione *transeunte*; e aggiungerò che quando invece un *agente*, distinto da un evento, causa un evento o stato di cose siamo in presenza di un caso di causazione *immanente*.

La natura di ciò che si intende con l'espressione "causazione immanente" può essere illustrata da questa frase tratta dalla *Fisica* di Aristotele: "per esempio il bastone muove la pietra ed è mosso dalla mano, che è mossa dall'uomo" (vii, 5, 256a, 6-8). Se l'uomo è responsabile del movimento, allora in questa descrizione sono presenti alcuni esempi di causazione transeunte e almeno uno di causazione immanente. Ciò che il bastone ha fatto alla pietra, infatti, può esser considerato un esempio di causazione transeunte e dunque descritto come una relazione fra eventi: "il movimento del bastone ha causato il movimento della pietra"; e le cose vanno più o meno allo stesso modo riguardo a ciò che la mano ha fatto al bastone: possiamo così affermare che "il movimento della mano ha causato il movimento del bastone". La fisiologia del resto ci insegna che vi sono anche altri eventi che causano il movimento della mano e dunque che non è necessario introdurre l'*agente* in questo particolare punto come fa Aristotele – non ne *abbiamo bisogno*, cioè, e tuttavia *possiamo farlo*: possiamo dire insomma che la mano è mossa dalla persona, ma potremmo *anche* dire che il movimento della mano è causato dal movimento di alcuni muscoli, e che il movimento di questi ultimi è a sua volta causato da alcuni eventi che hanno luogo nel nostro cervello. Eppure un evento, e presumibilmente uno di quelli che hanno luogo nel cervello, è causato dall'*agente* e non da un altro evento.

Naturalmente si possono muovere alcune obiezioni a questo modo di porre la questione; prenderò in esame le due che mi sembrano più importanti.

7. In primo luogo si potrebbe obiettare: “Se la *persona* fa qualcosa, allora, come suggerisce l’osservazione di Aristotele, ciò che egli fa è muovere la *mano*. Ma senza dubbio egli *non* compie alcunché sul proprio cervello – anzi, potrebbe addirittura non sapere che *ha* un cervello. Se dunque non compie alcunché sul proprio cervello e se il movimento della mano è causato da qualcosa accaduto nel cervello, allora non ha alcun senso fare riferimento a una presunta ‘causazione immanente’ incompatibile con la ‘causazione transeunte’: in effetti tutto dipenderebbe da relazioni causali fra eventi o stati di cose”.

Credo che la risposta a tale obiezione possa esser formulata come segue. “È vero, l’agente non *fa* nulla col proprio cervello o al proprio cervello, almeno nel senso in cui *fa* qualcosa con la mano e fa qualcosa al bastone. Ma da ciò non segue che l’agente non sia la causa immanente di qualcosa che è accaduto nel suo cervello”.

Si potrebbe richiamare a questo proposito un’utile distinzione proposta dal professor A. I. Melden: quella tra “far sì che un qualche evento A accada” e “fare A”². Se io allungo la mano verso il bastone e lo raccoglio, allora una delle cose che *faccio* è proprio questa – allungare la mano e raccoglierlo. E se è questo il qualcosa che faccio, allora c’è un senso chiarissimo in cui si può dire che questo è qualcosa che so di fare; se mi domandate infatti: “Stai facendo o tentando di fare qualcosa con il bastone?”, non avrò alcuna difficoltà nel trovare una risposta. Ma nel far qualcosa con il bastone, faccio anche sì che avvengano molte cose le quali non sono “cose che faccio” nello stesso senso dell’espressione: ad esempio farò sì che si spostino molte particelle d’aria, libererò un certo numero di fili d’erba dalla pressione esercitata su di essi, farò in modo che un’ombra si sposti da un luogo all’altro. Se queste sono solo cose che faccio accadere – distinte dunque dalle

cose che faccio –, allora posso non sapere nulla riguardo a esse: posso cioè non aver la benché minima idea del fatto che, spostando il bastone, sto anche ponendo in essere qualcosa come il movimento di particelle d'aria, di ombre e di fili d'erba.

Di conseguenza per rispondere alla prima obiezione si può affermare che è vero che l'agente del nostro esempio non fa alcunché al proprio cervello o con il proprio cervello, ma da ciò non segue che quell'agente non sia la causa immanente di un qualche evento nel suo cervello: l'evento cerebrale infatti può esser qualcosa che egli – proprio come il movimento delle particelle d'aria – ha fatto accadere raccogliendo il bastone. La sola differenza fra i due casi è la seguente: in entrambi l'agente ha fatto sì che qualcosa accadesse quando ha raccolto il bastone; ma in un caso – quello del movimento delle particelle d'aria o dell'ombra – è stato il movimento del bastone a causare l'evento; mentre nell'altro caso – quello dell'evento verificatosi nel cervello – è stato questo evento a causare il movimento del bastone.

In poche parole ciò significa che ognqualvolta una persona causa qualche evento o stato di cose A, allora questa persona fa sì (in virtù della “causazione immanente”) che accada un certo evento cerebrale e a sua volta tale evento cerebrale fa sì (in virtù della “causazione transeunte”) che A accada.

8. La seconda obiezione è più difficile da affrontare e riguarda il concetto stesso di “causazione immanente”, o causazione prodotta da un agente, così come lo si è interpretato in queste pagine. Il problema in cui incorre questo concetto è stato da tempo ricondotto alla problematicità del concetto di primo motore immobile. Si è già detto che deve esistere un qualche evento A, presumibilmente un evento cerebrale, che è causato non da un

qualsiasi altro evento ma dall'agente. Ora, poiché A non è causato da nessun altro evento, allora di quell'agente non si può neppure dire che è stato sottoposto a un cambiamento o ha prodotto un qualunque altro evento (come un "atto di volontà" o simili) tale da aver causato A. Ma se, quando l'agente ha fatto sì che A accadesse, non era implicato alcun altro evento se non lo stesso A – dal momento che non ci fu alcun evento di cui si possa affermare, descrivendolo, che quell'evento *fece sì che* A accadesse –, allora in cosa consiste la causazione dell'agente? Qual è ad esempio la differenza tra il fatto che A semplicemente accade e la possibilità che un agente *causi* l'accadere di A? Non possiamo ricondurre la differenza ad alcun evento che abbia avuto luogo "dentro" l'agente, e nella misura in cui a essere implicato è solo l'evento A in se stesso non sembra esservi alcuna differenza discernibile. Per questo Aristotele disse che l'attività del primo motore non aggiunge nulla al moto che produce (1983a), e Suárez (1988) disse che "l'azione non è in realtà nient'altro se non l'effetto, così come fluisce dall'agente". Dobbiamo allora concludere che nell'azione della persona che ha causato l'evento A non vi è nulla in più che se lo stesso evento fosse accaduto da sé? Se le cose stanno così, sembra che ci troviamo dinanzi a una distinzione cui non corrisponde alcuna differenza – e abbiamo perciò fallito nel nostro tentativo di trovare una *via media* fra una visione deterministica e una indeterministica dell'azione.

La sola risposta, a mio avviso, può esser questa: la differenza fra la possibilità che un agente abbia causato A e il fatto che A semplicemente sia accaduto sta nel fatto che nel primo caso, ma non nel secondo, l'evento A è stato causato – ed è stato causato dalla persona. C'è stato, insomma, un evento cerebrale A; l'agente ha effettivamente causato questo evento cerebrale; eppure non c'è stato nulla che costui abbia fatto per causarlo.

Questa risposta può non essere del tutto soddisfacente, ed è probabile che stimoli la domanda seguente: "Ma cosa stai realmente *aggiungendo* all'asserzione che A è accaduto quando pronunci le parole 'L'agente ha *causato* l'accadere di A?". Non appena la questione viene formulata in questo modo, ci si rende conto, a mio parere, che qualunque sia la difficoltà cui dobbiamo far fronte la si può ricondurre al più generale concetto di causazione – che si tratti di causazione "immanente" o "transeunte". Il problema, in altre parole, non caratterizza specificamente la nostra concezione dell'azione umana ma dev'essere affrontato da chiunque faccia uso del concetto di causazione; di conseguenza ritengo sia un problema che riguarda tutti – tranne i sostenitori del più completo indeterminismo.

In effetti, il problema, così l'abbiamo posto in riferimento alla "causazione immanente" o causazione da parte di un agente, era: "Qual è la differenza fra dire, di un evento A, che A è semplicemente accaduto e dire che qualcuno ha causato l'accadere di A?". Il problema analogo, riferito alla "causazione transeunte", o causazione prodotta da un evento, è il seguente: "Qual è la differenza fra dire, di due eventi A e B, che B è accaduto e poi è accaduto A, e dire che l'accadere di B fu la *causa* dell'accadere di A?". E la sola risposta che si può dare è che, nel primo caso, la causa dell'accadere di A fu l'agente e, nel secondo caso, l'evento B. La natura della causazione transeunte non è affatto più chiara di quanto lo sia quella della causazione immanente.

9. Ma si potrebbe ragionevolmente affermare – ed esiste una tradizione filosofica di tutto rispetto cui potremmo fare appello – che la nozione di causazione immanente, o prodotta da un agente, è in realtà più chiara di quella di causazione transeunte o prodotta da un evento, e che solo rendendoci conto della nostra efficacia

causale di agenti riusciamo a intuire il concetto stesso di *causa*. Si potrebbe a giusto titolo attribuire a Hume il merito di aver dimostrato che noi non deriviamo il concetto di causa dalle nostre percezioni delle cose esterne. Da dove ci viene allora quel concetto? La risposta più plausibile, a mio giudizio, è ancora una volta quella di Reid (1863, p. 524): egli sostiene infatti che “l’idea di una causa efficiente può con ogni probabilità esser derivata dall’esperienza che abbiamo avuto... del nostro stesso potere di produrre determinati effetti”. Se non riuscissimo a capire il concetto di causazione immanente, insomma, non riusciremmo a capire quello di causazione transeunte.

10. Si sarà forse notato che in tutto ciò che ho detto sinora ho evitato di far uso dell’espressione “libertà del volere” [“free will”]. Infatti anche ammesso che esista una facoltà come “il volere” che in qualche modo dà vita ai nostri atti il problema della libertà – come ha affermato John Locke (1690, l. II, cap. 21) – non consisterebbe nello stabilire “se la volontà è libera” ma “se una persona è libera”. E ciò perché se esiste una “volontà”, intesa come facoltà che dà impulso all’azione, il problema è comunque di stabilire se la persona è libera di volere o fare le cose che in effetti vuole e fa – dunque anche se è libera di *non* fare nessuna delle cose che davvero vuole e fa, nonché se è libera di volere una qualunque delle cose che non vuole fare. Jonathan Edwards ha tentato di limitare la propria analisi alla domanda “È libero l’uomo di fare quel che vuole?”; ma la risposta a questa domanda non ci dice se l’uomo è responsabile per quelle cose che *effettivamente* vuole fare. Facendo uso di un’altra coppia di termini medievali, potremmo dire che il problema metafisico della libertà non concerne l’*actus imperatus*: il punto, cioè, non è di stabilire se siamo liberi o meno

di portare a compimento ciò che vogliamo fare o decidiamo di fare. Tale problema riguarda, invece, l'*actus elicitus*: si deve stabilire, cioè, se siamo liberi di volere fare, o di decidere di fare, le cose che effettivamente vogliamo compiere o decidiamo di compiere.

11. Se siamo davvero responsabili e se tutto ciò che ho tentato di dire sin qui è vero, allora abbiamo una prerogativa che alcuni sarebbero inclini a attribuire soltanto a Dio: ognuno di noi quando agisce è un primo motore immobile, perché nel fare quel che fa causa l'accadere di alcuni eventi e nulla – o nessuno – è causa del suo causare l'accadere di quegli eventi.

12. Se dunque siamo primi motori immobili e se le nostre azioni, o quelle delle quali siamo responsabili, non sono causalmente determinate, allora, esse non sono neppure causalmente determinate dai nostri *desideri*. E questo vuol dire che il rapporto fra ciò che vogliamo o desideriamo, da un lato, e ciò che effettivamente facciamo, dall'altro lato, non è così semplice come la maggior parte dei filosofi è incline a ritenere.

In tale contesto è opportuno distinguere fra un approccio al problema che si potrebbe chiamare "hobbesiano" e uno che potremmo definire "kantiano". Oggi si tende per lo più ad accettare l'approccio di Hobbes, ma a mio parere quello giusto è quello kantiano. In base all'impostazione hobbesiana se *conosciamo* quali sono le credenze e i desideri di una persona e ne conosciamo l'intensità – se sappiamo di cosa quella persona è certa, conosciamo quel che desidera più d'ogni altra cosa, ci è noto lo stato del suo corpo e a quali stimoli è soggetta – allora possiamo dedurre *logicamente* ciò che farà – o, per esser più precisi, ciò che tenterà, deciderà o si sforzerà di fare. È per questo che il professor Melden (1961, p. 166) ha potuto sostenere che "la connessione fra volere e fare è di

natura logica" (Melden 1961, p. 266). In base all'impostazione kantiana del problema, tuttavia – che è quella da me accettata –, fra il volere e il fare non c'è alcuna connessione logica del genere, né è necessario che tra essi intercorra una connessione causale. Nessun insieme di asserti concernenti desideri, credenze e situazioni-stimolo relativi a una persona in un istante di tempo dato implica un asserto relativo a ciò che la persona tenterà, deciderà o si sforzerà di fare in quell'istante. Per usare le parole di Reid, anche se possiamo "risalire con il ragionamento dalle motivazioni degli uomini alle loro azioni, e in molti casi con elevata probabilità di riuscita", non potremo mai far questo "con assoluta certezza" (Reid 1863, pp. 608, 612).

Ciò significa che non può esservi alcuna scienza dell'uomo, nel senso più stretto del termine: se infatti intendiamo per scienza un'attività tesa a scoprire quali leggi si rivelano valide, cioè in grado di stabilire se il contenuto di una legge ci dice quali tipi di eventi sono causati da quali altri tipi di eventi, allora vi saranno sempre azioni umane che non potremo spiegare riconducendole ad alcuna legge. In altre parole non potremo mai dire "È causalmente necessario che, dati tali e talaltri desideri e credenze e posto che sia soggetto a tali e talaltri stimoli, l'agente si comporterà così e così"; perché a volte l'agente, se sceglie di farlo, può ergersi al di sopra dei suoi stessi desideri e agire altrimenti.

Ma tutto ciò è compatibile con l'idea secondo la quale molto spesso i nostri desideri si presentano in condizioni tali che queste condizioni necessitano il nostro agire. E possiamo anche aggiungere, citando Leibniz, che in altre occasioni i nostri desideri ci possono "inclinare senza necessitarci".

13. Il detto di Leibniz ci pone dinanzi al nostro problema filosofico finale. Cosa significa infatti dire che un desiderio, o una motivazione, ci potrebbe "inclinare ad

agire senza necessitarci”? Senza dubbio saremmo tentati di dire che “inclinare” significa causare e “non necessitare” significa non causare, ma è ovvio che non possiamo fare nostre entrambe queste interpretazioni.

Neppure la soluzione fornita dallo stesso Leibniz, del resto, appare valida. Nella sua lettera a Coste, egli espone il problema in questi termini:

Quando ci si trova dinanzi a una scelta, ad esempio quella di uscire o di non uscire, il problema è se, tenuto conto congiuntamente di tutte le circostanze interne ed esterne – motivazioni, percezioni, disposizioni, impressioni, passioni, inclinazioni –, mi trovo ancora in uno stato contingente o se invece sono necessitato a compiere la scelta, ad esempio, di uscire; vale a dire, se questa proposizione vera e determinata nella realtà – *Date tutte queste circostanze nel loro insieme, io sceglierò di uscire* – è contingente o necessaria (Leibniz 1969, p. 477).

La risposta di Leibniz può esser riformulata come segue: in un senso dei termini “necessario” e “contingente”, possiamo dire che la proposizione “*Date tutte queste circostanze nel loro insieme, io sceglierò di uscire*” è contingente e non necessaria; in un altro senso di quegli stessi termini, diremo che la proposizione è necessaria e non contingente. Ma il senso in cui si può dire che la proposizione è contingente, secondo Leibniz, è solo questo: che negando la proposizione non incorriamo in alcuna contraddizione logica. Quanto al senso in cui si può affermare che la proposizione è necessaria, lo si può riassumere così: dato che “niente accade mai senza una causa o una ragione determinante”, la proposizione è causalmente necessaria.

Ogni volta in cui le circostanze, considerate nel loro insieme, sono tali che un piatto della bilancia su cui si basa la deliberazione è più pesante dell’altro, allora è certo e infallibile che quello è il lato destinato a prevalere.

Ma se quanto ho detto sin qui è vero, la proposizione “Date tutte queste circostanze nel loro insieme, io sceglierò di uscire” può essere sia causalmente che logicamente contingente; di conseguenza dobbiamo trovare un’altra interpretazione dell’affermazione di Leibniz secondo la quale le nostre motivazioni e i nostri desideri possono inclinarci o influenzarci a scegliere, senza per questo necessitarci a scegliere.

Immaginiamo un funzionario pubblico che abbia alcuni scrupoli morali ma che tuttavia, come si suol dire, sia corruttibile. A causa di tali scrupoli, egli non farebbe mai i primi passi per ricevere una tangente – in altre parole non ne solleciterebbe una. Ma la sua moralità ha dei limiti, e la natura di quel funzionario è tale che, se dovesse trovarsi dinanzi a un fatto compiuto o gli si lasciasse solo capire cosa sta per accadere (10.000 dollari in contanti stanno per essere depositi nel retro di un garage), allora cederebbe e non sarebbe in grado di resistere. Si tratta di una situazione la cui natura generale ci è molto nota, poiché è proprio per questa ragione per cui si prega di essere liberati dalle tentazioni. Essa tra l’altro giustifica anche l’osservazione di Kant (1788): “E quanta gente che ha condotto una lunga vita irreprerensibile è stata solo *fortunata* perché non ha incontrato tante tentazioni”. La nostra relazione con tale misfatto non riguarda soltanto la possibilità di causarlo o meno. Come ha notato sant’Anselmo, vi sono almeno quattro possibilità. Per illustrarle, farò riferimento al nostro funzionario pubblico e all’evento in cui consiste il suo incassare la tangente nel modo seguente: (I) il funzionario può essere in grado di causare egli stesso l’evento (*facere essere*), nel quale caso si adopererebbe in modo da fare sì di ricevere la tangente; (II) può essere in grado di astenersi dal causare egli stesso l’evento (*non facere essere*), nel qual caso non si adopererebbe in modo da far sì di ricevere la tangente; (III) può essere in grado di fare qualcosa per impedire che l’evento si verifi-

chi (*facere non esse*), nel qual caso si accerterebbe che i 10.000 dollari *non* siano lasciati nel retro di un garage; o infine (IV) può non essere in grado di fare alcunché per impedire che l'evento si verifichi (*non facere non esse*), nel quale caso, sebbene possa non sollecitare la tangente, consentirebbe a se stesso di prenderla³. Abbiamo descritto il nostro funzionario come una persona che può resistere alla tentazione prevista in (I), ma non a quella del caso (IV): può cioè astenersi dal causare egli stesso l'evento, ma non può determinarsi a fare qualcosa per prevenirlo.

Ritengo perciò che la “*inclinazione senza imposizione*” possa essere spiegata nei termini seguenti. In primo luogo dobbiamo opporre tra loro le due proposizioni:

(1) Egli può resistere alla tentazione di fare qualcosa per far sì che A accada;

(2) Egli può resistere alla tentazione di lasciare che A accada (cioè di non far nulla per impedire che A accada).

Possiamo ipotizzare che questo agente abbia un qualche desiderio che A accada, e che dunque abbia un'ragione per far sì che A accada. A mio parere, la ragione per far sì che A accada è *necessitante* nel caso in cui, a causa di essa, la proposizione (1) è falsa: l'agente cioè non può resistere alla tentazione di fare qualcosa per far sì che A accada. La ragione per far sì che A accada, invece, *inclina* l'agente nel caso in cui, a causa di tale ragione, la proposizione (2) è falsa: quando, cioè, come nel caso del funzionario pubblico del nostro esempio, l'agente non può auto-indursi a fare alcunché per impedire che A accada. Pertanto possiamo concludere che la ragione per far sì che A accada è tale da *inclinare senza necessitare* nel caso in cui, a causa di tale ragione, (1) risulta vera e (2) falsa: l'agente cioè può resistere alla tentazione di far sì che quel qualcosa accada, ma non può resistere alla tentazione di lasciare che accada.

* Titolo originale: *Human Freedom and the Self: The Lindley Lecture*, 1964, Department of Philosophy, University of Kansas.

¹ L'orientamento generale presentato in questo articolo è presente, fra l'altro, in Aristotele 1983c, pp. 113-115 e Aristotele 1983; Reid 1863; Campbell 1951, pp. 441-465; Chisholm 1958 e Taylor 1958.

² Cfr. Melden 1961, in particolare il cap. 3. La posizione assunta dallo stesso Melden, comunque, è praticamente l'opposto di quella proposta in questa sede.

³ Cfr. Henry 1960, pp. 115-126. Secondo Anselmo era possibile immaginare che (I) e (III) fossero disposti, rispettivamente, ai vertici superiori sinistro e destro di un quadrato di opposizioni, nel quale (II) e (IV) costituivano i vertici inferiori di sinistra e destra.

Riferimenti bibliografici

Aristotele, 1983a (2001⁶), *Fisica, Del Cielo*, in *Opere*, vol. III, Roma-Bari, Laterza.

Aristotele, 1983b (1998⁷), *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, Roma-Bari, Laterza.

Aristotele, 1983c (1999³), *Grande etica, Etica Eudemia*, in *Opere*, vol. VIII, Roma-Bari, Laterza.

Campbell, C. A., 1951, Is "Free Will" a Pseudo-Problem?, «Mind», 50, pp. 441-445.

Chisholm, R., 1958, "Responsibility and Avoidability", in Sidney Hook, a cura, *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York, New York University Press, pp. 145-147.

Edwards, J., 1957 (1967²), *Freedom of the Will*, New Haven, Yale University Press.

Henry, D. P., 1960, *Saint Anselm's De Grammatico*, «Philosophical Quarterly», X, pp. 115-126.

Kant, I., 1788, *Kritik praktischen Vernunft*, Riga; trad. it. 1982, *Critica della ragione pratica*, Roma-Bari, Laterza.

Leibniz, G. W., 1969 [1840], *Opera Philosophica quae extant gallica germanica omnia, instruxit J. E. Erdman*, Aalen, Scientia.

Locke, J. 1690, *An Essay concerning Human Understanding*, London; trad. it. 1988, *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 2 voll.

Melden, A. I., 1961, *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul.

Moore, G. E., 1959² [1912], *Principles of Ethics*, Philadelphia, Lipincott Company; trad. it. 1982, *Etica*, Milano, Franco Angeli.

Reid, T., 1863 (1788), "Essays on the Active Powers of Man", in *The*

Works of Thomas Reid, Edinburgh, MacLachlan and Stewart; nuova ed. 1994, Bristol, Thoemmes, 2 voll.

Suarez, F., 1988 [1597], *Disputationes Metaphysicae*, Hildesheim, Olms (rist. dell'ed. Paris 1866).

Taylor, R., 1958, "Determination and the Theory of Agency", in Sidney Hook, a cura, *Determination and Freedom in the Age of Modern Science*, New York, New York University Press, pp 211-218.

Tommaso d'Aquino, 1996, *Summa Theologica*, vol. iii, *Prima Secundae*, Bologna, ESD.

Parte seconda
Libertà e responsabilità

Libertà e risentimento*

Peter F. Strawson

I

Alcuni filosofi sostengono di non sapere in cosa consista la tesi del determinismo; altri dichiarano, o ammettono implicitamente, tale conoscenza. Di questi ultimi, alcuni – potremmo definirli pessimisti – ritengono la tesi vera: di conseguenza per costoro i concetti di obbligo morale e responsabilità non hanno in realtà applicazione alcuna, e le pratiche del punire e del biasimare, dell'esprimere la propria condanna morale o la propria approvazione sono del tutto ingiustificate. Altri ancora – gli ottimisti – sostengono che questi concetti e queste pratiche non perdono affatto la loro *raison d'être* anche se la tesi del determinismo è vera. E non è tutto: alcuni filosofi finiscono addirittura con il sostenere che per giustificare questi concetti e pratiche è necessario che la tesi sia vera.

Esiste tuttavia un'ulteriore opinione espressa con minor frequenza, ed è quella che potrebbe esser attribuita al vero e proprio scettico in campo morale: costui sostiene che le nozioni di colpa morale, di biasimo, di responsabilità morale sono intrinsecamente confuse, come possiamo constatare esaminando le conseguenze sia della verità del determinismo che della sua falsità. Chi si fa interprete di questa opinione concorda con i pessimisti nel ritenere che, se il determinismo è vero, queste nozioni non hanno applicazione alcuna, ma aggiunge che esse risultano inapplicabili anche se la tesi del determinismo è falsa.

Se ora mi si chiede a quale di questi gruppi appartengo, non potrò che ascrivermi al primo di essi, cioè tra coloro che non sanno cosa sia la tesi del determinismo; tuttavia questo non mi impedisce di apprezzare anche gli altri, al punto da desiderare di riconciliarli. La mia esplicita professione di ignoranza sul tema del determinismo, si dirà, dovrebbe inibire questo sentimento di comprensione; eppure in un certo senso è ovvio che (sia pure in modo oscuro) io possa averne anche soltanto una vaga idea – in altre parole che abbia una qualche nozione di ciò di cui si sta parlando. Questo saggio vuol essere un tentativo di riconciliazione; per questa ragione probabilmente tutti penseranno che sia ostinatamente in errore.

Ma vi può essere davvero una possibilità di riconciliare fra loro opinioni sul determinismo così chiaramente opposte come quelle di pessimisti e ottimisti? Le cose in effetti stanno così: da una parte sembra esservi una ritirata formale, che si configura come risposta a una concessione sostanziale della parte avversaria. Supponiamo ad esempio di formulare la posizione dell'ottimista nel modo seguente: (1) i fatti, quali noi li conosciamo, non mostrano che il determinismo è falso; (2) i fatti, quali noi li conosciamo, forniscono una base adeguata ai concetti e alle pratiche che al pessimista sembrano in pericolo dinanzi alla possibilità che il determinismo sia vero. Così espressa, la posizione dell'ottimista potrebbe essere corretta, anche se costui ci dà un resoconto inadeguato dei fatti quali noi li conosciamo e del modo in cui essi costituiscono una base adeguata per concetti e pratiche che appaiono problematici: in altre parole, è possibile che le ragioni di adeguatezza da lui addotte siano esse stesse inadeguate, e tralascino qualcosa di importanza vitale. Quanto al pessimista, costui potrebbe a giusto titolo voler ritrovare questo qualcosa; preso dall'ansia, e gli penserà di dover andare oltre i fatti quali noi li conosciamo e riterrà che il solo modo per salvaguardare una

volta per tutte quel qualcosa di vitale sia l'esistenza di un fatto ulteriore, al di là dei fatti quali noi li conosciamo: vale a dire che il determinismo è falso. Ma, così facendo, *egli* non potrebbe essere indotto a una ritrattazione formale in cambio di una concessione vitale?

II

In via preliminare, spenderò due parole per chiarire un po' meglio questo punto. Alcuni ottimisti riguardo al determinismo si appellano all'efficacia che le pratiche di punizione, condanna morale e approvazione hanno nel regolare il comportamento in modi socialmente desiderabili¹, poiché ritengono che un fondamento adeguato per tali pratiche possa essere il fatto stesso della loro efficacia – e questo fatto senza dubbio non dimostra che il determinismo è falso. A ciò i pessimisti replicano immediatamente che la *giusta* punizione e la condanna *morale* implicano una colpa morale; ma questa implica una responsabilità morale, che a sua volta implica la libertà che dunque, in definitiva, implica la falsità del determinismo. Di solito gli ottimisti non si perdono d'animo, e a loro volta sono avvezzi a rispondere che sì, è vero che queste pratiche necessitano in un certo senso della libertà, e che anzi l'esistenza della libertà intesa in questo senso è uno dei fatti così come li conosciamo. Ma, essi aggiungono, "libertà" significa in questo caso specifico nient'altro che assenza di alcuni condizionamenti la cui presenza farebbe sì che la condanna morale o la punizione siano da considerarsi fuori luogo. Gli ottimisti hanno in mente condizionamenti come l'essere obbligati da un'altra persona, o un'incapacità innata, o ancora la follia, o altre forme meno gravi di disordine psicologico, o l'esistenza di circostanze in cui fare una qualunque altra scelta

sarebbe considerato moralmente inammissibile o significherebbe aspettarsi troppo da qualsiasi uomo. A questa lista essi sono poi costretti ad aggiungere altri fattori i quali pure, sebbene non siano vere e proprie limitazioni della libertà, possono far sì che la condanna morale o la punizione risultino fuori luogo o possono mitigarne la forza: a questa categoria appartengono alcune forme di ignoranza, errore o incidente. Per gli ottimisti, la ragione generale che ci induce a ritenere fuori luogo la condanna morale o la punizione, quando siano presenti questi fattori o condizioni, è una: che le pratiche in questione saranno in genere mezzi efficaci per regolare il comportamento secondo modalità desiderate solo nei casi in cui questi fattori *non* sono presenti. Ma anche i pessimisti ammettono che i fatti, così come li conosciamo, includono l'esistenza della libertà e il verificarsi di casi di azione libera (nel senso negativo identificato dagli ottimisti), e accettano anche – anzi lo sostengono apertamente – che l'esistenza della libertà intesa in questo senso sia compatibile con la verità del determinismo. Cosa manca allora al pessimista? Il fatto è che quando questi tenta di rispondere a tale domanda, il suo linguaggio può alternare toni estremamente consueti ad altri, davvero strani²: così egli potrà sostenere – con un'affermazione abbastanza familiare – che l'uomo sottoposto a una punizione giustificata deve davvero *meritarsela*; per poi aggiungere forse che – almeno nel caso in cui quest'uomo è incolpato per un atto positivo piuttosto che per un'omissione – la condizione in virtù della quale merita davvero riprovazione è qualcosa che va al di là di quelle libertà negative che sono le sole a essere accolte dall'ottimista. In questo caso infatti, sostiene il pessimista, è come se ci trovassimo dinanzi a una vera e libera identificazione tra la volontà e l'atto compiuto: e questa condizione è incompatibile con la verità del determinismo.

A questo punto l'ottimista – un tipo tradizionale, che però tenta sempre di trovare la via della conciliazione – non si dà ancora per vinto e, può replicare al pessimista con queste parole: "Ma certo, le persone spesso decidono di fare delle cose, intendono fare veramente quel che fanno e sanno perfettamente quel che stanno facendo quando agiscono in un determinato modo: in altre parole le ragioni che pensano di avere per comportarsi come di fatto si comportano spesso sono davvero le loro ragioni, e non delle razionalizzazioni. Anche questi fatti sono parte dei fatti così come li conosciamo. Se dunque è questo che intendi per libertà – quando identifichi la volontà con l'atto –, allora sono di nuovo disposto ad ammettere che esiste. Ma ancora una volta, questa mia ammissione è compatibile con la verità della tesi determinista: infatti da tale tesi non segue che nessuno decide mai di fare alcunché, o che nessuno agisce mai intenzionalmente o ancora che sia falso che la gente a volte sa perfettamente cosa sta facendo. Io ho tentato di definire la libertà in forma negativa, tu invece vuoi attribuirle un carattere più positivo; le conclusioni cui giungiamo entrambi, però, sono le stesse. Nessuno nega la libertà intesa in questo senso – o nei nostri due sensi, negativo e positivo – e nessuno sostiene che l'esistenza della libertà in entrambi i sensi possa dimostrare che il determinismo è falso".

Ma proprio in queste parole è possibile mettere in luce la lacuna presente nella versione dell'ottimista. Immaginiamo infatti che il pessimista gli chieda: "Ma perché la libertà intesa in questo senso dovrebbe giustificare la riprovazione ecc.? Sinora sei riuscito a rivolgermi contro prima l'aspetto negativo, poi quello positivo di una libertà che nessuno mette in discussione; ma la sola ragione che sei stato in grado di addurre per giustificare le pratiche della condanna morale e della punizione, nei casi in cui questa libertà è presente, è l'efficacia di tali

pratiche nel regolare il comportamento secondo modalità socialmente desiderabili. E questa non è certo una base sufficiente, anzi non è neppure il *tipo* corretto di base su cui fondare queste pratiche, almeno così come noi le intendiamo”.

A questo punto è improbabile che il mio ottimista, considerato com’è fatto, possa fare appello a un’intuizione di appropriatezza per giustificare la propria affermazione: perciò non ha davvero più niente da dire. Quanto al pessimista, considerato com’è fatto, ha una sola cosa da aggiungere: che l’ammissibilità di queste pratiche, almeno così come le intendiamo, necessita di un altro tipo di libertà che a sua volta implica necessariamente la falsità della tesi del determinismo. Forse però dovremmo indurre il pessimista a desistere da questa affermazione, dando all’ottimista la possibilità di dire qualcos’altro.

III

Punizione, condanna e approvazione morale sono le pratiche o atteggiamenti che ho citato in relazione ai quali la disputa fra ottimisti e pessimisti – o, se siamo dei pessimisti, la disputa fra deterministi e libertari – assume particolare importanza. Ma a mio parere non è opportuno iniziare la discussione parlando di queste pratiche o atteggiamenti: essi infatti consentono – quando addirittura non implichino – un certo distacco dalle azioni o dagli agenti che ne costituiscono l’oggetto. Vorrei invece occuparmi di qualcos’altro, almeno all’inizio: vale a dire degli atteggiamenti e reazioni non distaccate messi in luce da persone che entrano in rapporto diretto le une con le altre. Sono di questo tipo gli atteggiamenti e le reazioni di chi viene offeso o beneficiato – come la gratitudine, il risentimento, il perdono, l’amore e i senti-

menti feriti. Anche in questo ambito, a quanto pare, sembra ripresentarsi qualcosa di simile alla disputa fra ottimisti e pessimisti; tuttavia, dato che vi si affollano meno litiganti, la disputa appare più facile da risolvere. E una volta risolta, poi, chissà!, potrebbe risultare più facile porre fine al confronto principale, quello in cui le file dei contendenti sono più serrate.

Le cose che dirò sono prevalentemente luoghi comuni; ecco perché il mio linguaggio, come accade in genere quando si parla di luoghi comuni, sarà alquanto impreciso e non scientifico. Comincerò con il soffermarmi sul principale tra questi, ovvero quanto siano importanti per noi gli atteggiamenti e le intenzioni che gli altri esseri umani mostrano nei nostri confronti e quanto fortemente i nostri stessi sentimenti e reazioni dipendano dalle nostre credenze riguardo a quegli atteggiamenti e intenzioni o le presuppongano. Mi è impossibile descrivere in poche parole l'ambito di fenomeni per i quali questa verità di senso comune è essenziale, perché si tratta di un campo troppo complesso. Del resto esiste una vasta mole di ingegnosi scritti che indagano questa complessità, e disponiamo di un ricco dizionario atto allo scopo. Ciò mi consente di poter scegliere uno stile semplificato, con cui affrontare il problema in linee generali. Ad esempio potrei, come La Rochefoucault, porre l'amore di sé o la stima di sé o la vanità al centro del discorso e mostrare in che modo questi sentimenti possano essere confortati ed esaltati dalla stima altrui o feriti dall'altrui indifferenza o disprezzo. Oppure, scegliendo un altro tipo di linguaggio, potrei parlare del bisogno d'amore che abbiamo e della perdita di fiducia in noi stessi da cui siamo afflitti quando l'amore ci viene sottratto; o ancora potrei accennare al rispetto di se stessi come tratto tipicamente umano, e a come sia legato alla nostra capacità di riconoscere la dignità del singolo individuo. Queste semplificazioni mi saranno davvero utili

solo se riusciranno a mettere in luce quanta importanza diamo al fatto che le azioni di altre persone – e in particolare di *alcune* altre persone – riflettano o meno atteggiamenti di amicizia, affetto o stima da una parte e di disprezzo, indifferenza o malevolenza dall'altra. Se qualcuno per sbaglio mi pesta una mano cercando di aiutarmi, è probabile che non soffrirò meno che se me l'avesse pestata per spazzante noncuranza nei confronti della mia esistenza o addirittura lo avesse fatto con una volontà maligna di nuocermi. Di solito, però, nel secondo caso proverò un tipo e un grado di risentimento diverso da quello che proverò nel primo. Se le azioni di qualcuno mi aiutano a ottenere un beneficio che desidero, allora ne sarò beneficiato in ogni caso; ma se costui ha inteso arrecarmi tale beneficio perché prova nei miei confronti un generico senso di amicizia, allora non è affatto strano che io provi per lui un sentimento di gratitudine che non proverei affatto se il beneficio fosse solo una conseguenza accidentale, non voluta o di cui l'altro potrebbe addirittura dolersi, di un progetto o un'azione che avevano intenti diversi.

Tutti questi sono esempi di azioni che attribuiscono benefici o arrecano danni al di là di quelli attribuiti o inflitti dalla semplice manifestazione di atteggiamenti o intenzioni. Ma basta riflettere un po', e ci si renderà conto di come in buona parte del nostro comportamento il beneficio o il danno risiedano esclusivamente o prevalentemente nella manifestazione o nell'atteggiamento in sé: è il caso delle buone maniere e di quasi tutti gli atti che chiamiamo "di cortesia", dà un lato, e dall'altro della scortesia deliberata, dell'indifferenza studiata o dell'insulto.

Accanto a risentimento e gratitudine, sinora ho menzionato solo il perdono. A dire il vero oggigiorno questo è un argomento un po' fuori moda in filosofia morale; eppure essere perdonati è qualcosa che a volte noi stessi

chiediamo, almeno quanto il perdonare è un'azione che talvolta affermiamo di aver compiuto. Così chiedere di essere perdonati significa in parte riconoscere che l'atteggiamento messo in luce nelle nostre azioni era tale da ingenerare giusto risentimento e in parte ripudiare quello stesso atteggiamento per il futuro (o almeno per il futuro immediato); e di converso perdonare significa accettare questa manifestazione di ripudio e abbandonare il risentimento.

Pensiamo adesso alla moltitudine di rapporti che intratteniamo con altre persone – condividendo con loro un comune interesse, come membri della stessa famiglia, colleghi, amici, amanti o casuali compagni di un'enorme possibile serie di affari e incontri; e pensiamo anche all'importanza che di volta in volta – in tutti questi casi e in altri che potremmo immaginare – attribuiamo agli atteggiamenti e alle intenzioni che manifestano nei nostri confronti quanti hanno con noi un determinato rapporto, nonché ai tipi di atteggiamento e sentimento *reattivi* cui noi stessi siamo soggetti. Vedremo che in genere esigiamo un certo grado di benevolenza o di considerazione da parte di chi ha con noi determinati rapporti, sebbene le forme che questi sentimenti debbono assumere varino molto a seconda dei diversi rapporti considerati; non meno vari, del resto, saranno il tipo e grado di cordialità e amicizia che il nostro atteggiamento *reattivo* mette in luce. Non a caso ho scelto di parlare in particolare del risentimento e della gratitudine: si tratta infatti di una coppia di atteggiamenti opposti, che proprio per questo rappresentano un utile esempio; ma senza dubbio esiste un'intera gamma di atteggiamenti e sentimenti reattivi, che si situano non solo all'una e all'altra estremità di quegli opposti, ma anche nello spazio vuoto fra di essi – un ambito, quest'ultimo, che sembra essere il meno problematico.

Perché ricorrere a questa serie di luoghi comuni? Per cercare di tenere bene a mente qualcosa che è sin troppo facile dimenticare non appena facciamo filosofia – soprattutto nel nostro freddo stile contemporaneo: vale a dire gli atteggiamenti e sentimenti che sono realmente implicati dai nostri rapporti interpersonali quotidiani, dal più intimo al più casuale.

IV

Ora, una cosa è interrogarsi circa le cause generali di questi atteggiamenti reattivi; altra cosa è interrogarsi circa le variazioni cui sono soggetti e le particolari condizioni in cui essi sembrano o non sembrano naturali, ragionevoli o appropriati; infine, cosa ancora diversa è chiedersi cosa potrebbe verosimilmente significare, o meglio cosa è verosimile significhi, non provare affatto questi atteggiamenti. Il primo problema non mi interessa molto, ma sono interessato al secondo e forse ancora di più al terzo.

Cominciamo perciò con il prendere in esame le occasioni che suscitano il risentimento: vale a dire le situazioni in cui una persona è offesa o danneggiata dall'azione di un'altra e in cui naturalmente o normalmente ci si attenderebbe che la persona offesa provi del risentimento – in assenza di ragioni particolari perché ciò non accada. Se adesso proviamo a chiederci quali tipi di ragioni particolari ci si potrebbe attendere modifichino o addolciscono questo sentimento, quando non lo eliminino del tutto, senza dubbio scopriremo che ve ne sono di molteplici. Per gli scopi che mi sono proposto, tuttavia, credo le si possa approssimativamente suddividere in due tipi. Al primo gruppo appartengono tutte quelle circostanze che potrebbero causare l'uso di espressioni come "Non ne aveva l'intenzione", "Non si era reso conto", "Non

saeva"; oltre a quelle che potrebbero causare l'uso del modo di dire "Non poteva trattenersi dal farlo", quando quest'ultimo è accompagnato da altre espressioni idiomatiche come "Era stato spinto (a farlo)", "Doveva farlo", "Non c'era altro modo", "Non gli hanno lasciato altra alternativa" ecc. È ovvio che tutte queste giustificazioni, come pure i tipi di situazione in cui il loro uso sarebbe appropriato, differiscono le une dalle altre in modi sorprendenti e importanti; per i miei scopi, tuttavia, hanno qualcosa di ancor più importante in comune. Nessuna di esse infatti ci invita a trattenere i nostri comuni atteggiamenti reattivi nei confronti dell'agente sia al momento della sua azione sia in generale, né ci induce in alcun modo a considerare l'*agente* come qualcuno rispetto al quale questi atteggiamenti sono inappropriati; al contrario quelle giustificazioni ci invitano a considerare l'*offesa* come qualcosa nei riguardi della quale un particolare atteggiamento fra questi è inappropriato. Esse perciò non ci inducono a considerare l'*agente* diverso da un individuo pienamente responsabile, ma ci spingono a considerare l'*offesa* come una cosa di cui egli non era del tutto responsabile o non lo era affatto; non ci dicono in alcun modo che l'*agente* non possa essere oggetto di quel tipo di richiesta di benevolenza o di riguardo che si riflette nei nostri comuni atteggiamenti reattivi, ma ci dicono invece che in questo caso il fatto dell'*offesa* non era incompatibile con il soddisfacimento di quella richiesta, che cioè il fatto dell'*offesa* era del tutto coerente con l'atteggiamento e le intenzioni dell'*agente*, i quali erano proprio quelli che ci si aspettano³. Semplicemente, l'*agente* non era a conoscenza dell'*offesa* che stava causando o aveva perso l'equilibrio perché era stato spinto oppure aveva dovuto causare controvoglia l'*offesa* per ragioni che lo avevano comprensibilmente indotto a non tenere conto della sua riluttanza verso quell'azione. Che l'*agente* presenti questo tipo di giustificazioni e chi ha

subito l'offesa le accetti non è cosa che si opponga al contesto delle comuni relazioni interpersonali e della manifestazione dei comuni atteggiamenti reattivi o che ne esuli: dato che le cose vanno storte e le situazioni sono complicate, questo è un elemento essenziale e integrante nelle transazioni che sono la linfa di tali relazioni.

Il secondo gruppo di circostanze è molto diverso; le ripartirò in due sottogruppi, il primo dei quali è di gran lunga meno importante del secondo. Per ciò che concerne il primo sottogruppo, basterà pensare ad affermazioni come "Non era in sé", "Di recente ha sofferto per un grave esaurimento nervoso", "Stava agendo in preda a una suggestione post-ipnotica"; quanto al secondo, le frasi significative possono essere "Non è che un bambino", "È uno schizofrenico incurabile", "La sua mente è stata sistematicamente plagiata", "Questo per lui è soltanto un comportamento compulsivo". Tutte queste giustificazioni, a differenza di quelle del primo tipo che ho presentato, ci invitano effettivamente a trattenere i nostri comuni atteggiamenti reattivi nei confronti dell'agente, sia al momento della sua azione sia in qualunque altro istante: in questo caso infatti non ci spingono a valutare l'azione compiuta dall'agente come coerente con il completo mantenimento delle comuni relazioni interpersonali e in contraddizione soltanto con un particolare atteggiamento, ma ci inducono a vedere l'agente stesso in una luce differente da quella in cui vedremmo normalmente qualcuno che ha agito come lui. Non mi soffermerò sul primo sottogruppo di cause: se è vero che forse, a breve termine, pongono domande simili a quelle poste a lungo termine dalle cause del secondo sottogruppo, possiamo comunque metterle da parte, senza prendere in esame queste domande e limitandoci ad attribuire all'espressione straordinariamente suggestiva "Non era in sé" – a dispetto della sua comicità da un punto di vista logico – tutta la serietà che merita. Perciò

non saremo risentiti nei confronti di quell'uomo per come egli è davvero, a causa dell'azione compiuta dall'uomo che egli non è; o almeno lo saremo molto meno. Poiché in genere abbiamo a che fare con una persona sottoposta a normali tensioni, quando questa agisce in preda a tensioni anormali non proveremo nei suoi confronti lo stesso sentimento che avremmo provato se avesse agito in condizioni di tensione normale.

Il secondo e più importante sottogruppo di casi, pur ammettendo che le circostanze erano del tutto normali, presenta l'agente come un individuo psicologicamente anormale – o ancora non del tutto sviluppato da un punto di vista morale. In questo caso l'agente è se stesso; ma egli è stato plagiato o è impazzito o è un nevrotico o solo un bambino. Quando vediamo qualcuno sotto una luce simile, tutti i nostri atteggiamenti reattivi tendono a subire profondi mutamenti. In questa sede mi limito a illustrare il fenomeno ricorrendo a rigide dicotomie e ignorando la grande varietà di casi possibili, tutti peraltro davvero interessanti e illuminanti; il mio scopo infatti è contrapporre l'atteggiamento (o lo spettro dei possibili atteggiamenti) di coinvolgimento o partecipazione in un rapporto umano a quello che potrebbe essere denominato l'atteggiamento obiettivo (o lo spettro dei possibili atteggiamenti) nei confronti di un altro essere umano. Debbo subito aggiungere che persino nella stessa situazione questi due atteggiamenti non *si escludono* affatto l'uno con l'altro; eppure essi sono radicalmente *opposti* l'uno all'altro. Adottare l'atteggiamento obiettivo nei confronti di un altro essere umano significa, forse, considerarlo un semplice oggetto di politica sociale, un soggetto che ha bisogno – in molti sensi – di essere curato, un soggetto di cui si deve senza dubbio tener conto forse anche in via precauzionale, che va gestito o trattato o curato o educato; a volte può forse voler dire considerarlo semplicemente come qualcuno da evitare,

sebbene *quest'ultima* formula non sia specifica dei casi di atteggiamento fondato sull'obiettività. L'atteggiamento obiettivo può ricevere differenti modulazioni emotive, ma non di qualunque genere: può implicare repulsione o paura, pietà o anche amore (sebbene non tutti i tipi di amore), ma di esso non può far parte quell'insieme di sentimenti e atteggiamenti reattivi che implicano coinvolgimento o partecipazione in relazioni interpersonali con gli altri. In altre parole, non possono rientrarvi il risentimento, la gratitudine, il perdono, la rabbia o quel tipo di amore che a volte si dice due persone adulte provino l'una per l'altra, reciprocamente. Se il vostro atteggiamento nei confronti di qualcuno è totalmente obiettivo, allora anche se potete combatterlo non potete litigarci, e anche se potete parlargli e persino prendere accordi con lui, non potete discuterici. Al massimo, potrete far finta di litigare o discutere con lui.

Pertanto considerare qualcuno come plagiato, impazzito o preda di un comportamento compulsivo o ancora vittima di uno sviluppo psicologico particolarmente infelice significa, almeno in certa misura, che chi lo osserva metterà da parte nel suo caso i normali atteggiamenti reattivi di partecipazione e tenderà a utilizzare – almeno negli individui civilizzati – atteggiamenti obiettivi. Ma a questo fatto va aggiunto qualcosa di molto strano: noi non tendiamo ad assumere l'atteggiamento obiettivo solo in casi come questi, nei quali gli atteggiamenti dei partecipanti sono in parte o del tutto inibiti da forme di anormalità o immaturità, perché questo atteggiamento è una risorsa di cui disponiamo anche in altri casi. Così guardiamo con sguardo obiettivo il comportamento compulsivo del nevrotico o il noioso comportamento di un bimbo molto piccolo, pensando che il primo andrà curato e l'altro educato, ma a volte *possiamo* anche guardare con uno sguardo simile il comportamento di un individuo normale e quello di un adulto. Dato

che abbiamo questa possibilità, a volte possiamo farne uso: può trattarsi, ad esempio, di un modo per sottrarci alla tensione del coinvolgimento o del tentativo di favorire una particolare politica o più semplicemente dell'effetto di una curiosità intellettuale. Poiché siamo esseri umani, di norma non possiamo adottare questo atteggiamento a lungo o completamente: così se le tensioni del coinvolgimento continuano a essere troppo intense, dobbiamo fare qualcos'altro – ad esempio recidere un rapporto. La cosa più interessante però è la tensione che esiste in noi fra l'atteggiamento partecipativo e quello obiettivo. Si sarebbe quasi tentati di dire che viviamo una continua tensione fra la nostra umanità e la nostra intelligenza: ma in tal modo non faremmo che travisare il senso di entrambe quelle nozioni.

Quelli che ho chiamato atteggiamenti reattivi di partecipazione sono essenzialmente reazioni umane del tutto naturali dinanzi alla benevolenza, all'ostilità o all'indifferenza degli altri nei nostri confronti, così come si manifestano nelle *loro* azioni. La domanda che ci si deve porre è allora la seguente: se si accettasse la verità di una tesi generale che postuli il determinismo, quale sarebbe o quale dovrebbe essere l'effetto di tale tesi su questi atteggiamenti reattivi? E più in particolare, se si accettasse la verità di questa tesi il risultato sarebbe o dovrebbe essere il declino o il ripudio di tutti gli atteggiamenti di quel tipo? Vorrebbe dire (o dovrebbe voler dire) la fine della gratitudine, del risentimento e del perdono, di ogni forma di amore reciproco fra adulti e di ogni antagonismo di natura essenzialmente *personale*?

Naturalmente non potrei rispondere a questa domanda, e anzi non potrei neppure porla, senza sapere con esattezza cos'è la tesi del determinismo. Ebbene, a questo proposito c'è una cosa che va chiarita da subito: se esiste davvero una tesi del determinismo coerente, allora deve esistere un senso della parola "determinato"

tale che, qualora questa tesi sia vera, qualunque forma di comportamento sia determinata in quel senso. Tenendo a mente tutto questo, possiamo almeno prendere in esame le possibilità rimaste formalmente aperte; soltanto in seguito, forse, capiremo che è possibile rispondere alla domanda *senza sapere* esattamente cosa sia la tesi del determinismo. Se possiamo prendere in esame le possibilità ancora aperte, è perché conosciamo già i modi in cui particolari atteggiamenti reattivi, o gli atteggiamenti reattivi in generale, possono essere – e a volte, a nostro giudizio, debbono essere – inibiti. Così in precedenza ho preso in esame un insieme di ragioni che tendono a inibire e, a nostro giudizio, dovrebbero inibire il risentimento in particolari casi in cui un agente causa un'offesa, senza peraltro inibire i nostri più generali atteggiamenti di reazione nei riguardi di quell'agente. È ovvio che questo insieme di ragioni non può riguardare strettamente la domanda che ci siamo posti, dato che essa concerne gli atteggiamenti reattivi in generale. Eppure il caso del risentimento presenta un interesse particolare; è perciò opportuno aggiungere che nessuno ha mai sostenuto, quale conseguenza della verità del determinismo, il fatto che l'una o l'altra di *queste* ragioni agisce effettivamente in ogni caso in cui un agente è causa di un'offesa, né che dalla verità della tesi del determinismo segua che chiunque causi un'offesa o semplicemente ignora di averla causata o ha delle ragioni abbastanza forti da placare la sua riluttanza a causarla *oppure...* ecc. Pertanto il prevalere di questo felice stato di cose non è affatto una conseguenza del regno del determinismo universale, ma del regno della benevolenza universale; ecco perché in questo contesto è impossibile trovare una risposta positiva alla nostra domanda, anche per il caso particolare del risentimento.

Subito dopo ho anche notato che l'atteggiamento di partecipazione, e in generale gli atteggiamenti reattivi

personalì tendono a far posto – e, a giudizio degli individui civilizzati, dovrebbero far posto – agli atteggiamenti obiettivi, nella misura in cui l'agente è considerato un individuo incapace di intrattenere comuni relazioni umane fra adulti a causa di una profonda anormalità psicologica o semplicemente perché è un bambino. Da ciò non può seguire, tuttavia – salvo farsi interpreti di una tesi contraddittoria – che l'anormalità rappresenti la condizione universale.

Questo modo di liberarsi della questione potrebbe sembrare sin troppo facile, e in un certo senso lo è. Comunque, ciò che in questo modo viene rifiutato troppo frettolosamente è concesso dalla sola possibile forma di risposta affermativa che rimane. Ho notato in effetti che a volte possiamo, almeno in parte, considerare ciò che è normale (o almeno quel che giudichiamo "normale") con la stessa modalità obiettiva con cui abbiamo appreso a valutare alcuni casi di anormalità già identificati come tali. La nostra prima domanda, perciò, si riduce a questa: se si accettasse la tesi del determinismo saremmo, o dovremmo essere, indotti a osservare qualunque persona solo in base a questa modalità? Si tratta infatti dell'unica condizione che meriti di essere esaminata e in virtù della quale l'accettazione del determinismo potrebbe condurre al declino o al ripudio degli atteggiamenti reattivi di partecipazione.

Supporre che ciò possa accadere non sembra contraddittorio, e per questa ragione credo proprio si debba ammettere che non è del tutto inconcepibile che dovrebbe accadere. Tuttavia sono seriamente propenso a ritenere che, per come siamo fatti, questa conclusione sia in pratica inconcepibile: il coinvolgimento con cui gli esseri umani partecipano alle comuni relazioni interpersonali è, mi sembra, troppo completo e ha radici troppo profonde perché possiamo prendere sul serio l'idea che una convinzione teorica generale possa

cambiare il nostro mondo a tal punto che, al suo interno, non vi siano più cose quali le relazioni interpersonali così come normalmente le intendiamo. Proprio il fatto di esser coinvolti in relazioni interpersonali così come normalmente le intendiamo, del resto, equivale a essere soggetti alla serie di atteggiamenti e sentimenti reattivi in questione.

Questa, dunque, è una parte della risposta alla nostra domanda. Un uso prolungato dell'atteggiamento interpersonale obiettivo, con l'isolamento a livello umano cui darebbe origine, non sembra essere qualcosa di cui gli esseri umani potrebbero esser capaci, anche se vi fosse una qualche verità generale che assegni a tutto ciò una base teorica. Ma non è tutto: c'è un aspetto ulteriore,隐含的, in quel che precede, che dev'essere meglio chiarito. Come ho già detto, eccezionalmente possiamo avere contatti diretti con degli esseri umani senza alcun grado di coinvolgimento personale, trattandoli semplicemente come creature da gestire nel nostro interesse, in quello del nostro partito o della società nel suo complesso – o anche nel loro. Nel caso estremo dell'individuo disturbato mentalmente, è facile cogliere il legame fra la possibilità di assumere un atteggiamento completamente obiettivo e l'impossibilità di dar vita a quel che di solito intendiamo parlando di comuni relazioni interpersonali: vista l'impossibilità di quest'ultima soluzione, non ci resta alcun altro atteggiamento civilizzato se non quello di vedere nella persona disturbata soltanto qualcosa che dev'essere capito e controllato nella forma per noi più desiderabile. Considerarlo fuori dalla portata dei rapporti personali vuol dire già, da parte degli individui civilizzati, vederlo in questo modo. Per ragioni politiche o di autodifesa possiamo poi avere l'occasione, forse per un periodo di tempo limitato, di adottare un atteggiamento fondamentalmente simile nei confronti di un essere umano “normale”: limitarci cioè a

cercare di capire "come funziona", con l'intento di determinare il nostro modo di agire di conseguenza o di trarre da quello stesso sforzo di comprensione un po' di sollievo, che allenti le tensioni del coinvolgimento. Ora, è senza dubbio vero che nel caso della persona anormale, ma non nel caso di quella normale, il fatto di adottare un atteggiamento obiettivo è conseguenza del nostro considerare l'agente *incapace*, per alcuni aspetti o sotto ogni rispetto, di costruire comuni relazioni interpersonali. Forse non ne sarà capace perché la sua immagine del reale è pura fantasia, perché in un certo senso non vive affatto nel mondo reale; o perché il suo comportamento è in parte la realizzazione non realistica di scopi inconsci; o ancora perché è un idiota o un idiota morale. Tuttavia *proprio perché* tutto ciò è vero, diviene in modo altrettanto certo *non* vero che esista un senso del termine "determinato" tale che: (1) se il determinismo è vero, tutto il comportamento è determinato in questo senso; (2) il determinismo potrebbe essere vero, cioè l'ipotesi che tutto il comportamento potrebbe esser determinato in questo senso non è in contraddizione con i fatti così come li conosciamo; (3) la nostra adozione dell'atteggiamento obiettivo nei riguardi dell'anormale è il risultato di una credenza già accettata in base alla quale il comportamento – o il segmento di comportamento pertinente – dell'essere umano in questione è determinato in questo senso. Quindi né nel caso della persona normale né in quello dell'anormale è vero che, quando adottiamo un atteggiamento obiettivo, lo facciamo *perché* possediamo questa credenza. Ecco che la mia risposta si suddivide in due parti: la prima è che non siamo in grado, per come siamo fatti, di poterci seriamente immaginare mentre adottiamo un atteggiamento totalmente obiettivo nei confronti degli altri come conseguenza della nostra convinzione teorica nella verità del determinismo; la seconda è che quando adot-

tiamo effettivamente questo atteggiamento in un caso particolare non lo facciamo in seguito a una convinzione teorica che potrebbe essere formulata come "Il determinismo è vero", ma in seguito all'abbandono, per ragioni diverse in casi diversi, dei comuni atteggiamenti interpersonali.

Si potrebbe sostenere che tutto questo non risponde ancora alla domanda vera e propria, e che non abbiamo alcuna speranza di rispondervi senza sapere con esattezza cosa sia la tesi del determinismo. La vera domanda infatti non concerne ciò che effettivamente facciamo o perché lo facciamo, né ciò che faremmo *davvero* se una determinata convinzione teorica venisse accolta; piuttosto è una domanda relativa a cosa sarebbe *razionale* fare se il determinismo fosse vero, cioè una domanda che concerne la giustificazione razionale dei nostri comuni atteggiamenti interpersonali in generale. A questa obiezione rispondo, in primo luogo, che questa domanda può sembrare genuina solo a qualcuno che non sia riuscito affatto a comprendere l'importanza della risposta precedente: il fatto cioè che in quanto esseri umani siamo naturalmente inclini ad assumere comuni atteggiamenti interpersonali – una tendenza, questa, che fa davvero parte della struttura generale della vita umana e non è qualcosa che possa venire alla luce così come vengono fuori, per essere esaminati, particolari casi nell'ambito di questa struttura più generale. In secondo luogo, rispondo che se potessimo immaginare ciò che non possiamo avere, vale a dire una scelta in tale ambito, allora potremmo scegliere razionalmente solo alla luce di una valutazione dei guadagni e delle perdite per la vita umana, cioè in rapporto al suo arricchimento o impoverimento; e la verità o falsità di una tesi generale relativa al determinismo non avrebbe alcun rapporto con la razionalità di *questa scelta*⁴.

V

Quest'analisi degli atteggiamenti reattivi e del loro rapporto – o mancanza di rapporto – con la tesi del determinismo ha avuto soprattutto lo scopo di ricondurci, per quanto possibile, a una posizione di compromesso, formulata in un ambito di discussione più comune. Così ora il mio compito non è analizzare atteggiamenti reattivi riferibili essenzialmente alle parti offese o a quelle beneficate, ma al contrario occuparmi di atteggiamenti che non sono essenzialmente propri di parti offese o beneficate – o lo sono soltanto per caso – pur essendo, come sosterrò in seguito, atteggiamenti affini a quelli che ho già analizzati. E se ho incentrato sul risentimento tutta la discussione precedente, farò dell'indignazione morale – o meglio, del più debole atteggiamento di disapprovazione morale – il tema centrale della discussione che segue.

Gli atteggiamenti reattivi che ho analizzato sinora sono essenzialmente reazioni alla qualità della disposizione degli altri nei nostri confronti così come si manifesta nel loro comportamento: vale a dire alla loro benevolenza, malevolenza, indifferenza o disinteresse. Perciò il risentimento, o meglio ciò che ho chiamato risentimento, è una reazione a una offesa o all'indifferenza. Gli atteggiamenti reattivi che intendo analizzare ora potrebbero esser considerati gli analoghi simpatetici, indiretti, impersonali, disinteressati o generalizzati di quelli che ho già preso in esame: stavolta si tratta di reazioni alle disposizioni di altri non verso noi stessi, ma nei riguardi di terzi, e a causa di questo carattere impersonale o indiretto le chiamiamo con nomi diversi. Così si dice che chi prova l'analogo indiretto del risentimento è indignato o esprime disapprovazione, o anche che è indignato moralmente o moralmente disapprova. Sembra che in questo caso proviamo risentimento

per conto di un altro, che non coinvolge il nostro interesse e la nostra dignità; ed è proprio questo carattere impersonale o indiretto dell'atteggiamento, in aggiunta a tutti i suoi altri aspetti, che ci autorizza a qualificarlo come "morale". Tuttavia sia la descrizione sia il nome che ho dato a questi atteggiamenti sono parzialmente fuorvianti, e ciò per un aspetto importante: infatti non sono fondamentalmente indiretti – dal momento che si può provare indignazione per se stessi –, ma essenzialmente suscettibili di essere indiretti. Continuerò a chiamarli così, comunque, in virtù del carattere evocativo del nome; spero infatti che quanto v'è di fuorviante potrà esser corretto dalle argomentazioni seguenti.

Gli atteggiamenti reattivi personali si basano su un'aspettativa e una esigenza, e le riflettono: che gli esseri umani attorno a noi manifestino un certo grado di benevolenza o riguardo nei nostri confronti; o quantomeno, sull'aspettativa e l'esigenza che non vi sia alcuna manifestazione attiva di malevolenza o indifferenza. (Quelle che, in casi particolari, *vengono considerate* manifestazioni di benevolenza, malevolenza o indifferenza varieranno a seconda del particolare rapporto che abbiamo con un altro essere umano). Gli analoghi generalizzati o indiretti degli atteggiamenti reattivi personali si fondano esattamente sulla stessa aspettativa o esigenza in forma generalizzata e la riflettono: riflettono cioè il bisogno che gli altri manifestino una ragionevole benevolenza o riguardo non soltanto nei confronti di noi stessi ma verso tutti coloro nell'interesse dei quali è possibile provare indignazione morale – vale a dire nei confronti di tutti gli uomini, almeno in base a come la pensiamo oggi. Le forme di richiesta generalizzate e non generalizzate non sono connesse agli atteggiamenti reattivi su cui si fondono (e che riflettono) solo da un punto di vista logico, ma lo sono da un punto di vista umano; inoltre non si limitano a essere legati fra loro, ma sono connessi anche a

un altro insieme di atteggiamenti che debbo necessariamente citare per completare il quadro d'assieme. Ho esaminato le nostre aspettative nei confronti degli altri e le nostre reazioni alle loro possibili azioni offensive da due punti di vista: quello dell'attore il cui interesse era direttamente coinvolto (di chi per così dire ha subito l'offesa) e quello degli altri, il cui interesse non era direttamente coinvolto (coloro che non hanno subito l'offesa). Ho parlato così di atteggiamenti reattivi personali nel primo caso e dei loro analoghi indiretti nel secondo. Ma il quadro non è completo se non si tiene conto anche di coloro ai quali sono dirette le nostre aspettative, vale a dire gli agenti, e dei correlati ai nostri atteggiamenti che costoro mettono in atto. Proprio come vi sono atteggiamenti reattivi personali e indiretti, associati ad aspettative verso gli altri a beneficio rispettivamente di se stessi o di terzi, così vi sono atteggiamenti auto-reattivi associati ad aspettative formulate nei confronti di se stessi e a beneficio di altri: a questo proposito è necessario citare fenomeni come il sentirsi costretti o obbligati (il "sentirsi in obbligo"), il sentirsi pentiti, il sentirsi colpevoli, preda del rimorso o almeno responsabili e il fenomeno ancor più complesso della vergogna.

In noi questi tre tipi di atteggiamento sono connessi: se qualcuno ha manifestato intensi atteggiamenti di reazione personale ma non si è mostrato affatto incline a provare i suoi analoghi indiretti, costui apparirà come un caso anormale di egocentrismo morale, una sorta di solipsista morale. Supponiamo ora che costui si renda pienamente conto delle pressanti richieste di attenzione rivoltegli dagli altri, così da esser soggetto all'intera serie degli atteggiamenti auto-reattivi: egli vedrà se stesso come qualcosa di doppiamente unico, sia perché è *il solo* a poter vantare un generale bisogno di attenzioni umane sia perché è *il solo* a ricevere questa richiesta di attenzione da parte degli esseri umani in generale. Ci trover-

remmo dinanzi a una specie di solipsismo morale, anche se questa circostanza è poco più che una possibilità concettuale – sempre che si tratti di una possibilità. Difatti in genere, anche se con limiti variabili, esigiamo da altri a beneficio di terzi (ma anche da noi stessi a beneficio di altri) all'incirca lo stesso riguardo che esigiamo da altri a beneficio di noi stessi. Ma possiamo davvero concepire, accanto al caso del solipsista morale, un qualunque altro caso in cui uno (o due) di questi tre tipi di atteggiamento siano completamente presenti senza che vi sia traccia alcuna, per quanto esile, dei due rimanenti (o dell'unico che rimane)? Se la risposta è sì, allora dovremmo immaginare un essere molto al di sotto o davvero distante dal livello della nostra comune umanità – un idiota morale o un santo – poiché tutti questi tipi di atteggiamento hanno le loro comuni radici nella nostra natura umana e nel nostro esser membri di comunità di umani.

Proprio come per gli atteggiamenti reattivi personali, così anche per i loro analoghi indiretti è necessario chiedersi in quali modi e in virtù di quali ragioni essi tendono a essere inibiti. Entrambi i tipi di atteggiamento implicano, o esprimono, l'esigenza di tenere in considerazione gli altri. Almeno a prima vista, il fatto di offendere qualcuno si presenta come una forma di disprezzo o mancato soddisfacimento di tale esigenza. Nel caso del risentimento, abbiamo visto come tutta una serie di considerazioni può mostrare che questo mancato soddisfacimento è solo mera apparenza, e in tal modo inibire il risentimento stesso, *senza* inibire o destituire il tipo di esigenza di cui il risentimento può essere espressione, e senza che i nostri comuni atteggiamenti interpersonali nei confronti dell'agente ne risultino in alcun modo compromessi. Motivazioni di questo tipo agiscono nello stesso modo e proprio per le stesse ragioni in relazione alla disapprovazione o indignazione morale: esse inibiscono l'indignazione senza inibire in alcun modo il tipo

di esigenza nei confronti dell'agente del quale l'indignazione può essere espressione o la serie di atteggiamenti nei suoi riguardi di cui essa è parte. Ma in questo caso possiamo esprimere i fatti in una nuova luce: insistendo sull'aspetto morale, sull'aspetto generale dell'esigenza possiamo affermare che le motivazioni appartenenti a questa serie non tendono a farci considerare l'agente qualcosa di diverso da un individuo moralmente responsabile, ma si limitano a far sì che vediamo nell'offesa qualcosa di cui l'agente non è moralmente responsabile. Il fatto che le giustificazioni di cui stiamo parlando vengano presentate e accettate non significa affatto che per noi l'agente cessi di essere un soggetto con cui instaurare rapporti di carattere morale: al contrario, poiché le cose non vanno sempre per il verso giusto e le situazioni sono alquanto complesse, quel fatto costituisce una parte essenziale della natura di quel tipo di rapporti.

Immaginiamo però di vedere l'agente sotto una luce diversa: potrebbe trattarsi di una persona la cui immagine del mondo sia un'allucinata illusione; oppure di una persona il cui comportamento (o quantomeno parte di esso) sia per noi incomprensibile se analizzato in base a scopi coscienti – e anzi lo sia addirittura per lui stesso –, ma sia invece comprensibile solo se analizzato in base a scopi inconsci; o forse addirittura di una persona del tutto insensibile agli atteggiamenti auto-reattivi di cui ho parlato, che sia per così dire totalmente priva di sentimento morale. Ho già detto che vedere un agente in questa luce fa sì che si tenda a inibire il risentimento in modo del tutto diverso. Il risentimento viene inibito perché in questo caso a essere inibiti sono i comuni atteggiamenti interpersonali in generale e il tipo di richieste e aspettative da essi implicati, mentre si tende a incoraggiare l'ottica obiettiva pura che vede nell'agente un individuo in relazione al quale si pongono esclusivamente problemi di comprensione intellettuale,

di gestione, di cura e controllo. La stessa cosa del resto si verifica per quegli atteggiamenti nei riguardi dell'agente di cui ci occupiamo ora: infatti la medesima ottica che ci induce a considerare l'agente come un essere nei confronti del quale è necessario sospendere gli atteggiamenti e le richieste personali ce lo mostra anche come qualcuno nei confronti del quale è necessario sospendere gli atteggiamenti impersonali e le richieste generalizzate. La differenza è solo che, poiché in quest'ultimo caso si fa astrazione dall'interesse personale diretto, possiamo esprimere i fatti dando a essi nuovo rilievo: basterà dire che nella misura in cui l'agente è visto sotto questa luce, non è visto come una persona su cui far gravare richieste e aspettative in quella forma particolare alla quale ci riferiamo quando parliamo di obbligo morale; nella misura in cui le cose stanno in questo modo, pertanto, l'agente non è considerato moralmente responsabile né lo si ritiene un soggetto con cui sia possibile instaurare rapporti di carattere morale o un membro della comunità morale.

Ho notato inoltre che a volte è possibile sospendere le comuni relazioni interpersonali a beneficio di un'ottica puramente obiettiva anche in assenza delle ragioni che ho appena citate. La stessa cosa può accadere anche nel caso degli atteggiamenti reattivi morali? Ritengo di sì, e credo forse sia anche più facile che accada. Ma i motivi che potrebbero giustificare una totale sospensione di atteggiamenti reattivi morali sono in numero minore, e forse più deboli: sono in numero minore, perché soltanto là dove c'è già stato coinvolgimento personale vi può esser motivo di cercar riparo dalle tensioni di tale coinvolgimento; sono forse più deboli, perché la tensione fra obiettività di giudizio e gli atteggiamenti reattivi morali è forse meno intensa di quella fra obiettività di giudizio e atteggiamenti reattivi personali. Così nel caso degli atteggiamenti reattivi morali è più facile fruire dei

vantaggi di carattere speculativo o politico della visione obiettiva, limitandosi a mettere in un certo senso da parte quegli atteggiamenti invece di sosignerli del tutto.

Queste mie ultime osservazioni sono alquanto incerte; e tuttavia, almeno per gli scopi che mi sono prefisso, non sono importanti: mi interessa infatti capire – proprio come ho fatto prima in relazione agli atteggiamenti reattivi personali – se una qualunque tesi generale sul determinismo potrebbe esser davvero rilevante in relazione agli analoghi indiretti di quegli atteggiamenti. Ancora una volta, le risposte vanno tutte nella stessa direzione; stavolta però le prenderò in esame in un ordine leggermente diverso. Per prima cosa dobbiamo notare, come abbiamo fatto in precedenza, che quando la sospensione di un atteggiamento, o di alcuni atteggiamenti, di questo tipo si verifica in un caso particolare, essa non consegue *mai* dalla credenza che il comportamento in questione sia determinato in modo tale che tutto il comportamento *potrebbe essere* e – se il determinismo è vero – tutto il comportamento di fatto è determinato in tale senso: il fatto che potrebbe essere vero che nessuno sa cosa sta facendo, o che il comportamento di noi tutti è inintelligibile sulla base di propositi coscienti, che tutti viviamo in un mondo di illusione o che nessuno ha un senso morale (vale a dire è capace di atteggiamenti auto-reattivi) ecc. – tutte queste non sono conseguenze di una qualsivoglia tesi generale sul determinismo. Per questo in realtà nessuno dei possibili sensi di “determinato” necessari a sostenere una tesi generale sul determinismo è mai pertinente in relazione alla nostra effettiva sospensione degli atteggiamenti reattivi morali. In secondo luogo supponiamo di dar per scontato, come ho già sostenuto, che non si possa prender sul serio l’idea secondo cui esser convinti di questa tesi generale porterebbe al totale declino degli atteggiamenti reattivi personali. Díremo allora che è possibile prender sul serio l’idea se-

condo cui chi è convinto della verità del determinismo – una convinzione che dopotutto molti hanno o dicono di avere – sarebbe nondimeno indotto ad abbandonare o ripudiare gli analoghi indiretti di quegli atteggiamenti? Credo che il mutamento nel nostro mondo sociale in virtù del quale potremmo essere soggetti ad atteggiamenti reattivi personali ma non a tutti i loro analoghi indiretti, con la diffusione generalizzata di un egocentrismo davvero anormale cui darebbe vita, sia forse ancor più difficile da immaginare di quanto lo sia l'idea di un declino simultaneo di entrambi i tipi di atteggiamento. Sebbene vi siano alcune differenze necessarie e altre contingenti fra i modi e i casi in cui questi due atteggiamenti operano o sono inibiti nel loro funzionamento, tuttavia – in quanto capacità o inclinazioni umane – essi sussistono o vengono meno assieme. C'è infine l'ulteriore domanda: in presenza di una fiducia teorica generalizzata circa la verità del determinismo, non sarebbe *razionale* modificare il nostro mondo in modo tale che al suo interno tutti questi atteggiamenti siano completamente sospesi? La mia risposta, come in precedenza, è che chiunque insiste a formulare questa domanda non è riuscito affatto a cogliere l'importanza della risposta precedente e la natura del coinvolgimento umano in gioco: è semplicemente *inutile* chiedere se sarebbe o meno razionale per noi far quello che in virtù della nostra stessa natura non possiamo (esser capaci di) fare. A tutto ciò debbo aggiungere, come ho fatto in precedenza, che anche se per ipotesi avessimo la possibilità di compiere una scelta simile, dal carattere quasi divino, la razionalità insita nel portarla a compimento o respingerla sarebbe determinata da considerazioni affatto distinte dalla verità o falsità della più generale tesi teorica in questione. Essa, insomma, sarebbe del tutto irrilevante; e ciò diventa ironicamente chiaro quando ricordiamo che quanti ritengono che la verità del determinismo renderebbe una

tal scelta razionale, incontrerebbero sempre l'insuperabile difficoltà di spiegare in termini intelligibili come la sua falsità renderebbe razionale la scelta opposta.

Sono consapevole del fatto che presentando le mie argomentazioni come ho fatto sinora e trascurando le molteplici varietà di casi di sicuro interesse ho soltanto tracciato uno schema, utilizzando a volte opposizioni troppo rigide là dove troviamo invece serie di fenomeni fittamente intricati. In particolare la semplice opposizione fra atteggiamenti obiettivi da un lato, e dall'altro i vari e contrastanti atteggiamenti che ho contrapposto ai primi sembrerà una rozza semplificazione, tanto più che si tratta di un'opposizione essenziale allo sviluppo dell'argomentazione. Desidero perciò soffermarmi su di essa, per mitigarne un po' la rozzezza e tentare al tempo stesso di rafforzare uno dei miei assunti centrali; lo farò citando alcuni fatti che rendono incerti i tipi di atteggiamento contrastanti che ho delineato. Così ad esempio ai genitori e a tutti coloro che si occupano della cura e dell'educazione dei bambini non è possibile attribuire né l'uno né l'altro tipo di atteggiamento in forma pura o priva di ulteriori qualifiche: essi si occupano di creature che sono destinate a essere potenzialmente sempre più capaci di assumere l'intera serie di atteggiamenti morali umani ed esserne oggetto, ma che in realtà non sono ancora in grado di fare né l'una né l'altra cosa. Il rapporto con queste creature deve perciò rappresentare una sorta di compromesso fra atteggiamento obiettivo e atteggiamenti umani pienamente sviluppati, in un equilibrio che di continuo si orienta nell'una o nell'altra direzione; a poco a poco, in forma impercettibile, le prove si conformeranno alle *performances* adulte vere e proprie. Così ad esempio punire un bambino è qualcosa di simile e dissimile a un tempo al punire un adulto. Ora, immaginiamo di cercare di connettere l'emergere progressivo

del bambino come essere responsabile e oggetto di atteggiamenti non-objettivi al senso di "determinato" in virtù del quale, se il determinismo è una tesi che può essere vera, allora tutto il comportamento può essere determinato, e se si tratta di una tesi effettivamente vera, allora tutto il comportamento è determinato. Quale applicazione *potrebbe* avere un simile senso di "determinato" alla modificazione progressiva degli atteggiamenti nei riguardi del bambino? Non sarebbe assurdo pensare allo sviluppo del bambino come a un emergere, progressivo o a sprazzi, da un ambito in cui il suo comportamento è determinato in questo senso del termine a uno in cui cessa di esserlo? Qualunque sia il senso di "determinato" necessario ad asserire la tesi del determinismo, è poco probabile che sia tale da permettere compromessi o risposte-limite alla domanda "Questo esempio di comportamento è determinato oppure no?". Eppure nel caso del bambino ci si muove essenzialmente all'interno un ambito liminare, in penombra. Prendiamo adesso in esame un caso molto diverso: la tensione nell'atteggiamento di uno psicoanalista nei confronti del paziente. La *sua* objettività di atteggiamento, il *suo* sospendere i comuni atteggiamenti reattivi morali sono profondamente modificati dal fatto che lo scopo della terapia è rendere questa sospensione non necessaria o meno necessaria: in questo caso possiamo e dobbiamo ovviamente parlare di un ristabilimento della libertà dell'agente. Ma ristabilire la libertà significa far sì che il comportamento dell'agente possa diventare comprensibile in base a scopi consci, piuttosto che sulla base di sole intenzioni inconsce: *questo* è l'oggetto della terapia, ed è nella misura in cui *questo* oggetto è raggiunto che la sospensione, o la semi-sospensione, dei comuni atteggiamenti morali non è più ritenuta necessaria o appropriata. E in tutto questo vediamo ancora una volta l'*irrilevanza* del concetto di "essere determinato", cioè di quello che dovreb-

be essere il concetto essenziale del determinismo; non possiamo infatti convenire circa la possibilità che il fine della terapia sia raggiungibile e abbia la conseguenza che si è detta mentre al tempo stesso continuiamo a sostenere: (1) che il comportamento nevrotico è determinato in un senso in cui tutto il comportamento potrebbe essere determinato e (2) che proprio perché il comportamento nevrotico è determinato in questo senso, gli atteggiamenti obiettivi sono considerati appropriati al comportamento nevrotico. O almeno, se lo facessimo, dovremmo accusare noi stessi di incoerenza circa il nostro atteggiamento nei riguardi della terapia psicologica.

VI

Possiamo adesso cercare di colmare la lacuna che il pessimista ritrova nella descrizione del concetto di responsabilità morale e delle basi della condanna morale e della punizione data dall'ottimista; e possiamo farlo muovendo dai fatti così come ora li conosciamo. Come ho già notato, infatti, quando il pessimista cerca di riempire quella lacuna, travalica i fatti a noi noti e finisce con il proclamare che la lacuna non può affatto essere colmata a meno che il determinismo non sia falso.

Eppure, il pessimista ha in mente senza dubbio una parte del senso dei fatti così come li conosciamo. Quando il suo avversario, l'ottimista, si propone di mostrare che la verità del determinismo non potrebbe far crollare le basi del concetto di responsabilità morale e delle pratiche della condanna morale e della punizione, egli di solito fa riferimento – in modo più o meno elaborato – all'efficacia di queste pratiche nel regolare il comportamento in modi socialmente desiderabili. Egli rappresenta queste pratiche esclusivamente come uno strumento di natura politica, come dei metodi per occuparsi degli

individui garantendo il controllo sociale. Il pessimista rifugge da tale immagine e il suo moto di ripulsa è di solito legato a una vera e propria reazione emotiva: egli infatti è indotto a dire, fra le molte altre cose, che la umanità stessa del reo è oltraggiata *da questa* immagine della sua condanna e punizione.

La ragione di questo rifiuto – la spiegazione di quella specie di shock che è, nello stesso tempo, emotivo e concettuale – l'abbiamo già dinanzi a noi. L'immagine dipinta dagli ottimisti è in uno stile adatto a una situazione in cui l'atteggiamento obiettivo domina completamente la scena: le sole nozioni operative a cui si rifà quest'immagine sono quelle di politica sociale, cura, controllo. Ma un atteggiamento risolutamente obiettivo, che escluda in quanto tale gli atteggiamenti reattivi morali, esclude al tempo stesso elementi essenziali presenti nei concetti di condanna *morale* e responsabilità *morale*. Ma questa è solo la ragione della reazione concettuale; l'altra reazione, quella emotiva e più profonda, non dipende solo da un'analisi concettuale inadeguata ma dall'impressione che si voglia cambiare qualcosa nel nostro mondo. Ho già notato che in alcuni casi, o per alcune ragioni, possiamo assumere un atteggiamento esclusivamente obiettivo verso qualcuno pur senza escluderlo dagli atteggiamenti interpersonali e morali sviluppati a causa della sua immaturità o anomalità; ora, il resoconto dell'ottimista sembra suggerire che proprio quest'ultimo atteggiamento dovrebbe essere adottato sempre, per tutti i rei. Agli occhi del pessimista questa conclusione è davvero sconvolgente; la sua vista però, resa più aguzza dal colpo subito, riesce a guardar oltre. Poiché sarebbe estremamente difficile tracciare *questa* divisione nelle nostre nature, egli dice, se il discorso vale per tutti i rei, allora vale per tutta l'umanità. E inoltre, realisticamente, a chi potrebbe esser diretta la raccomandazione dell'ottimista? Solo ai

potenti, alle autorità. A quanto pare, in questo modo la lacuna diviene un vero e proprio baratro⁵.

Mi limiterò tuttavia a prendere in considerazione il caso dei rei. I concetti di cui ci stiamo occupando sono da un lato quelli di responsabilità e colpa, entrambi definiti "morali" – assieme al concetto di appartenenza a una comunità morale; e dall'altro le nozioni, anch'esse definite "morali", di richiesta, indignazione, disapprovazione, condanna – assieme al concetto di punizione. L'indignazione e la disapprovazione, al pari del risentimento, tendono a inibire o almeno a limitare la nostra benevolenza nei confronti dell'oggetto dei nostri atteggiamenti, tendono a promuovere una sospensione almeno parziale e temporanea della benevolenza; e la loro forza è in genere proporzionale alla loro intensità; quest'ultima a sua volta è proporzionale a quella che sembra essere la grandezza dell'offesa patita e alla misura in cui la volontà dell'agente si identifica con quell'offesa o le è estranea. (Naturalmente tutti questi nessi non sono contingenti). Ma questi atteggiamenti di disapprovazione e indignazione sono proprio i correlati della richiesta morale, nel caso in cui si ritenga che la richiesta sia stata disprezzata: formulare la richiesta, dunque, *vuol dire* anche esser inclini ad assumere simili atteggiamenti, e manifestarli non implica – come accade nel caso degli atteggiamenti obiettivi – che una parte di noi stessi debba considerare l'oggetto cui sono diretti come qualcosa di differente da un membro della comunità morale. Se *quegli* atteggiamenti implicano una parziale diminuzione della benevolenza e un'alterazione dell'esigenza generale secondo cui si dovrebbe, se possibile, risparmiare all'altro una sofferenza, ciò è piuttosto la conseguenza del *continuare* a considerare quest'altro un membro della comunità morale: egli è solo una persona che ha commesso una colpa non rispettando le nostre richieste. Perciò il fatto che il reo sia pronto a subire la sofferenza

che gli sarà inflitta costituisce una parte essenziale della punizione, e fa tutt'uno con l'intera serie di atteggiamenti di cui ho parlato sinora. E non si tratta soltanto degli atteggiamenti reattivi morali nei confronti del reo, perché dobbiamo anche menzionare gli atteggiamenti auto-reattivi di quest'ultimo: proprio come gli atteggiamenti reattivi di altri sono associati con una disponibilità a consentire alla pratica di infliggere una sofferenza al reo, nell'ambito degli "istituti" di pena, così gli atteggiamenti auto-reattivi sono associati con una disponibilità da parte del reo ad accettare che gli venga inflitta tale sofferenza *senza* manifestare le reazioni (ad esempio, di risentimento) che manifesterebbe normalmente qualora fosse vittima di un torto – vale a dire il suo essere disposto, per così dire, ad accettare la punizione⁶ come "quel che gli spetta" o ciò che è "giusto".

Non sto affatto ipotizzando che queste forme di disponibilità a consentire, da parte dello stesso reo come da parte di altri, siano sempre (o comunemente) accompagnate o precedute da agitati stati d'indignazione o da dolori causati dal rimorso; sto solo dicendo che ci troviamo dinanzi a un *continuum* di atteggiamenti e sentimenti di cui queste forme di disponibilità a subire fanno parte. Né sto ipotizzando che tale *continuum* di atteggiamenti sia caratterizzato dal fatto che dovremmo essere disposti a vedere inflitta un'offesa o un danno ai rei in modo giudicato del tutto caotico o con procedure che sappiamo essere completamente inutili: noi esseri umani, infatti, civilizzati o meno, abbiamo una qualche fiducia nell'utilità delle pratiche di condanna e punizione. Ma l'utilità sociale di queste pratiche – il solo aspetto su cui insiste l'ottimista – non ha niente a che vedere con tutto questo; l'aspetto in gioco, invece, è la giustificata sensazione del pessimista secondo cui considerare soltanto l'utilità sociale significa escludere qualcosa di essenziale nel nostro modo di concepire tali pratiche. Per

reintrodurre quest'aspetto vitale nell'analisi è necessario prestare attenzione alla complessa rete di atteggiamenti e sentimenti che costituiscono una parte essenziale della vita morale così come la conosciamo, che tuttavia si oppongono all'atteggiamento obiettivo. Solo occupandoci di questa serie di atteggiamenti possiamo riuscire a capire – a partire dai fatti così come li conosciamo – cosa vogliamo dire davvero (vale a dire *tutto* ciò che vogliamo dire) quando, parlando nel linguaggio della morale, usiamo parole come merito, responsabilità, colpa, condanna e giustizia. Ma *dobbiamo* recuperare questa consapevolezza dai fatti così come li conosciamo, senza andare oltre i fatti. Proprio perché l'ottimista trascura o travisa questi atteggiamenti, il pessimista afferma con ragione che nella sua descrizione c'è una lacuna. Bene, questa lacuna possiamo colmarla noi per lui; ma in cambio dobbiamo esigere che il pessimista rinunzi alla sua metafisica.

Sia l'ottimista che il pessimista travisano i fatti, dunque, ricorrendo a stili assai diversi. Eppure c'è un senso profondo in cui si può dire che i loro fraintendimenti hanno qualcosa in comune: infatti entrambi cercano, sia pure in modi diversi, di rendere i fatti eccessivamente intellettuali. Senza dubbio è possibile modificare, riconsiderare, criticare e giustificare all'infinito la struttura o rete generale di atteggiamenti e sentimenti umani di cui ho appena parlato; ma i problemi legati alla giustificazione sono interni alla struttura, o si riferiscono a mutamenti interni a essa. Quanto alla rete generale di atteggiamenti in se stessa, essa nasce assieme alla società umana e vista come totalità non ha alcun bisogno di una giustificazione esterna “razionale” (e neppure ne ammette una). Sia i pessimisti che gli ottimisti, in modi diversi, si mostrano incapaci di accettare ciò⁷. L'ottimista carica i fatti di un valore intellettuale eccessivo usando un tipico stile empirista incompleto, un utilitarismo mo-

nocolo: cerca di trovare un fondamento adeguato per alcune pratiche sociali dalle conseguenze completamente previste e in tal modo perde di vista (o forse vorrebbe farlo) gli atteggiamenti umani dei quali queste pratiche sono in parte espressione. Quanto al pessimista, egli non perde di vista questi atteggiamenti ma non è in grado di accettare il fatto che sono proprio questi a colmare la lacuna nella descrizione dell'ottimista; di conseguenza, egli ritiene che la lacuna possa esser colmata solo se una qualche affermazione metafisica generale è verificata ripetutamente – verificata cioè in tutti i casi in cui è opportuno attribuire una responsabilità morale. Ma nel cercare di formulare questa affermazione in modo coerente e con un accettabile grado di rilevanza, il pessimista trova le stesse difficoltà che minano la proposizione determinista opposta e contraddittoria: persino quando riesce a trovare una formula ("libertà controcausale" o qualcosa di simile), sembra che rimanga una sorta di frattura fra la sua applicabilità in casi particolari e le sue supposte conseguenze morali. A volte il pessimista tenta di sanare questa frattura, appellandosi a un'intuizione di appropriatezza: ma questo è davvero uno pietoso fronzolo intellettualistico per un filosofo, un talismano in grado di proteggerlo dal dover ammettere la sua stessa umanità.

Persino lo scettico morale non è immune dalla tentazione di assegnare un valore intellettuale eccessivo a nozioni come responsabilità morale, colpa e biasimo. Resosi conto che l'immagine data dall'ottimista è inadeguata e che l'alternativa libertaria elaborata dal pessimista è vacua, allo scettico non rimane altra possibilità se non affermare che le nozioni in questione sono intrinsecamente confuse e che "il biasimo è metafisico". La metafisica, in realtà, era solo nello sguardo del metafisico. È un vero peccato che parlare di sentimenti morali oggi non goda più di alcuna considerazione: la formula, infat-

ti, potrebbe essere una denominazione davvero appropriata per quella rete di atteggiamenti umani che credo resti la nostra unica possibilità di riconciliare i due litiganti fra loro e con i fatti, posto che ne identifichiamo correttamente la natura e il ruolo.

Fatto abbastanza paradossale, vi sono oggi fattori che contribuiscono a rendere ancora più difficile questa identificazione. Gli atteggiamenti umani in questione, infatti, nel corso del loro sviluppo e delle loro manifestazioni, debbono sempre più diventare oggetti di studio delle scienze sociali e psicologiche; ma questa crescita dell'autocoscienza umana, che si potrebbe credere faciliti l'accettazione degli atteggiamenti studiati, in realtà la rende più difficile per molte ragioni. Un fattore di importanza relativamente minore è la crescita della consapevolezza storica e antropologica della grande varietà di forme che questi atteggiamenti umani possono assumere in tempi e culture diverse. Tale consapevolezza ci rende giustamente prudenti nel considerare tratti essenziali del concetto di moralità in generale forme di tali atteggiamenti che potrebbero avere rilevanza esclusivamente locale e temporanea. Senza dubbio anche le descrizioni degli atteggiamenti umani che io stesso ho presentato sono il riflesso di tratti locali e temporanei della nostra cultura; ma esser consapevoli dell'esistenza di una grande varietà di forme non dovrebbe impedirci di ammettere che, in assenza di *ogni possibile* forma assunta da questi atteggiamenti, non è affatto chiaro se ci troveremmo dinanzi a qualcosa che *noi* possiamo riuscire ancora a considerare un sistema di relazioni umane, una società umana. Un aspetto molto diverso, ma di importanza maggiore, è il fatto che le ricerche psicologiche ci abbiano ormai resi giustamente diffidenti nei riguardi di molte particolari manifestazioni degli atteggiamenti di cui ho parlato: esse si rivelano come uno dei più im-

portanti ambiti di autoinganno, sede di ambiguità e dubbio, transfert della colpa, sadismo inconscio e altre patologie. Si tratta però di un orrore esagerato e, proprio per questo, sospetto: se gli dessimo retta, finiremmo con l'essere incapaci di riconoscere i fatti proprio a causa del loro lato brutto. Infine, il fattore forse più importante di tutti è il prestigio acquisito da queste ricerche teoriche: un prestigio enorme, tale da farci dimenticare che in filosofia – sebbene anch'essa sia un ambito di studio teorico – dobbiamo tenere conto dei fatti in *tutti* i loro aspetti. Non possiamo insomma credere che, poiché siamo filosofi, ci venga consentito (o richiesto) di considerare noi stessi, in qualità di esseri umani, distanti da quegli atteggiamenti che, come scienziati, studiamo con distacco. Dicendo questo non intendo affatto negare che sia possibile e auspicabile riorganizzare e cambiare i nostri atteggiamenti umani alla luce di questi studi; tuttavia abbiamo buone ragioni per ritenere improbabile che la nostra comprensione sempre maggiore di alcuni aspetti di noi stessi condurrà alla totale scomparsa di quegli aspetti. Forse non è del tutto inconcepibile che questo potrebbe accadere; in quel caso, forse, i sogni di alcuni filosofi finiranno con il realizzarsi.

La posizione dell'ottimista, se opportunamente modificata – cioè cambiata *radicalmente* – è quella giusta: non è certo sbagliato sottolineare l'efficacia di tutte quelle pratiche che esprimono o rendono manifesti i nostri atteggiamenti morali allo scopo di regolare il comportamento in modi socialmente desiderabili, aggiungendo che quando particolari credenze circa l'efficacia di alcune di queste pratiche si rivelano false abbiamo delle buone ragioni per abbandonare o modificare le pratiche in questione. L'ottimista *sbaglia* quando dimentica che queste pratiche, assieme al modo in cui vengono accolte e alle reazioni che suscitano, sono dav-

vero espressioni dei nostri atteggiamenti morali e non semplici strumenti che utilizziamo, in virtù di un esplicito calcolo, a scopi regolativi. Le nostre pratiche non si limitano a sfruttare la nostra natura, ma la esprimono: solo se saremo in grado di ricordare tutto questo riusciremo a comprendere davvero il grado di efficacia di queste espressioni dei nostri atteggiamenti. Quando ce ne ricordiamo, e modifichiamo la posizione dell'ottimista in conformità con la nostra consapevolezza, riusciamo al tempo stesso a correggere le sue debolezze concettuali e ad allontanare i pericoli che sembra implicare, senza dover ricorrere all'oscura e timorosa metafisica del libertarismo.

* Titolo originale: *Freedom and Resentment*, «Proceedings of the British Academy», 1962, 48, pp. 1-25.

¹ Cfr. P. H. Nowell-Smith, *Freewill and the Moral Responsibility*, «Mind», 1948.

² Come Nowell-Smith ha messo in luce in un suo articolo successivo a quello già citato: *Determinists and Libertarians*, «Mind», 1954.

³ Forse non erano in tutti i casi proprio gli atteggiamenti e le intenzioni che pretendevamo fossero; tuttavia non erano comunque quelli che pretendevamo non fossero. Per i miei scopi presenti, comunque, queste differenze non hanno alcuna importanza.

⁴ Pertanto la questione del rapporto fra la razionalità e l'atteggiamento obiettivo nei confronti degli altri è mal posta nel caso in cui la si faccia dipendere dal problema del determinismo. Tuttavia ci si può porre un'altra domanda, se non altro per distinguerla dalla prima che abbiamo visto esser mal posta: indipendentemente dal problema del determinismo, infatti, non si potrebbe sostenere che dovremmo essere considerati degli esseri tanto più simili a creature puramente razionali quanto più la nostra relazione nei riguardi degli altri è effettivamente dominata dall'atteggiamento obiettivo? Credo si possa sostenere questa tesi cui andrebbe aggiunto soltanto, ancora una volta, che se una simile scelta fosse possibile la decisione di essere ancor più puramente razionali di come siamo non sarebbe necessariamente razionale.

⁵ Cfr. J. D. Mabbott, 1956, "Freewill and Punishment", in *Contemporary British Philosophy*, 3rd ser., London, Allen & Unwin.

⁶ Naturalmente non *qualunque* punizione inflitta per *qualsiasi* cosa venga ritenuta un'offesa.

⁷ Si può paragonare questa situazione al problema della giustificazione dell'induzione. La completa fiducia umana nei riguardi della formazione di

credenze su base induttiva è originaria, naturale e non-razionale (ma non *irrazionale*): non ha nulla a che vedere con qualcosa che scegiamo o potremmo abbandonare. Tuttavia la critica e la riflessione razionale possono precisarne meglio i modelli e relative applicazioni, tornando "regole per giudicare sulla base della relazione di causa e effetto". Persino dopo che questi fatti sono stati chiariti da Hume, molti hanno continuato a mostrarsi restii ad accettarli.

Possibilità alternative e libertà morale*

Harry Frankfurt

In quasi tutte le indagini più recenti relative al problema del libero arbitrio un ruolo di primo piano è stato svolto da un principio che chiamerò “principio delle possibilità alternative”. Questo principio afferma che una persona è moralmente responsabile per ciò che ha fatto solo se poteva fare altrimenti. Il suo esatto significato, a dire il vero, è materia di controversie; in particolare, non è chiaro se chi accetta il principio è obbligato o meno a credere che la responsabilità morale e il determinismo sono incompatibili. In pratica, tuttavia, nessuno sembra incline a negare o anche solo a mettere in dubbio il fatto che il principio delle possibilità alternative (formulato in uno tra i diversi modi possibili) sia vero: esso è sembrato a tutti così indiscutibilmente plausibile da indurre addirittura alcuni filosofi a definirlo come una verità *a priori*. Tutti coloro che parlano, nei modi più diversi, di libero arbitrio o di responsabilità morale considerano evidentemente quel principio una base comune adeguata e saldamente condivisa, a partire dalla quale potranno utilmente confrontare le loro opposte visioni.

Ma il principio delle possibilità alternative è falso: una persona, cioè, può essere moralmente responsabile per ciò che ha fatto anche se non poteva fare altrimenti. Di conseguenza la plausibilità del principio è un’illusione, destinata a svanire non appena si considerano con maggior attenzione i fenomeni morali implicati.

I

Quando si va in cerca di esempi concreti che illustri-
no il principio delle possibilità alternative, è naturale
pensare a casi in cui le stesse circostanze fanno sì che una
persona faccia qualcosa e, allo stesso tempo, rendano im-
possibile per quella persona evitare di fare quella cosa.
Fra tali situazioni, ad esempio, troviamo quelle in cui una
persona è costretta con la forza a fare qualcosa, o indotta
ad agire da una forma di suggestione ipnotica, oppure i
casi in cui una qualche pulsione interiore la spinge a fare
quel che fa. In tutte queste situazioni, in effetti, vi sono
circostanze che rendono impossibile alla persona fare al-
trimenti e quelle stesse circostanze fanno sì che la perso-
na faccia quel che di fatto fa – di qualunque cosa si tratti.

Tuttavia possono esservi circostanze che pur essendo
condizioni sufficienti affinché una persona esegua una
determinata azione – pur essendo, cioè, tali da rendere
impossibile per quella persona fare altrimenti – in realtà
non conducono quella persona ad agire o a produrre
quella determinata azione. Una persona può cioè com-
piere un'azione in circostanze che sono tali da non la-
sciare alcuna alternativa rispetto a quell'azione, senza
che in realtà siano quelle circostanze a spingere o a con-
durre quella persona a compiere quell'azione – cioè sen-
za che quelle circostanze giochino alcun ruolo effettivo
nel far sì che quella persona faccia ciò che fa.

Prendendo in esame situazioni caratterizzate da cir-
costanze di questo tipo si arriva a dubitare, io credo, che
le discussioni sulla responsabilità morale debbano inter-
essarsi di casi in cui una persona che ha fatto qualcosa
non fosse in grado di fare altrimenti. Io mi propongo di
illustrare alcuni esempi di questo genere nel contesto di
un'analisi della coercizione, per poi sostenere che le no-
stre intuizioni morali riguardo a tali casi tendono a inde-
bolire la validità del principio delle possibilità alternati-

ve. Prenderò quindi in esame il principio in termini più generali, quindi spiegherò quanto a mio parere c'è di sbagliato in esso e infine descriverò brevemente, ma senza argomentare la mia tesi, come tale principio possa essere opportunamente emendato.

II

Generalmente si accetta il principio secondo il quale se una persona è stata costretta a svolgere una determinata azione, allora non ha compiuto quell'azione liberamente e non è moralmente responsabile per averla compiuta. In tal modo, sembra che la tesi per la quale coercizione e responsabilità morale sono mutuamente esclusive sia solo una versione, in qualche modo più specifica, del principio delle possibilità alternative. Rispetto a una persona che è stata costretta a fare qualcosa, in effetti, è abbastanza naturale dire che non poteva fare altrimenti. E si può facilmente pensare che la costrizione privi una persona della libertà e della responsabilità morale semplicemente perché si tratta di un caso particolare dell'incapacità di fare altrimenti. Insomma proprio perché è associato all'affermazione, estremamente plausibile, secondo cui ogni forma di coercizione esclude la responsabilità morale, il principio delle possibilità alternative acquista una certa credibilità.

Non è detto, tuttavia, che ciò sia vero. Il fatto che qualcuno sia stato costretto ad agire come ha agito può senza dubbio implicare sia che egli non abbia potuto fare altrimenti sia che non porti alcuna responsabilità morale per la propria azione; ma questa assenza di responsabilità morale non è affatto implicata dal suo essere stato incapace di fare altrimenti. La tesi secondo la quale la coercizione esclude la responsabilità morale non è correttamente compresa, dunque, se la si considera una versione più specifica del principio delle possibilità alternative.

Immaginiamo che qualcuno sia convincentemente minacciato di ricevere una sanzione che ritiene inaccettabile e che dunque faccia ciò che la persona che lo minaccia gli richiede di fare. Non è difficile immaginare particolari della vicenda tali da farci ragionevolmente ritenere che la persona è stata costretta a compiere l'azione in questione, che non avrebbe potuto fare altrimenti, e che non porta nessuna responsabilità morale per aver fatto ciò che ha fatto. Ma cosa, in situazioni di questo genere, garantisce la validità dell'opinione secondo cui la persona minacciata non è responsabile per il proprio atto?

Possiamo cercare una risposta alla domanda analizzando situazioni come questa: Jones decide di fare qualcosa in base a proprie motivazioni, ma qualcuno minaccia di infliggergli una condanna durissima (così dura che indurrebbe tutte le persone ragionevoli a cedere alla minaccia), se non farà esattamente quel qualcosa; e Jones lo fa. Riterremo Jones moralmente responsabile per quel che ha fatto? A mio giudizio ciò dipende dai ruoli che noi riteniamo abbiano rispettivamente giocato, nell'indurre Jones ad agire, la sua decisione originaria e la minaccia.

Una possibilità è che Jones₁ non sia un uomo ragionevole: è invece un uomo che dopo aver deciso di fare qualcosa la fa, senza pensare a cosa accadrà in seguito e a quale sia il prezzo della decisione presa. In questo caso la minaccia non ha esercitato di fatto alcuna costrizione su di lui: ha agito senza tenerne alcun conto, quasi come se non sapesse di averla ricevuta. Se Jones₁ è veramente fatto così, la situazione non implica alcuna coercizione; la minaccia perciò non ha indotto Jones₁ a fare ciò che ha fatto. Né del resto sarebbe bastata a impedirgli di fare altrimenti: se avesse deciso di fare qualcos'altro, la minaccia non lo avrebbe minimamente dissuaso dal farlo. Sembra evidente che in tali circostanze il fatto che

Jones₁ sia minacciato non riduca affatto la responsabilità morale che egli avrebbe comunque portato per il suo atto. Questo esempio tuttavia non invalida né la tesi secondo cui la coercizione discolpa né il principio delle possibilità alternative: abbiamo infatti ipotizzato che Jones₁ sia un uomo su cui la minaccia non ha alcun effetto coercitivo, e dunque che non lo privi davvero delle possibili alternative al fare ciò che ha fatto.

Un'altra possibilità è che Jones₂ sia rimasto atterrito dalla minaccia. Data la minaccia, egli avrebbe comunque compiuto l'azione impostagli, a prescindere da ciò che aveva precedentemente deciso. Inoltre la minaccia lo ha sconvolto a tal punto da fargli dimenticare del tutto la sua decisione precedente, inducendolo a fare quel che ci si aspettava da lui soltanto perché terrorizzato dalla condanna che gli era stata minacciata. In questo caso il fatto che Jones₂ abbia già deciso da sé di compiere l'azione non ha alcuna importanza rispetto al suo averla effettivamente compiuta: non appena le cose si sono messe male, Jones₂ ha pensato solo alla minaccia e ha agito spinto unicamente dalla paura. Senza dubbio il fatto che in un precedente istante Jones₂ abbia deciso, in base a proprie motivazioni, di agire proprio nel modo in cui ha agito può essere pertinente ai fini di una valutazione del suo carattere ed egli porterà tutta la responsabilità morale per aver preso *quella* decisione; ma è difficile dire che Jones₂ è moralmente responsabile per la sua azione, poiché l'ha compiuta unicamente come conseguenza della coercizione cui era soggetto. La sua precedente decisione non ha giocato alcun ruolo nel far sì che Jones₂ facesse ciò che ha fatto e sarebbe perciò del tutto fuori luogo attribuirle un peso nella valutazione morale dell'azione.

Immaginiamo ora una terza possibilità. Jones₃ non era né atterrito dalla minaccia né a essa indifferente; la minaccia lo ha turbato, è vero, proprio come avrebbe

turbato qualunque altra persona ragionevole ed egli avrebbe di tutto cuore ceduto a essa se solo non avesse già preso una decisione che coincideva con quella richiestagli. Di fatto però egli ha compiuto l'azione in questione sulla base della decisione che aveva preso prima di ricevere la minaccia: quando ha agito, non era affatto motivato dalla minaccia, ma unicamente dalle considerazioni che in origine gli avevano consigliato di compiere l'azione. Dunque non è stata la minaccia a indurlo ad agire, anche se ciò sarebbe accaduto qualora egli non avesse già avuto una motivazione sufficiente per compiere quell'azione.

Senza dubbio è difficilissimo per chiunque capire cosa sia realmente accaduto in casi come quello appena citato. Dobbiamo pensare che Jones, abbia compiuto l'azione a causa della minaccia oppure le ragioni che lo avevano già convinto ad agire in quel modo sono le sole che hanno causato il suo agire? Oppure egli ha compiuto la sua azione in base a entrambe queste ragioni, ognuna delle quali era sufficiente per il compimento di quell'azione? Non è impossibile tuttavia che tale situazione sia più chiara di quanto non accada di solito in casi del genere. Immaginiamo infatti di ritenere particolarmente evidente che Jones, ha agito in seguito a una propria decisione e non a causa della minaccia: credo che in questo caso saremmo giustificati nel ritenere che la responsabilità morale dell'agente nei riguardi di ciò che ha fatto non sia stata influenzata dalla minaccia anche se, dal momento che egli avrebbe in ogni caso ceduto alla minaccia, non avrebbe potuto evitare di fare ciò che ha fatto. Sarebbe insomma del tutto ragionevole formulare, nei riguardi della sua responsabilità morale, lo stesso giudizio che avremmo formulato se non avessimo saputo nulla della minaccia: quest'ultima infatti non ha in realtà influenzato la sua realizzazione dell'azione e la persona ha fatto ciò che ha fatto proprio come se la minaccia non gli fosse mai stata rivolta.

III

A prima vista, può sembrare che il caso di Jones, combini coercizione e responsabilità morale, in modo da rappresentare un controesempio alla tesi in base alla quale la coercizione esclude la responsabilità morale. Tuttavia non si può dire con certezza che le cose stiano proprio così, perché non è chiaro se l'esempio rappresenti o meno un caso autentico di coercizione. Possiamo davvero affermare di Jones, che sia stato costretto a fare qualcosa, quando aveva già deciso da sé di fare quel qualcosa e aveva agito unicamente sulla base di quella decisione? O sarebbe più corretto dire che Jones, non sia stato costretto a fare quel che ha effettivamente fatto, sebbene lui stesso abbia ammesso che c'era in gioco una forza irresistibile in virtù della quale doveva farlo? Le mie personali intuizioni linguistiche mi inducono a propendere per la seconda alternativa, ma in un certo senso esse sono ambigue: forse possiamo dire sia l'una che l'altra cosa o forse dobbiamo aggiungere una spiegazione per dare conto di quella che scegliamo.

Questa oscurità tuttavia non mi impedisce di trarre un'importante morale dall'analisi dell'esempio. Immaginiamo di decidere che Jones, *non sia* stato costretto; per sostenere ciò ci baseremo ovviamente su un presupposto: è sbagliato ritenere che un uomo sia costretto a fare qualcosa a meno che non la faccia *a causa* della forza coercitiva esercitata su di lui. Il fatto di aver ricevuto una minaccia alla quale non è in grado di resistere non implica dunque che la persona cui essa è rivolta sia costretta a fare quel che fa; perché questo sia vero, sarà necessario anche che la minaccia sia ciò che realmente conta affinché egli faccia quel qualcosa. D'altro canto però immaginiamo di decidere che Jones, *sia* stato costretto; in questo caso saremo indotti ad ammettere che il fatto di esser costretto non esclude quello di esser mo-

ralmente responsabile. E senza dubbio saremo anche indotti a ritenere che la coercizione influisce sul giudizio riguardo alla responsabilità morale di una persona solo quando la persona in questione agisce come agisce perché è costretta a fare così – cioè, quando il fatto che sia costretta ad agire in un certo modo è ciò che realmente conta ai fini del compimento di quell'azione.

Quale che sia la soluzione prescelta, dovremo in ogni caso ammettere che la tesi secondo cui la coercizione esclude la responsabilità morale non è una versione più specifica del principio delle possibilità alternative. Infatti le situazioni in cui una persona che fa qualcosa non può fare altrimenti in quanto è soggetta a un potere coercitivo o non sono affatto esempi di coercizione o sono situazioni in cui la persona può ancora essere ritenuta moralmente responsabile per quel che fa se non lo fa a causa della coercizione. Quando discolpiamo qualcuno che ha agito sotto costrizione, non lo facciamo perché non era in grado di fare altrimenti. Anche se una persona è soggetta a una forza coercitiva che le impedisce di compiere tutte le azioni tranne una, pertanto, tale persona può comunque portare la piena responsabilità per il compimento di quell'azione.

IV

Nella misura in cui il principio delle possibilità alternative deriva la sua plausibilità dalla sua associazione con la teoria secondo la quale la coercizione esclude la responsabilità morale, una migliore comprensione di tale tesi non potrà che indebolire il fascino esercitato da quel principio. A dire il vero, sembra che il caso di Jones,³ faccia qualcosa di più che chiarire meglio il rapporto esistente fra principio e teoria: si potrebbe addirittura sostenere che rappresenti un decisivo controesempio al

principio delle possibilità alternative e dimostri perciò che questo principio è falso. Poiché infatti Jones, è soggetto a una minaccia cui non può resistere, se ne potrebbe legittimamente inferire che costui non possa far altro se non compiere l'azione che effettivamente compie; e tuttavia la minaccia, dal momento che Jones, compie l'azione senza tenerne conto, non riduce la sua responsabilità morale per ciò che fa.

Contro la tesi che vede nel caso di Jones, un controeSEMPIO al principio delle possibilità alternative sarà in dubbiamente possibile formulare la seguente obiezione: esiste forse un senso in cui Jones, non può far altro se non compiere l'azione che compie, visto che è un uomo ragionevole e la minaccia che gli è stata rivolta è sufficiente a convincere qualunque uomo ragionevole come lui; eppure, continua l'obiezione, questo senso non è affatto pertinente per il principio delle possibilità alternative. In effetti il fatto che Jones, sappia di dover patire una condanna di una durezza intollerabile non significa che Jones, a rigor di termini, *non possa* compiere altra azione che quella che effettivamente compie. Dopotutto dipende da lui – e questo fatto è essenziale – sfidare la minaccia se desidera farlo, e accettare il castigo in cui incorrerà a causa della sua azione. Nel senso in cui il principio delle possibilità alternative fa uso del concetto di “avrebbe potuto fare altrimenti”, il fatto che Jones, si sia dimostrato incapace di opporre resistenza alla minaccia non significa che non poteva fare altro se non compiere l'azione che di fatto ha compiuto; pertanto il caso di Jones, non costituisce un esempio destinato a confutare quel principio.

Non ho intenzione di analizzare quale sia il senso in cui il concetto di “avrebbe potuto fare altrimenti” compare nel principio delle possibilità alternative e non tenderò neppure di misurare la forza dell'obiezione che ho testé descritta¹. Credo in effetti che, a dispetto della forza che possiamo attribuire a questa obiezione, sia possi-

bile evitarla limitandosi a modificare l'esempio nel seguente modo². Immaginiamo qualcuno – chiamiamolo Black – il quale desideri che Jones₄ compia una certa azione. Black è pronto a tutto pur di riuscire nel proprio intento, ma preferisce evitare di scoprire il proprio gioco qualora non sia necessario. Perciò egli attende il momento in cui Jones₄ è sul punto di convincersi riguardo a cosa fare e non compie nessuna azione a meno che non gli appaia evidente (Black è bravissimo nel giudicare di cose come queste) che Jones₄ sta per decidersi a fare qualcosa di *diverso* da ciò che Black stesso vuole faccia. Se è evidente che Jones₄ sta per decidersi a fare qualcosa di diverso, Black adotta le opportune misure per fare in modo che Jones₄ decida di fare ciò che lui desidera fargli fare – e lo faccia veramente³. Di conseguenza, quali che siano le preferenze e le inclinazioni iniziali di Jones₄, Black otterrà quel che vuole.

Quali misure adotta Black – se ritiene di doverne addottare – per assicurarsi che Jones₄ decida e agisca come lui desidera? Chiunque abbia una teoria relativa al significato di “avrebbe potuto fare altrimenti” può rispondere da sé a questa domanda, descrivendo i provvedimenti – quali che siano – sufficienti, a suo giudizio, a garantire che Jones₄ non possa fare altrimenti – stavolta nel senso pertinente del termine. Ipotizziamo ad esempio che Black formuli una terribile minaccia, e in questo modo obblighi Jones₄ a compiere l'azione voluta impedendogli al contempo di compierne una interdetta. Oppure immaginiamo che Black somministri a Jones₄ una pozione, o che lo ipnotizzi, e in uno di questi modi provochi in Jones₄ un irresistibile impulso interiore a compiere l'atto che Black vuole sia compiuto, evitando tutti gli altri. Ma si potrebbe immaginare che Black sia in grado di manipolare anche i più insignificanti processi cerebrali e neurologici di Jones₄ in forma più diretta, in modo tale cioè che delle forze causali ne stimolino le sinapsi, causando-

ne la risposta, e, percorrendo tutti i nervi del poveruomo, determinando la sua scelta di agire e il fatto che agisca in un senso e non in un altro. In altre parole, date delle condizioni in virtù delle quali si potrà asserire che Jones₄ non può fare altrimenti, si immagini che Black faccia in modo da farle prevalere. Credo che la struttura dell'esempio sia abbastanza flessibile da poter fronteggiare qualunque accusa di scarsa pertinenza: basterà adattare l'esempio alla teoria sulla quale è basata l'accusa⁴.

Supponiamo ora che Black non debba mai scoprire il proprio gioco perché Jones₄, in base a proprie motivazioni, decide di compiere proprio l'azione che Black desiderava compisse. È chiaro che in questo caso Jones₄ porterà rispetto alla propria azione la stessa responsabilità morale che avrebbe portato se Black non fosse stato pronto a intervenire per fargli compiere quell'azione. Sarebbe del tutto irragionevole discolpare Jones₄ per la sua azione, o negargli la lode a cui, in circostanze normali, avrebbe diritto, sulla base del fatto che non avrebbe potuto fare altrimenti. Questo fatto non ha giocato alcun ruolo nell'indurre Jones₄ ad agire come ha agito, poiché egli avrebbe agito allo stesso modo se quel fatto non fosse accaduto. In effetti tutto è andato proprio come sarebbe andato se Black non fosse stato lì presente, pronto a intromettersi nella situazione.

In questo esempio vi sono condizioni sufficienti a far sì che Jones₄ realizzi l'atto in questione: non sta a lui scegliere quale azione compiere. In un certo senso, naturalmente, che egli agisca di propria volontà o in seguito all'intervento di Black dipende da lui, perché dipende da quale azione egli è incline a compiere. Ma sia che alla fine agisca di propria volontà sia che lo faccia in seguito all'intervento di Black, compirà in ogni caso la stessa azione. Jones₄ non ha altra alternativa se non fare quel che Black vuole che egli faccia. Se lo fa di sua propria volontà, tuttavia, la sua responsabilità morale per questa

azione non è intaccata dal fatto che Black incombesse sullo sfondo, con sinistre intenzioni, dato che queste intenzioni non sono mai entrate in gioco.

V

Il fatto che una persona non abbia potuto evitare di fare qualcosa è condizione sufficiente del suo fare quella cosa. Tuttavia, come mostrano alcuni dei miei esempi, ciò può non giocare alcun ruolo nella spiegazione del perché quella persona abbia fatto quel qualcosa: è possibile anzi che non compaia affatto fra le circostanze che hanno effettivamente indotto la persona a fare quel che ha fatto, cosicché la sua azione andrà spiegata su basi del tutto diverse. In altre parole, anche se quella persona non era in grado di fare altrimenti, può essere che egli non abbia agito come ha agito *perché* non aveva la possibilità di fare altrimenti. Se qualcuno non aveva alternativa al compiere una certa azione, ma non l'ha compiuta in quanto non era in grado di fare altrimenti, allora costui avrebbe compiuto esattamente la stessa azione anche se *avesse potuto* fare altrimenti. Le circostanze che gli hanno reso impossibile fare altrimenti potrebbero essere eliminate dalla situazione senza influenzare in alcun modo ciò che è accaduto o la ragione per cui è accaduto. Insomma, qualunque cosa abbia effettivamente convinto, o indotto, la persona a fare ciò che ha fatto l'avrebbe convinta o indotta a farlo anche se per quella persona fosse stato possibile agire altrimenti.

Se le circostanze in virtù delle quali la persona non poteva esimersi dal compiere quell'azione non si fossero date, pertanto, non vi sarebbe stata alcuna differenza riguardo a quell'azione o alle modalità con cui la persona è giunta a compierla. È chiaro, infatti, che non ci si può basare sul fatto che quella persona non potesse fare altrimenti.

menti per inferirne che, nel caso contrario *avrebbe potuto* fare altrimenti. Se un fatto è irrilevante ai fini della spiegazione dell'azione di un individuo, come nel caso in questione, sembra del tutto fuori luogo attribuirgli peso nell'attribuzione di responsabilità morale a quell'individuo. Perché mai allora dovremmo tenerne conto nel formulare un giudizio morale sulla persona, quando quel fatto non ci aiuta in alcun modo a capire cosa l'ha indotta ad agire come ha agito o cosa avrebbe potuto fare se le circostanze fossero state diverse?

Ecco il motivo per cui il principio delle possibilità alternative è errato. Quel principio afferma che una persona non porta alcuna responsabilità morale – cioè può esser discolpata – per aver compiuto un'azione, se vi erano circostanze che le rendevano impossibile esimersi dal compierla. Eppure vi possono essere circostanze che pongono una persona nell'impossibilità di esimersi dal compiere una certa azione, pur senza indurla in alcun modo a compiere quell'azione. Se una persona si appellasse a queste circostanze nel tentativo di liberarsi dalla responsabilità morale per aver compiuto l'azione in questione, senza dubbio non farebbe una cosa corretta: infatti per ipotesi quelle circostanze non hanno avuto in realtà nulla a che fare con il suo aver fatto ciò che ha fatto. Egli avrebbe fatto esattamente la stessa cosa, e sarebbe stato convinto o indotto a farla esattamente nello stesso modo, anche se quelle circostanze non avessero prevalso.

A dire il vero spesso discolpiamo le persone per ciò che hanno fatto quando ci dicono (e noi ci crediamo) che non avrebbero potuto fare altrimenti. Ma ciò accade perché ipotizziamo che quanto ci dicono spieghi il motivo per il quale hanno fatto ciò che hanno fatto: diamo cioè per scontato che quelle persone non siano insincere come chi adduce a scusante del proprio agire il fatto di non aver potuto evitare di fare ciò che ha fatto, pur sapendo molto bene che non era affatto per questo motivo che ha agito.

Quanto ho detto sin qui porta alla conclusione che il principio delle possibilità alternative dovrebbe essere emendato; tale principio infatti dovrebbe affermare che una persona non è moralmente responsabile per ciò che ha fatto se lo ha fatto *soltanto perché* non avrebbe potuto fare altrimenti. È opportuno notare che questa correzione apportata al principio non influisce in modo determinante sulle argomentazioni di chi si è appellato a esso, nella sua forma originaria, nel tentativo di sostenere che la responsabilità morale e il determinismo sono incompatibili. In effetti, se il fatto che una persona compia una certa azione è causalmente determinato, allora sarà vero che la persona l'ha compiuta proprio a causa di tali determinanti causali. E se ritenere causalmente determinato il fatto che una persona compia una certa azione significa ritenere che la persona in questione non avesse la possibilità di fare altrimenti – come affermano di solito i filosofi che sostengono la tesi dell'incompatibilità –, allora ritenere causalmente determinato il fatto che una persona compia una certa azione significherà che la persona in questione l'ha compiuta *perché* non avrebbe potuto fare altrimenti. Tale formulazione rivista del principio delle possibilità alternative implica – sulla base di questa assunzione relativa al significato di “avrebbe potuto fare altrimenti” – che una persona non è moralmente responsabile per un'azione che ha compiuto se era causalmente determinata a compiere quell'azione. In ogni caso, non credo che questa revisione del principio sia accettabile.

Immaginiamo che una persona ci dica di aver fatto ciò che ha fatto perché non era in grado di fare altrimenti; o che si esprima usando un'affermazione simile e dica di aver fatto ciò che ha fatto perché doveva farlo. Accettiamo spesso affermazioni come queste (se le reputiamo credibili) come valide scusanti, e a prima vista può sembrare che simili affermazioni facciano

appello proprio alla versione emendata del principio delle possibilità alternative. Credo però che, quando accettiamo simili affermazioni come scusanti valide, ciò accada perché diamo per scontato che in tale modo ci venga detto qualcosa di più rispetto a ciò che quelle affermazioni dicono quando vengono prese alla lettera. Noi capiamo che chi avanza una tale scusa vuole dire che ha agito come ha agito *soltanto perché* era impossibilitato a fare altrimenti o *soltanto perché* doveva agire così. E capiamo che costui intende, più specificamente, che quando ha compiuto quell'azione, ciò non è accaduto perché egli voleva compiere veramente quell'azione. A mio parere perciò è necessario sostituire il principio delle possibilità alternative con il principio seguente: una persona non è moralmente responsabile per ciò che ha fatto, se l'ha fatto soltanto perché non avrebbe potuto fare altrimenti. Questo nuovo principio, a quanto pare, non entra in conflitto con la tesi secondo cui la responsabilità morale è compatibile con il determinismo.

Immaginiamo che le situazioni seguenti siano tutte vere. Vi sono circostanze che pongono una persona nell'impossibilità di esimersi dal fare un qualcosa; inoltre, tali circostanze hanno davvero giocato un ruolo nel far sì che la persona facesse quel qualcosa, cosicché è giusto dire che l'ha fatto perché non avrebbe potuto fare altrimenti; ma la persona voleva davvero fare ciò che ha fatto; lo ha fatto perché quello era ciò che voleva veramente fare, cosicché non è più giusto dire che ha fatto quel che ha fatto perché non avrebbe potuto fare altrimenti. Stando così le cose, la persona può esser considerata moralmente responsabile per ciò che ha fatto. D'altro canto, però, non sarà più responsabile per ciò che ha fatto se lo ha fatto solo perché non avrebbe potuto fare altrimenti, anche se quel che ha fatto era qualcosa che voleva veramente fare.

* Titolo originale: *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, «Journal of Philosophy», 1969, 66, pp. 828-839.

¹ I due concetti principali utilizzati nella formulazione del principio delle possibilità alternative sono "moralmente responsabile" e "avrebbe potuto fare altrimenti". A dire il vero una discussione del principio che non analizzi entrambi questi concetti appare davvero simile a un tentativo di pirateria: per questo desidero avvisare sin d'ora il lettore di aver già issato la mia bandiera con il teschio.

² Dopo aver elaborato l'esempio che sto per illustrare sono venuto a sapere che Robert Nozick, in alcune lezioni tenute molti anni fa, aveva formulato un esempio dello stesso tipo invitando a considerarlo una confutazione del principio delle possibilità alternative.

³ L'ipotesi che Black possa predire quel che Jones₁ deciderà di fare non dà per scontato il determinismo. Possiamo in effetti immaginare che Jones₁ si sia spesso trovato di fronte alle alternative – chiamiamole A e B – dinanzi alle quali si trova ora e il suo volto si sia sempre contratto ogniqualvolta era sul punto di decidere di fare A, ma non abbia mai fatto una piega se era sua intenzione decidere di fare B. Sapendo questo, e osservando la presenza o assenza di contrazione sul volto di Jones₁, Black avrebbe una base su cui fondere la propria predizione. A dire il vero, tutto ciò presuppone che vi sia una sorta di relazione causale fra lo stato di Jones₁ nel momento in cui si verifica la contrazione e i suoi stati successivi. Ma qualunque opinione plausibile riguardo a cosa sia una decisione o un'azione darà per scontato che raggiungere una decisione e compiere un'azione sono fenomeni implicanti entrambi fasi precedenti e successive, legate le une alle altre da relazioni causali e tali da far sì che le fasi precedenti non siano esse stesse parte della decisione o dell'azione. Ai fini della validità del mio esempio, non è necessario che queste fasi precedenti siano legate in modo deterministico a eventi che le hanno a loro volta precedute.

⁴ L'esempio inoltre è abbastanza flessibile da permettere addirittura la totale eliminazione di Black. Chiunque pensi che l'efficacia dell'esempio sia in pericolo perché quest'ultimo fa ricorso a un manipolatore umano in grado di imporre a Jones₁ la propria volontà può sostituire Black con una macchina, programmata in modo tale da fare ciò che fa Black. E se ancora non basta, dimentichiamoci di Black e della macchina, e immaginiamo che il loro ruolo sia svolto da forze naturali che non implichino affatto la presenza di una volontà o un progetto.

Parte terza
Il mistero della libertà

L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*

Peter van Inwagen

In questo saggio definirò una tesi che chiamerò “determinismo”, e sosterrò che essa è incompatibile con la tesi secondo cui noi siamo in grado di agire altrimenti rispetto a come agiamo – ovvero che essa è incompatibile con il “libero arbitrio”. A dire il vero, altre tesi, alcune delle quali molto diverse da quelle che qui chiamerò “determinismo”, hanno almeno ugual diritto a esser così etichettate. Per questa ragione non intendo dimostrare che *tutte* le tesi che potrebbero senza alcuna forzatura storica esser chiamate “determinismo” siano incompatibili con il libero arbitrio; darò comunque per scontato che ciò che nel saggio chiamo “determinismo” merita a pieno titolo tale denominazione.

Nel primo paragrafo spiegherò cosa intendo per “determinismo”. Nel secondo formulerò alcune osservazioni relative al verbo “potere” [*can*]. Nel terzo paragrafo sosterrò che libero arbitrio e determinismo sono incompatibili. Nel quarto paragrafo, infine, prenderò in esame alcune possibili obiezioni all’argomento svolto nel paragrafo precedente. In ogni caso, non cercherò di stabilire una volta per tutte la verità o la falsità del determinismo, né l’esistenza o non esistenza del libero arbitrio.

I

Nel definire il termine “determinismo” considererò come data la nozione di proposizione (cioè un’entità

non-linguistica provvista di un valore di verità), al pari di alcune nozioni a essa collegate quali quelle di negazione, congiunzione e implicazione. Nulla nel contenuto del saggio dipenderà dalle caratteristiche specifiche di un particolare modo di intendere le proposizioni; il lettore perciò è libero di immaginare queste ultime come funzioni da mondi possibili a valori di verità o in qualunque altra forma desideri, posto che presentino sempre le loro consuete caratteristiche (ad es. che siano vere o false; che la congiunzione di una proposizione vera e una falsa sia una proposizione falsa; che ubbidiscano alla regola di contrapposizione in relazione all'implicazione).

La mia definizione di "determinismo" implicherà anche la nozione di "stato del mondo fisico nella sua interezza" (d'ora in poi "stato del mondo") in ciascun istante. Quest'ultima nozione peraltro rimarrà praticamente inanalizzata, dal momento che l'argomento presentato in questo saggio è quasi del tutto indipendente dal suo contenuto. Una volta soddisfatte le due condizioni seguenti, comunque, il lettore sarà libero di connotare la nozione di "stato del mondo" come meglio crede:

(I) Il mio concetto di "stato" dev'essere tale che, posto che il mondo si trovi in un determinato stato in un tempo determinato, nulla segue *logicamente* circa i suoi stati in altri istanti di tempo. Così ad esempio non dobbiamo accogliere un concetto di "stato" tale da ammettere, quale parte di una descrizione dello stato del mondo in un istante dato, la frase "... e, all'istante t , il mondo è in uno stato tale che la mano sinistra di Jones verrà sollevata 10 secondi dopo t ".

(II) Se si verifica una qualche trasformazione osservabile nel modo in cui stanno le cose (ad es. se un tessuto bianco diviene blu, un liquido caldo diviene freddo o se un uomo solleva la propria mano), questa trasformazione

deve implicare una qualche trasformazione nello stato del mondo. In altre parole, il mio concetto di “stato” non deve essere così altamente teorico, tanto remoto da ciò che è osservativamente vero, da far sì che il mondo possa trovarsi nello *stesso* stato all’istante t_1 e t_2 , anche se (ad esempio) la mano di Jones è sollevata a t_1 ma non a t_2 .

Sono ora in grado di formulare la mia definizione di “determinismo”. Applicherò il termine in questione alla congiunzione tra queste due tesi:

- (a) Per qualunque istante di tempo, esiste una proposizione che esprime lo stato del mondo in quell’istante.
- (b) Se A e B sono proposizioni qualsiasi che esprimono lo stato del mondo in due istanti dati, allora la congiunzione di A con le leggi della fisica implica B.

Con “proposizione che esprime lo stato del mondo a un istante t ” intendo una proposizione vera la quale asserisce di un certo stato che, all’istante t , il mondo si trova in quello stato. A questo punto dovrebbe esser chiaro il motivo che mi ha indotto a proporre la prima restrizione relativa al contenuto del concetto di “stato”: se non vi fosse quella restrizione, “lo stato del mondo” potrebbe essere definito in modo tale che il determinismo risulterebbe vero ma in forma del tutto banale. Senza tale restrizione, infatti, potremmo includere in ciascuna proposizione che esprime lo stato del mondo in un dato istante informazioni sufficienti a far sì che, per ogni coppia di proposizioni, ciascuna *in se stessa* implichi l’altra. E in questo caso il determinismo si ridurrebbe a una mera tautologia, una tesi applicabile a ogni stato di cose concepibile.

Tutto questo equivale a dire che l’espressione “leggi della fisica” usata nella mia definizione svolge un qualche ruolo: che il determinismo sia vero o no, in effetti,

dipenderà dal carattere delle leggi della fisica. Così se tutte le leggi fisiche fossero proposizioni vaghe – ad esempio “In ogni reazione nucleare la quantità di moto è *all'incirca* conservata”, o “La forza è *approssimativamente* uguale alla massa per l’accelerazione” –, allora il determinismo sarebbe falso.

A questo proposito dobbiamo chiederci cosa sia una legge della fisica. In primo luogo, un punto terminologico. Non intendo affatto limitare l’applicazione di questo termine alle leggi che appartengono alla fisica intesa nel senso più ristretto della parola; userò dunque l’espressione “leggi della fisica” nello stesso modo in cui alcuni filosofi fanno uso dell’espressione “leggi di natura”. Perciò una legge relativa alle valenze chimiche è una legge della fisica, almeno nel senso in cui io intendo questa espressione, anche se la chimica non è in ultima analisi “riducibile” alla fisica. Non farò uso del termine “leggi di natura” perché, come è facile immaginare, le leggi *psicologiche* – comprese le leggi (se mai ve ne sono) relative al comportamento volontario di agenti razionali – potrebbero essere ricondotte sotto quest’etichetta¹. In definitiva, gli agenti razionali sono in un certo senso parte della “Natura”; poiché però non credo che ogni cosa che dirò riguardo alle leggi della fisica sia vera delle “leggi volontaristiche”, preferisco evitare di far uso, in luogo del termine “leggi della fisica”, di un termine come “leggi di natura” che potrebbe essere legittimamente applicato anche alle leggi volontaristiche. Ecco perché, a dispetto di quanto viene sostenuto in questo saggio, è possibile che esista una qualche versione di determinismo, fondata su leggi volontaristiche, che sia compatibile con il libero arbitrio². Col termine “legge della fisica” intenderemo pertanto una legge di natura che non riguarda il comportamento volontario di agenti razionali.

Questo tuttavia non ci dice cosa siano le “leggi di natura”. Molti probabilmente saranno d'accordo che una proposizione non può essere una legge di natura se im-

plica l'esistenza di un individuo concreto, come ad esempio Cesare o la Terra; ma la proposizione secondo cui non esiste una sfera d'oro piena del diametro di 20 piedi soddisfa (forse) queste condizioni, pur non essendo affatto una legge di natura.

Talora si sostiene anche che una legge di natura deve “poder sostenere i propri controfattuali”. Senza dubbio quest'asserzione ha qualcosa di vero. Si consideri tuttavia la proposizione “I cani muoiono se esposti al virus *V*”: sostenere che questa proposizione è in grado di sostenere i propri controfattuali equivale, mi pare, ad affermare che “Ogni cane è di natura tale che se fosse esposto al virus *V* morirebbe” è *vera*. Supponiamo ora che quest'ultima proposizione sia vera: il quantificatore dovrà essere inteso come riferito a tutti i cani – passati, presenti e futuri. A mio giudizio, la verità della proposizione è del tutto coerente con il fatto che alcuni allevatori di cani *potrebbero* stabilire (ma non lo faranno) un programma di allevamento selettivo che *potrebbe dar vita* a un tipo di cane immune al virus *V*. Se tuttavia gli allevatori di cani *potessero* far questo, allora ovviamente “I cani muoiono se esposti al virus *V*” non è una legge di natura, dato che in questo caso la verità del controfattuale corrispondente quantificato universalmente dipende da una circostanza accidentale: se infatti gli allevatori di cani dovessero intraprendere quel programma di allevamento selettivo, cosa che sarebbero perfettamente in grado di fare, allora “Ogni cane è di natura tale che se fosse esposto al virus *V* morirebbe” sarebbe falsa. Perciò una proposizione può “sostenere i propri controfattuali” e tuttavia non essere una legge di natura.

Credo che nessun filosofo sia riuscito a fornire un insieme (non banale) di condizioni – necessarie se considerate a una a una, sufficienti se considerate tutte assieme – in grado di stabilire che una proposizione è una legge di natura o della fisica. Quanto a me, senza dubbio non sono in grado di fornire alcun insieme del gene-

re. Fortunatamente, per gli scopi del presente saggio non è necessario sapere come si debba analizzare il concetto di "legge della fisica". Nel terzo paragrafo sosterrò che alcune asserzioni che contengono l'espressione "legge della fisica" sono analitiche; in effetti sarebbe quasi impossibile riuscire a *formulare* un'analisi di un concetto qualsiasi se non si avesse alcuna convinzione pre-analitica su quali tra le asserzioni che contemplano l'uso del concetto sono analitiche.

Così ad esempio non abbiamo bisogno di avere un'analisi soddisfacente della memoria per sapere che "Nessuno può ricordare eventi futuri" è analitica. E se qualcuno concepisce un'analisi della memoria in base alla quale fosse possibile ricordare eventi futuri saremmo costretti a rifiutarla, per quanto affascinante da altri punti di vista: l'analiticità di "Nessuno può ricordare eventi futuri", infatti, è uno dei *dati* di cui deve tener conto chiunque sia chiamato a esaminare il concetto di memoria. Allo stesso modo, le asserzioni che addurrò a difesa del concetto di legge fisica mi sembrano sufficientemente basilari ed evidenti da farne dei dati di cui un'analisi del concetto deve tener conto; proprio per questa ragione, qualunque analisi condotta in modo tale da non far "risultar vere" quelle asserzioni si rivelerebbe inadeguata.

II

In genere si sostiene che il concetto di libero arbitrio dovrebbe essere inteso in base al *potere* o all'*abilità* degli agenti di agire altrimenti rispetto a come di fatto agiscono. Di conseguenza, negare che gli uomini siano in possesso del libero arbitrio vuol dire sostenere che ciò che un uomo *fa* e ciò che *può* fare coincidono. Inoltre, quasi tutti i filosofi³ convengono che una condizione necessaria per ritenere un agente responsabile di un atto sia

proprio il fatto di credere che l'agente *avrebbe potuto* astenersi dal compiere quell'atto⁴.

Tuttavia riguardo al modo in cui il verbo "potere" [*can*] dovrebbe essere analizzato (nel senso pertinente al caso in esame), l'accordo tra filosofi è di gran lunga minore. Si tratta in effetti di una delle questioni filosofiche più difficili da affrontare, e senza dubbio non sono in grado di dare a essa una risposta non banale. Tuttavia, proprio come ho fatto nel caso dell'espressione "legge della fisica", anche in questa circostanza mi limiterò a fare appello ad alcuni requisiti concettuali relativi a *potere* (inteso nel senso di "essere in grado" o di "avere abilità"), in assenza di una qualunque analisi esaustiva del termine. Qualsiasi proposta di analisi di *potere* che contraddica questi requisiti sarà o neutrale in relazione a essi – e in tal caso sarà incompleta, dato che non riuscirà a sciogliere *tutti* i problemi concettuali relativi a *potere* – o incompatibile con essi – e in tal caso le argomentazioni che avrò fornito a sostegno di questi requisiti saranno davvero argomentazioni che dimostrano il fallimento dell'analisi. Nel paragrafo IV chiarirò meglio questo punto applicandolo a un'analisi particolare di *potere* – la notissima analisi "condizionale".

Circa il significato di *potere* non aggiungerò altro. Tuttavia ritengo opportuno introdurre un'espressione convenzionale che si rivelerà utile nel parlare di capacità o incapacità in casi particolarmente complessi; senza far uso di questa espressione, la formulazione del mio argomento risulterebbe particolarmente ingombrante e pesante. Così a volte formulerò enunciati riguardo alle abilità di un agente utilizzando frasi del tipo

S può rendere [avrebbe potuto rendere] ... falso

in cui i puntini "..." possono essere sostituiti da nomi di proposizioni⁵. Ora, le nostre comuni asserzioni riguardo

all'abilità possono esser facilmente "tradotte" in questa espressione convenzionale: ad esempio possiamo tradurre

Egli avrebbe potuto raggiungere Chicago entro mezzanotte

come

Egli avrebbe potuto rendere falsa la proposizione secondo la quale non avrebbe raggiunto Chicago entro mezzanotte.

Naturalmente la traduzione dall'espressione convenzionale alla formulazione comune, in casi semplici come questo, è piuttosto facile. Se fossimo interessati soltanto alle più consuete iscrizioni di abilità, la nuova espressione convenzionale introdotta sarebbe inutile. Facendo uso di quella espressione convenzionale, tuttavia, siamo in grado di formulare complesse assegnazioni di abilità che sarebbero molto difficili da esprimere nel linguaggio comune. Si prenda ad esempio l'ultima proposizione vera affermata da Platone (dando per scontato che questa descrizione sia, per usare la terminologia dei logici, una "descrizione propria"); ora, una tra le affermazioni che potremmo fare riguardo ad Aristotele è proprio che avrebbe potuto rendere falsa questa proposizione. Ma è lecito supporre che non abbiamo alcun mezzo per scoprire *quale* fosse l'ultima proposizione vera pronunciata da Platone; eppure, a quanto pare, la nostra affermazione riguardo ad Aristotele continuerebbe a essere vera o falsa. Per riuscire a scoprire il suo valore di verità dovremmo essere in grado di scoprire a quali condizioni l'ultima proposizione vera affermata da Platone (vale a dire la proposizione tra le cui proprietà accidentali c'è quella di essere l'ultima proposizione vera affermata da Platone) avrebbe potuto esser falsa, quindi scoprire se Aristotele aveva o no il potere di

creare tali condizioni. Supponiamo ad esempio che se Aristotele fosse vissuto ad Atene dal momento della morte di Platone sino a quello della sua stessa morte, allora l'ultima proposizione vera affermata da Platone (qualunque fosse) sarebbe stata falsa; in tal caso se Aristotele avesse potuto vivere (cioè se avesse avuto in sé il potere di vivere) ad Atene durante tutto questo periodo, avrebbe potuto render falsa l'ultima proposizione vera affermata da Platone. D'altro canto, però, se l'ultima proposizione vera affermata da Platone fosse stata che "i pianeti non si muovono secondo orbite circolari perfette", allora Aristotele non avrebbe potuto render falsa l'ultima proposizione vera affermata da Platone, dal momento che non era in suo potere creare un qualunque insieme di condizioni sufficienti a stabilire la falsità di questa proposizione⁶.

È ovvio che la proposizione espressa da "Aristotele avrebbe potuto render falsa l'ultima proposizione vera affermata da Platone" è una proposizione che avremmo grande difficoltà a esprimere senza far uso dell'espressione convenzionale del "rendere false proposizioni" – o quantomeno di un'espressione molto simile a questa. Vedremo peraltro che questa espressione convenzionale sarà utilissima quando prenderemo in esame il rapporto tra libero arbitrio (una tesi relativa alle abilità) e determinismo (una tesi relativa ad alcune proposizioni).

III

Immaginerò ora una situazione in cui un uomo, dopo aver adeguatamente riflettuto, si astenga dal compiere un atto che aveva l'intenzione di compiere. Se il determinismo è vero, a mio avviso, allora quell'uomo *non avrebbe potuto compiere* quell'atto. Poiché l'argomento presentato non dipenderà da alcuna particolare caratteristica relativa alla situazione che ho immaginato, ne segue che sarà pos-

sibile stabilire l'incompatibilità tra libero arbitrio e determinismo *in generale*: infatti, come risulterà chiaro in seguito, sarà sempre possibile costruire argomenti analoghi per qualunque agente e qualunque atto non compiuto.

Ecco dunque la situazione. Immaginiamo che un tempo vi sia stato un giudice cui sarebbe bastato alzare la mano destra a un certo istante T per impedire l'esecuzione di una sentenza di morte inflitta a un certo criminale; in base alle convenzioni in uso nel paese del giudice, una sua alzata di mano sarebbe stata infatti considerata il segno che al reo veniva concessa una speciale clemenza. Supponiamo inoltre che in quell'occasione il giudice – chiamiamolo “ J ” – si astenne dall'alzare la mano, con la conseguenza che il criminale fu mandato a morte. Possiamo anche supporre che il giudice non fosse legato, ferito o paralizzato; che avesse deciso di non alzare la mano all'istante T solo dopo un periodo di riflessione calma, razionale e pertinente rispetto al caso in esame; che non fosse stato soggetto ad alcun tipo di “pressione” per decidere in un modo o nell'altro riguardo alla morte del criminale; che non fosse sotto l'influsso di droghe, sotto ipnosi o in qualunque altro tipo di stato alterato; e infine, che nella sua decisione non vi fosse alcun elemento degno di particolare interesse per uno studioso di psicopatologia.

Ma veniamo all'argomento. Nella mia tesi, che chiamerò “argomento principale”, farò uso dell'espressione “ T_0 ” per denotare un istante di tempo qualunque precedente la nascita di J e “ P_0 ” per denotare la proposizione che esprime lo stato del mondo al tempo T_0 , di “ P ” per denotare la proposizione che esprime lo stato del modo al tempo T e di “ L ” per denotare la congiunzione in una singola proposizione di tutte le leggi della fisica. (Considererò la stessa L come una legge della fisica, fondandomi sul ragionevole assunto che se A e B sono leggi della fisica, allora la congiunzione di A e B è anch'essa una

legge della fisica). L'argomento si compone di sette asserzioni, di cui la settima segue dalle prime sei:

(1) Se il determinismo è vero, allora la congiunzione di P_0 e L implica P .

(2) Se J avesse alzato la mano all'istante T , allora P sarebbe falsa.

(3) Se la (2) è vera, allora se J avesse potuto alzare la sua mano all'istante T , J avrebbe potuto rendere P falsa⁷.

(4) Se J avesse potuto rendere P falsa, e se la congiunzione di P_0 e L implica P , allora J avrebbe potuto rendere la congiunzione di P_0 e L falsa.

(5) Se J avesse potuto rendere la congiunzione di P_0 e L falsa, allora J avrebbe potuto rendere L falsa.

(6) J non avrebbe potuto rendere L falsa.

(7) Se il determinismo è vero, allora J non avrebbe potuto alzare la propria mano all'istante T .

Non è difficile provare, tramite l'applicazione della logica verofunzionale, che (7) segue da (1) attraverso (6). Si noti inoltre che tutti i condizionali nell'argomento, tranne (2), sono di tipo verofunzionale; in ogni caso, allo scopo di stabilire la *validità* di questo argomento, (2) può essere considerata come una proposizione atomica. Ma prendiamo in esame le premesse a una a una.

(1) Questa premessa segue dalla definizione di determinismo.

(2) Se J avesse alzato la mano all'istante T , allora all'istante T il mondo si sarebbe trovato in uno stato diverso dallo stato nel quale effettivamente era. (Cfr. la seconda

condizione da me formulata in relazione al contenuto di "stato del mondo"). Di conseguenza, se J avesse alzato la mano all'istante T , lo stato del mondo al tempo T sarebbe espresso da una proposizione che è uno dei contrari di P . Si deve sottolineare che " P " non *significa* "la proposizione che esprime lo stato del mondo all'istante T "; piuttosto, " P " *denota* la proposizione che esprime lo stato del mondo all'istante T . Nella terminologia di Kripke, " P " viene usato come un *designatore rigido*, mentre "la proposizione che esprime lo stato del mondo all'istante T " è non rigida (cfr. Kripke, 1971, pp. 259-294).

(3) Poiché l'alzarsi della mano di J all'istante T sarebbe stato sufficiente a determinare la falsità di P , allora se J avesse potuto alzare la mano esisterebbe almeno una condizione sufficiente a determinare la falsità di P che J avrebbe potuto realizzare.

(4) Questa premessa può esser difesa come un caso specifico del seguente principio generale:

Se S può rendere R falsa, e se Q implica R , allora S può rendere Q falsa.

Questo principio sembra di carattere analitico: infatti se Q implica R , allora la negazione di R implica la negazione di Q . Perciò qualunque condizione sufficiente a determinare la falsità di R è anche sufficiente a determinare la falsità di Q . Ne segue che se esiste una qualche condizione che S può realizzare e che è sufficiente a determinare la falsità di R , allora esiste anche una qualche condizione (cioè quella stessa condizione) che S può realizzare e che è sufficiente a determinare la falsità di Q .

(5) Questa premessa può esser sostenuta come un caso specifico del seguente principio generale:

Se Q è una proposizione vera che riguarda soltanto stati di cose validi prima della nascita di S , e se S può

rendere la congiunzione di Q e R falsa, allora S può rendere R falsa.

Prendiamo ad esempio la proposizioni espressa da

L'Armada spagnola fu sconfitta nel 1588.

e

Peter van Inwagen non è mai stato in Alaska.

È del tutto verosimile che la congiunzione di queste due proposizioni sia vera. In ogni caso, diamo per scontato che lo sia. Posto che questa congiunzione sia vera, sembra alquanto chiaro che posso renderla falsa se e solo se posso recarmi a visitare l'Alaska. Se però per qualche ragione non sarò mai in grado di recarmi in Alaska, allora *non posso* renderla falsa. Questa è un'asserzione del tutto banale, certo non meno banale del principio generale presentato sopra di cui è esempio concreto. Né sembrano esserci dubbi che la premessa (5) costituisca un ulteriore esempio di questo principio.

(6) Sosterrò che se qualcuno *può* (cioè ha il potere di) rendere una qualche proposizione falsa, allora quella proposizione non è una legge della fisica. Considero questa come una verità concettuale, uno dei dati di cui chiunque desideri fornire un'analisi di "potere" [*can*] o "legge" deve comunque tener conto. A mio parere infatti l'origine dell'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo sta proprio in questo collegamento tra i due concetti di "potere" e "legge".

Per riuscire a cogliere il collegamento, supponiamo che entrambe le proposizioni seguenti siano vere:

(A) Nulla viaggia mai più veloce della luce.

(B) Jones, un fisico, può costruire un acceleratore di

particelle in grado di far sì che i protoni viaggino a una velocità doppia di quella della luce.

Da (A) segue che Jones non potrà mai esercitare il potere che (B) gli attribuisce. Ma quale che sia la ragione dell'incapacità di Jones di agire utilizzando la propria abilità di rendere (A) falsa, è chiaro che (A) e (B) sono tra loro coerenti e dunque (B) implica che (A) non è una legge della fisica. Infatti, posto che (B) sia vera, ne segue che Jones è in grado di condurre un esperimento che falsificherebbe (A); e senza dubbio una caratteristica di qualunque proposizione che sia una legge fisica è che nessuno *può* condurre un esperimento che potrebbe dimostrare la falsità di quella proposizione.

Naturalmente molte proposizioni che a prima vista hanno l'aspetto di leggi fisiche, ma di cui in seguito si stabilisce che sono delle non-leggi, sono rifiutate proprio in seguito a esperimenti effettivamente realizzati. Ma questa non è una circostanza essenziale, e per riuscire a comprenderlo basterà sviluppare un poco l'esempio che sto prendendo in esame. Supponiamo che l'abilità di Jones di rendere (A) falsa derivi dal fatto che egli ha scoperto una rigorosa prova matematica, secondo la quale a determinate condizioni *C*, realizzabili in laboratorio, i protoni viaggerebbero più veloci della luce. E supponiamo che questa prova sia derivata da premesse la cui verità è talmente ovvia che tutti i fisici competenti accettano la conclusione di Jones senza riserve. Ma supponiamo ancora che le condizioni *C* non si ritrovino mai in natura, e realizzarle realmente in laboratorio implichi una dispendio tale di risorse da far decidere Jones e i suoi colleghi di non condurre l'esperimento. Infine, supponiamo che, in seguito a tale decisione, le condizioni *C* non siano mai realizzate e dunque nulla viaggi mai più veloce della luce. È evidente che se tutte le circostanze ipotizzate fossero vere, dovremmo necessariamente dire che (A), seb-

bene sia *vera*, non è una legge della fisica (mentre naturalmente “Nulla viaggia mai più veloce della luce eccetto che alle condizioni C” sarebbe una legge della fisica).

I laboratori e le risorse che ho citato in questo esempio non sono essenziali ai fini della validità della tesi più generale che illustra. Perciò se Jones *potesse* rendere una qualche proposizione falsa compiendo un *qualunque* atto che egli in realtà non compie – persino un atto così semplice come quello di alzare la propria mano in un certo istante di tempo – questo basterebbe a dimostrare che la proposizione in questione non è una legge della fisica.

La difesa delle premesse del mio argomento principale termina qui. Nella parte finale di questo saggio prenderò in esame alcune obiezioni all'argomento proposta, formulate da vari filosofi nel tentativo di riaffermare la compatibilità fra libero arbitrio e determinismo.

IV

La cosa più utile da fare, per un filosofo convinto che l'argomento principale non dimostri ciò che dovrebbe dimostrare, è cercare di dimostrare che l'argomento si fonda su qualche premessa falsa o incoerente, che in esso vi sono rilevanti circolarità, che contiene termini usati in modo equivoco o qualcosa del genere. In breve costui dovrebbe discutere di punti specifici. Tuttavia alcun filosofo potrebbe continuare a sostenere che libero arbitrio e determinismo – intesi nel senso presentato sopra al paragrafo I – siano compatibili, ma rifiutarsi di provare a scovare un errore nell'argomento. Nella vita quotidiana, infatti – potrebbe sostenere uno di questi filosofi – abbiamo dei *criteri* per determinare se un agente avrebbe potuto o meno agire altrimenti rispetto a come ha agito, e sono proprio questi criteri a stabilire il *significato* di “potrebbe aver agito altrimenti”; sapere il significato di questa espressione,

insomma, vuol dire soltanto sapere in che modo applicare tali criteri. E dato che in questi criteri non è mai menzionato il determinismo, chiunque pensi che il libero arbitrio e il determinismo sono incompatibili ha solo le idee poco chiare (cfr. Flew 1955, in particolare pp. 149-151).

Per ciò che concerne l'argomento del paragrafo III – quel filosofo potrebbe continuare – si tratta di un argomento estremamente complesso, e una tale complessità può solo servire a nascondere qualche errore – dato che la conclusione raggiunta è assurda. Insomma dovremmo considerare questo argomento alla stregua della famigerata “prova” secondo cui zero è eguale a uno: può essere divertente e persino istruttivo trovarvi l'errore nascosto (se non abbiamo nient'altro di meglio da fare), ma sarebbe un vero e proprio spreco di tempo cercare di prender sul serio l'ipotesi che si tratti di un argomento corretto.

A questo punto faccio l'ipotesi che siamo effettivamente in possesso di “criteri” – in un qualche senso di questo termine abusato – che regolano l'impiego dell'espressione “avrebbe potuto agire altrimenti”, e concedo che conoscere i criteri per determinare l'impiego di un termine può ragionevolmente essere identificato con il conoscere il significato di quel termine. Se i criteri che regolano l'utilizzo di “avrebbe potuto agire altrimenti” possano (come ha ipotizzato almeno un filosofo: cfr. Flew 1955) o meno essere insegnati per semplice ostensione, questo è tutt'altro problema. Quale che sia la risposta, infatti, l'argomento fondato sui “criteri” è semplicemente scorretto, e per illustrare la mia conclusione prenderò in esame un argomento più semplice che contiene lo stesso errore.

Pensiamo alla dottrina della “predestinazione”. Questa dottrina sostiene (I) che se un atto è previsto non è libero e (II) che tutti gli atti sono previsti da Dio. (Naturalmente non pretendo che vi sia qualcuno che ha sostenuto tale dottrina esattamente nella forma in cui la sto presentando). Supponiamo ora di sostenere che la dottrina della

predestinazione deve essere compatibile con il libero arbitrio, dato che i nostri criteri relativi all'utilizzo di "avrebbe potuto agire altrimenti" non fanno alcun riferimento alla predestinazione; è ovvio che tale argomento non sarebbe valido, dal momento che la dottrina della predestinazione è incompatibile con il libero arbitrio. La sola differenza che riesco a cogliere tra quest'ultimo argomento e quello fondato sull'esistenza di "criteri" per determinare la compatibilità fra libero arbitrio e determinismo, del resto, è che la predestinazione, a differenza del determinismo, è *ovviamente* incompatibile con il libero arbitrio. Ma naturalmente vi sono tesi che possono essere incompatibili tra loro pur se tale incompatibilità non è ovvia: così anche se il determinismo non potesse esser considerato incompatibile con il libero arbitrio sulla base di una semplice inferenza formale – come accade per la dottrina della predestinazione –, vi sarebbe comunque un legame concettuale fra le due tesi, come ho mostrato nella mia difesa della premessa (6). L'intento dell'argomento delineato nel paragrafo III era proprio di portare alla luce le implicazioni di tale legame. Ci può certo essere un errore nell'argomento, ma non vedo perché si dovrebbe pensare che la stessa idea su cui si fonda è frutto di un fraintendimento.

Si è sostenuto anche che il libero arbitrio *implica* il determinismo e, poiché si tratta di una tesi coerente, è *a fortiori* compatibile con il determinismo. In breve, l'argomento è il seguente: dire di un individuo in una particolare occasione che ha agito liberamente significa ovviamente dire almeno che sia stato *lui* ad agire in quell'occasione. Ma supponiamo di vedere la mano di un individuo che si solleva e di scoprire in seguito che il sollevamento della mano non era determinato da *alcuna causa*. Senza dubbio dovremmo dire che in realtà *non* è stato quell'individuo a sollevare la mano, ma che si è trattato di un mero evento casuale che, come una contrazione

muscolare, non aveva nulla a che fare con *lui* – se non per il fatto di riguardare una parte del suo corpo. Condizione necessaria perché sia veramente quell'individuo ad alzare la propria mano è che sia stato *costui* a fare sì che [*caused*] la mano si alzasse. E senza dubbio “*costui* ha fatto sì che” vuol dire “il suo carattere, desideri e le sue credenze hanno fatto sì che” (cfr. Hobart 1934; Ayer 1954, pp. 271-284; Nowell-Smith 1948; Smart 1961).

Credo che in quest'argomento vi sia una grande confusione, ma per illustrarla sarebbe necessaria una lunga analisi di numerosi aspetti di dettaglio nella teoria della *agency*. Mi limiterò a sottolineare che ritenere che questo argomento confuti la conclusione del paragrafo III è una semplice *ignoratio elenchi*: infatti io non ho concluso che il libero arbitrio sia incompatibile con la tesi che ogni evento ha una causa, ma piuttosto che sia incompatibile col determinismo così come è stato definito nel paragrafo I. E la negazione di questa tesi non implica che vi siano eventi non causati. Naturalmente si potrebbe essere tentati di formulare un argomento simile, ma pertinente, teso a dimostrare la falsità della conclusione raggiunta nel paragrafo III. Tuttavia, almeno per quanto ne so, la plausibilità di tale argomento dipenderebbe dalla plausibilità della congettura secondo la quale se i movimenti del corpo che una persona compie in un determinato momento non sono completamente determinati dalle leggi fisiche e dallo stato del mondo precedente alla sua nascita, allora questi movimenti non sono l'agire proprio di quella persona ma piuttosto semplici accadimenti casuali. E non vedo il benché minimo barlume di plausibilità in tale congettura.

Per finire, prenderò in esame il noto argomento dell’“analisi condizionale” per stabilire la compatibilità fra libero arbitrio e determinismo. Secondo i difensori di tale argomento – chiamiamoli “condizionalisti” – un asserto della forma:

(8) *S* avrebbe potuto fare *X*

significa in realtà

(9) Se *S* avesse scelto di fare *X*, *S* avrebbe fatto *X*⁸.

Ad esempio, “Smith avrebbe salvato il bambino che affogava” significa “Se Smith avesse scelto di salvare il bambino che affogava, Smith avrebbe salvato il bambino che affogava”. Perciò anche se il determinismo è vero – sostengono i condizionalisti – è possibile che Smith non abbia salvato ma *avrebbe potuto salvare* il bambino che affogava, dato che la congiunzione del determinismo con “Smith non ha salvato il bambino” non implica la falsità di “Se Smith avesse scelto di salvare il bambino, Smith avrebbe salvato il bambino”.

Buona parte delle controversie relative a questo argomento riguardano la tesi che (9) sia un’analisi corretta di (8). Non mi addentrerò nel dibattito circa la correttezza di quest’analisi; metterò invece in dubbio la pertinenza di questo dibattito per l’argomento presentato al paragrafo III. In effetti, non è affatto chiaro perché l’argomento principale risulterebbe difettoso se l’analisi condizionale *fosse* corretta. Ovviamente l’argomento è valido tanto se (8) e (9) hanno lo stesso significato quanto se non lo hanno; ma supponiamo che le premesse dell’argomento principale vengano riscritte in modo tale che ogni loro frase di forma (8) sia sostituita dalla frase corrispondente di forma (9): scopriremmo forse che qualcuna di tali premesse è falsa? Proviamo a effettuare la sostituzione con la premessa (6) che sembra, *prima facie*, la premessa essenziale dell’intero argomento. Otterremo:

(6a) Non si dà il caso che se *J* avesse scelto di rendere *L* falsa, *J* avrebbe potuto rendere *L* falsa.

Ora, (6a) senza dubbio sembra vera: infatti se qualcuno sceglie di rendere falsa una qualche proposizione

R, e se *R* è una legge della fisica, allora sicuramente non riuscirà nel suo intento. Questo semplice argomento relativo a (6a) *sembra* ovviamente valido. Ma non possiamo escludere la possibilità che qualcuno possa scoprirvi un errore e, forse, persino costruire un argomento convincente che dimostri la falsità di (6a). Supponiamo perciò che, ai fini del nostro argomento, si possa dimostrare la falsità di (6a): cosa si proverebbe in questo modo? A mio avviso si proverebbe che (6a) non significa la stessa cosa di (6) dato che, come ho sostenuto, (6) è *vera*.

Il condizionalista si trova dinanzi alla stessa imbarazzante alternativa se tenta di provare, sempre sulla base dell'analisi condizionale, che una qualunque delle altre premesse dell'argomento è falsa. Prendiamo ad esempio l'argomento ottenuto sostituendo ogni frase di forma (8) nell'argomento principale con la frase corrispondente espressa nella forma (9): se tutte le premesse del nuovo argomento sono vere allora l'argomento principale – in base alla stessa teoria dei condizionalisti – è valido. Se d'altro canto una qualunque delle premesse del nuovo argomento è falsa, allora (almeno secondo *me*) questa premessa costituisce un controesempio all'analisi condizionale. Questo non è un modo circolare di argomentare contro il condizionalista, dato che io ho fornito argomenti in favore di ognuna delle premesse dell'argomento principale e che in nessuno di questi argomenti ho sostenuto che l'analisi condizionale è sbagliata.

Naturalmente, alcuni o tutti gli argomenti che ho apportato a sostegno delle premesse dell'argomento principale potrebbero contenere un errore. Ma a meno che il condizionalista non sia in grado di mettere in luce qualcuno di tali errori, non otterrebbe un gran risultato se provasse che un asserito, del quale egli *asserisce* l'equivalenza con una delle premesse dell'argomento principale, è falso⁹.

* Titolo originale: *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, «*Philosophical Studies*», 1975, 27, pp. 185-199.

Per la stesura di questo saggio ho usufruito di una borsa del National Endowment for the Humanities nell'estate del 1973. Il saggio è stato letto a un seminario alla University of Maryland at College Park. Una precedente versione era stata letta all'Università di Rochester e alla Syracuse University. Ringrazio il pubblico di questi seminari per gli utili commenti e critiche. Devo un ringraziamento speciale a Rolf Eberle, Keith Lehrer, Raymond Martin e Richard Taylor. Ringrazio Carl Ginet per i suoi acuti commenti a una versione precedente del saggio e il *referee* [dei *Philosophical Studies*] per alcuni suggerimenti. Naturalmente nessuna di queste persone è responsabile per gli errori che rimangono.

¹ Ad esempio: "Se, prima che compia dodici anni, un essere umano non è indotto a vergognarsi quando mente, allora mentirà ognqualvolta crederà che ciò possa arrecargli un vantaggio".

² Canfield (1962) sostiene in modo convincente una posizione che, esprimendoci nella terminologia usata sinora, esemplificherebbe proprio la tesi secondo cui un determinismo basato su leggi volontaristiche potrebbe essere compatibile con la libertà del volere.

³ Cfr. tuttavia Frankfurt (1969).

⁴ A dire il vero in questo contesto le cose sono un po' più complicate di così, dato che potremmo ritenere un uomo responsabile di un atto anche se riteniamo che non avrebbe potuto astenersi dal compierlo, posto che siamo disposti a ritenerlo responsabile di questa sua incapacità di tirarsi indietro.

⁵ In tutti i casi che prenderò in esame "..." verrà sostituito da nomi di proposizioni *vere*. Ai fini della completezza logica, possiamo accettare la stipulazione che qualunque frase formata sostituendo "..." con il nome di una proposizione *falsa* sia banalmente vera: così "Kant avrebbe potuto rendere la proposizione '7 + 5 = 13' falsa" è banalmente vera.

⁶ Richard Taylor ha sostenuto (in modo più esplicito in Taylor 1965) che qualsiasi proposizione vera deve avere caratteristiche tali che, necessariamente, nessuno sia in grado di falsificarla. A mio avviso questa tesi è erronea, e si può dimostrare che le argomentazioni addotte da Taylor per sostenerla non reggono. In questo saggio tuttavia non affronterò tale dimostrazione; mi limiterò solo a sostenere, nel paragrafo III, che non siamo in grado di render falsi *alcuni tipi* di proposizioni vere, ma la mia argomentazione sarà fondata sulle particolari caratteristiche di quei tipi di proposizione. Perciò ad esempio sosterrò che nessuno può render falsa una legge della fisica, ma che ciò non avviene perché le leggi della fisica sono *vere* beni in virtù di altre caratteristiche che quel tipo di proposizioni possiede.

⁷ La formulazione "J avrebbe potuto alzare la sua mano all'istante T" è ambigua. Infatti potrebbe voler dire (approssimativamente): "J possedeva, all'istante T, la capacità di alzare la propria mano" o "J possedeva la capacità di far sì che la sua mano si alzasse all'istante T". Ora, se all'istante T J non fosse stato paralizzato ma lo fosse stato in tutti gli istanti precedenti a T la seconda interpretazione sarebbe falsa, quantunque la prima possa continuare a esser vera. Ecco perché nel mio argomento "J avrebbe potuto alzare la sua mano all'istante T" va inteso nel senso suggerito dalla seconda interpretazione.

⁸ Nelle varie analisi condizionali condotte dai filosofi ritroviamo molti altri verbi accanto a "scegliere", ad es. "desiderare" [*wish*], "volere" [*want*], "volere fortemente" [*will*], "provare" [*try*], "decidersi" [*set oneself*]. Gran parte della ricerca contemporanea su questo tipo di analisi condotta da G. E. Moore, P. H. Nowell-Smith, J. I. Austin, Keith Lehrer, Roderick Chisholm e altri è raccolta in Brand, a cura, 1970. Cfr. anche Sellars 1966, pp. 141-174.

⁹ Per un argomento simile in certi aspetti a ciò che ho chiamato l'"argomento principale", cfr. il notevole articolo di Carl Ginet (1966, pp. 87-104). Un altro argomento simile all'argomento principale – di cui è più semplice (da un punto di vista formale), sebbene sia formulato in un linguaggio molto diverso da quello delle tradizionali formulazioni del problema del libero arbitrio – si può trovare in van Inwagen 1974.

Riferimenti bibliografici

Ayer, A. J., 1954, "Freedom and Necessity", in *Philosophical Essays*. London-Basingstoke, MacMillan, pp. 271-284.

Brand, M., a cura, 1970, *The Nature of Human Action*, Glenview. Ill.

Canfield, J. V., 1962, *The Compatibility of Free Will and Determinism*, «*Philosophical Review*», 61, pp. 352-368.

Flew, A., 1955, "Divine Omniscience and Human Freedom", in A. Flew, A. MacIntyre, a cura, *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press.

Frankfurt, H., 1969, *Alternate Possibility and Moral Responsibility*. «*Journal of Philosophy*», 56, pp. 829-839; trad. it. in questo volume.

Ginet, C., 1966, "Might We Have No Chance?", in K. Lehrer, a cura, *Freedom and Determinism*, New York, Random House, pp. 87-104.

Hobart, R. E., 1934, *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, «*Mind*», 43, pp. 1-27.

Kripke, S., 1971, "Identity and Necessity", in Milton K. Munits, a cura, *Identity and Individuation*, New York, New York University Press; trad. it. 1973, "Identità e necessità", in A. Bonomi, a cura, *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, pp. 259-294.

Nowell-Smith, P. H., 1948, *Freewill and Moral Responsibility*, «*Mind*», 57, pp. 45-61.

Sellars, W., 1966, "Fatalism and Determinism", in Keith Lehrer, a cura, *Freedom and Determinism*, New York, Random House, pp. 141-174.

Smart, J. J. C., 1961, *Free Will, Praise, and Blame*, «*Mind*», 70, pp. 291-306.

Taylor, R., 1965, *Time, Truth and Ability by Diodorus Cronus*, «*Analysis*», 25, pp. 137-141.

van Inwagen, P., 1974, *A Formal Approach to the Problem of Free Will and Determinism*, «*Theoria*», 40, pp. 9-22.

Il mistero della libertà metafisica*

Peter van Inwagen

Vi sono molti tipi di libertà – o meglio, per usare la formulazione che preferisco, la parola “libertà” ha molti sensi. In base a uno dei sensi del termine, un agente è considerato “libero” nella misura in cui le sue azioni non sono soggette a controllo da parte dello Stato. Tuttavia è evidente che un agente può esser libero in questo senso pur non essendolo in altri: per quanto limitato possa esser l’intervento dello Stato sulle mie azioni, infatti, potrei ugualmente non esser libero perché paralizzato dalla vita in giù o perché vittima di un’agorafobia nevrotica che mi impedisce di uscire, o ancora perché sono così povero da non potermi procurare le risorse necessarie a fare quel che desidero. Tutti questi esempi presentano il concetto di libertà come un concetto soltanto negativo: la libertà è libertà da vincoli, insomma, e consiste semplicemente nell’assenza di vincoli. Se intesa in questo senso la libertà è un concetto negativo, allora si spiega anche perché esistono molti tipi di libertà: vi sono molti tipi di libertà perché vi sono molti tipi di vincoli. Perciò, poiché esistono vincoli politici, c’è una libertà politica, che si manifesta in loro assenza; poiché esistono vincoli interiori di natura psicologica (come la nevrosi), c’è una libertà psicologica, che si manifesta in loro assenza; proprio perché esistono vincoli economici, c’è una libertà economica, che si manifesta in loro assenza – e così via.

Quando tuttavia lasciamo la politica, la psicologia e l'economia per volgerci alla metafisica, ci troviamo dinanzi ad analisi della libertà – in cui compaiono parole come “libertà”, “libero” e “liberamente” – che sono difficili da spiegare, se si continua a considerare la libertà nient’altro che un concetto negativo. Leggiamo ad esempio le seguenti parole di Holbach:

La vita umana è una linea che la natura impone all'uomo di tracciare sulla superficie della terra, senza che egli se ne possa discostare neppure per un istante... Ciononostante, a dispetto delle catene da cui è avvinto, si continua a fingere che egli sia un agente libero...

Un altro caso è dato dall’antico problema degli eventi contingenti futuri, che sembrerebbe dipendere da considerazioni diverse da quelle addotte da Holbach: si tratta infatti di un problema riguardante la possibilità che le nostre affermazioni su eventi futuri possano essere vere o false, e non ha niente a che vedere con la causalità e la legge fisica. Oppure si pensi al problema della conoscenza divina di azioni umane future. Infine basterebbe pensare al problema del male, e a tutti quei tentativi di risolverlo che fanno appello alla libertà delle creature e alla pretesa impossibilità di concepire una creatura libera che sia anche certa di non commettere del male.

A mio parere è del tutto evidente che il concetto di libertà implicato quando si discutono questi problemi metafisici è sempre lo stesso. Non mi è facile capire in che modo esso possa esser considerato come un concetto meramente negativo, come un concetto che si applica a qualunque agente i cui atti non siano soggetti a qualche tipo di vincolo.

Esaminiamo ad esempio il problema del libero arbitrio e del determinismo – cioè quello chiamato in causa nella precedente citazione tratta da Holbach. Così sebbene le mie azioni attuali possano essere determinate

dallo stato del mondo precedente la mia nascita (e in effetti si potrebbe risalire a milioni di anni fa), da ciò non segue che tale stato di cose mi ponga in una qualche situazione di coercizione. Ogni forma di coercizione sul comportamento di una persona è un impedimento all'esercizio del suo volere. Ora, se lo stato mi mette in catene, la mia volontà di essere altrove – qualora io tenti di farla valere – entrerà presto in conflitto con la lunghezza e la robustezza della catena che mi lega. E se soffro di una grave forma di agorafobia, la mia volontà di andare in giro a svolgere le comuni occupazioni della vita entrerà in conflitto con il senso di panico e di sradicamento che provo nel momento stesso in cui metto il naso fuori dalla porta. Se invece sono poverissimo, la mia volontà di possedere un caldo soprabito entrerà in conflitto col fatto di non possedere il denaro necessario ad acquistarlo. Quando si parla di "vincolo", pertanto, si allude proprio a situazioni di questo tipo; ed è chiaro che il determinismo non pone affatto vincoli simili. In un mondo deterministico, infatti, *ciò che la mia volontà è* dipende, in ogni determinata occasione, da come il mondo era fatto milioni di anni fa e dalle leggi di natura. In un mondo simile, anzi, *il fatto che il mio volere debba fronteggiare un ostacolo in una certa occasione* sarà conseguenza del modo in cui il mondo era fatto milioni di anni fa e delle leggi di natura. Non v'è dubbio però che in un universo deterministico non è affatto inevitabile che il mio volere fronteggi un ostacolo in una data occasione, e persino in un universo indeterministico il mio volere deve far fronte a ostacoli in molte occasioni. In effetti non c'è alcun motivo per supporre che il mio volere dovrà fronteggiare più spesso ostacoli in un universo deterministico di quanto non accada in un universo indeterministico. Di conseguenza chiunque creda che la verità sia un concetto negativo dovrà trarne la conclusione che il cosiddetto problema del libero arbitrio e del

determinismo è fondato su una confusione (del resto è proprio questa la conclusione cui sono giunti Hobbes, Hume, Mill e molti altri filosofi).

Le cose non cambiano molto se si affronta il problema della conoscenza divina di azioni umane future. Ci viene spesso detto che questa conoscenza non pone reali problemi, poiché il fatto che Dio sappia che (ad esempio) sto per dire una menzogna non mi costringe affatto a mentire. Dato che la conoscenza di Dio non interferisce con l'esercizio del volere da parte di ognuno di noi, e dato che le falsità proferite dalla bocca di una persona sono parole che quella persona voleva volontariamente esprimere, il fatto che Dio sapesse che costui stava per mentire non entra in contraddizione col fatto che la menzogna è un atto libero.

Tutto questo sembra molto ragionevole. Eppure abbiamo la sensazione che la libertà rimastaci sia, per usare le parole di Kant, un "pessimo sotterfugio". Si tratta peraltro di una sensazione che può assumere forma di un'argomentazione a mio giudizio estremamente convincente; se l'argomentazione in questione è corretta, allora si deve concludere che la libertà non è solo un concetto negativo – o che comunque esiste *un* concetto di libertà non solo negativo, ed è un concetto molto importante. Credo anzi sia proprio questo concetto a esser chiamato in causa nei problemi metafisici che ho citati. Lo chiamerò libertà metafisica. La scelta di questa denominazione, tuttavia, non deve far pensare che esso sia di esclusivo interesse di chi si occupa di metafisica; ritengo al contrario che questo concetto rivesta una certa importanza nella vita quotidiana, e che il concetto di cui si servono gli studiosi di metafisica sia proprio quello della quotidianità – o forse una sua versione più elaborata. (Sono peraltro indotto a ritenere che tutti i concetti di cui facciamo uso in filosofia, nel campo della scienza o in qualunque altro ambito di indagine siano o concetti

tratti dalla quotidianità o concetti che possono essere spiegati a partire da concetti di uso quotidiano).

Nell'inglese d'uso comune, il concetto di libertà metafisica è espresso in primo luogo con parole e espressioni semplici, abituali e non nei termini astratti e magniloquenti dell'arte filosofica che siamo portati ad associare alla metafisica. (Le cose non cambiano molto se pensiamo al francese, al tedesco e al latino. Sarei molto sorpreso di venire a sapere che esiste una lingua nella quale il concetto che ho chiamato "libertà metafisica" non sia espresso mediante parole e espressioni semplici, d'uso comune). Senza dubbio per riuscire a distinguere gli usi di queste parole ed espressioni destinati a esprimere questo concetto da altri usi, nei quali sono espressi altri concetti, è necessaria un'analisi filosofica; ciononostante, in particolari contesti concreti, queste semplici parole esprimono l'identico concetto di libertà (che non è, come vedremo in seguito, un concetto negativo) presente in problemi metafisici come quello della libertà e del determinismo. Forse un esempio contribuirà a chiarire meglio il significato di queste considerazioni un po' troppo astratte.

Una delle parole semplici che in italiano esprimono il concetto di libertà metafisica è il verbo "potere" [*can*]. Che senso ha chiedersi se io domani sarò libero di dire la verità, nel caso in cui sia già determinato da eventi del passato remoto e dalle leggi di natura che domani, quando sarò messo di fronte alla scelta tra mentire e dire la verità, in realtà io mentirò? Soltanto questo: "sono libero di dire il vero" significa "*posso* [*I can*] dire il vero", e di conseguenza "non sono libero di dire il vero" significa "*non posso* [*I cannot*] dire il vero". In questa prospettiva, la libertà metafisica è semplicemente ciò che viene espresso con la parola "potere". Se accettiamo questa tesi, tuttavia, dobbiamo aver cura di comprenderla in modo adeguato. A tal fine è opportuno evitare due possibili fonti di confusione: da un lato l'ambiguità della parola "potere", dal-

l'altro alcune false teorie filosofiche riguardo a ciò che esprimono alcune frasi in cui è presente questa parola.

Per quanto concerne il primo punto, va subito detto che "potere" è una parola multiforme e può essere usata per esprimere molte altre idee oltre a quella di libertà metafisica (un fatto messo in luce da questa stessa frase). A questo proposito basterà citare un unico esempio. In costruzioni negative, "potere" esprime talvolta un'idea che potrebbe esser denominata "impossibilità morale": così potremmo dire a un figlio dal cuore di pietra, "Non puoi rifiutarti di accogliere tua madre in casa tua!" – anche se sappiamo benissimo che in base al senso di "potere" analizzato sinora egli *può* sicuramente rifiutare di accogliere la madre nella propria casa, in quanto lo ha già fatto. Se dunque riteniamo opportuno far uso della semplice parola "potere" come mezzo per riuscire a comprendere la libertà metafisica, dobbiamo anche riuscire a impedire che la nostra comprensione di questo concetto non sia influenzata da alcuno dei molti altri concetti che la semplice parola "potere" è in grado di esprimere. Il modo migliore per evitare che ciò accada è non fare affidamento soltanto sulla parola "potere" nel tentare di capire cosa sia la libertà metafisica, ma analizzare anche un numero il più possibile ampio di altre parole ed espressioni semplici e d'uso comune che possano essere usati per esprimere il concetto di libertà metafisica (o l'assenza di tale libertà). Per chiarire meglio cosa intendo, ecco tre frasi in cui modi di dire della lingua comune in cui non compare la parola "potere" sono utilizzati per esprimere i concetti di libertà metafisica e assenza di libertà:

Egli *riuscirà* [will be able] ad arrivare in tempo per la riunione

Non devi rimproverarla per aver perso la riunione; *non aveva scelta* [she had no choice about that].

Proprio *non era in mio potere* [It was simply not within my power] partecipare alla riunione.

(È piuttosto strano, peraltro, che l'espressione "di sua libera volontà" [“of his own free will”] non esprima il concetto di libertà metafisica nonostante il fatto che "libera volontà" [“free will”], inteso come termine filosofico, significhi esattamente quel che io intendo qui con "libertà metafisica". Dire che qualcuno ha partecipato a una riunione di sua spontanea volontà vuol dire solo che nessuno lo ha obbligato a parteciparvi. La formula "di sua spontanea volontà" pertanto esprime un semplice concetto negativo, quello di assenza di coercizione).

Le false teorie sui significati di parole e altre espressioni dotate d'importanza filosofica abbondano, e la parola filosoficamente rilevante "potere" non è certo un'eccezione a questa regola generale. Perciò vi sono alcuni che, resisi conto dell'importanza di espressioni come "Posso fare X" [*I can do X*] per i problemi inerenti la libertà metafisica, si sono semplicemente limitati a ribadire che questa parola significa qualcosa in grado di confermare le loro teorie filosofiche preferite. Un esempio di una fra queste teorie è il seguente: "Posso fare X" significa "Non esiste alcun impedimento, ostacolo o barriera che si opponga al mio compiere X; niente mi impedisce di fare X". Anche se non sosterrò in modo esplicito che una teoria simile è falsa, dall'argomentazione che esporrò in seguito per dimostrare l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo seguirà la falsità di questa teoria sul significato di "potere" – dato che, se essa fosse vera, la libertà metafisica sarebbe compatibile con il determinismo. A questo punto della discussione, mi basta solo far notare che esistono davvero teorie tendenziose sul significato di "Posso fare X".

Se ora prendiamo in esame attentamente il significato di "Posso fare X" (o anche "Sono in grado di fare X" [*I'm able to do X*]; "È in mio potere fare X" [*It is within my power to do X*]), scopriremo forse che l'idea espressa da questi sintagmi è solo un concetto negativo –

si identifica cioè con l'idea dell'assenza di un qualche vincolo, impedimento od ostacolo ad agire? Non sembrerebbe. Senza dubbio la presenza di un ostacolo all'esecuzione di un'azione può essere motivo sufficiente affinché qualcuno non riesca a compierla. Ma non segue che la completa assenza di ostacoli nel compimento dell'azione sia sufficiente affinché si sia *in grado* di compiere quell'azione. E l'idea che questa abilità possa consistere nell'assenza di ostacoli sembra, a ben vedere, alquanto sconcertante. Per capire meglio quest'ultima affermazione, proviamo ad analizzare con più attenzione il rapporto esistente tra il concetto di abilità e quello di ostacolo. Anzitutto potremmo notare che non ogni ostacolo che si frappone al compimento di un'azione da parte di qualcuno è tale da rendere costui, in virtù della sua presenza, incapace di compierla – visto che alcuni ostacoli possono esser vinti, eliminati o evitati (in poche parole, possono esser superati). Poniamoci allora una semplice domanda: *quali* ostacoli al compimento di un'azione sono tali da render con la loro presenza qualcuno incapace di compiere quell'azione? È ovvio infatti che saranno proprio quelli gli ostacoli che uno *non è in grado* di superare; ed è altrettanto ovvio che il concetto di ostacolo che qualcuno non è in grado di superare non può essere analizzato o spiegato in base al semplice concetto di ostacolo. (Si può forse dire che il concetto di "ostacolo che uno non può superare" denota un ostacolo tale che vi sia un qualche impedimento "decisivo" al suo superamento? La risposta è no, a meno che questo impedimento "decisivo" sia visto a sua volta come un ostacolo che uno non è in grado di superare...). Considerazioni di questo tipo indicano chiaramente che il concetto espresso dalle parole "Posso fare X" o "Riesco a fare X" non può essere un semplice concetto negativo, indicante l'assenza di un qualche tipo di ostacolo o barriera o impedimento ad agire. Ma volgiamoci ora al problema della compatibilità fra determini-

nismo e libertà metafisica. In proposito formulerò un'argomentazione la cui conclusione è che il determinismo è incompatibile con la libertà metafisica. Dal momento che, come si è visto, determinismo e libertà metafisica sono compatibili se il concetto di libertà metafisica (quello espresso dalle parole "Posso fare X") è un semplice concetto negativo, quest'argomentazione si presenterà in effetti come un ragionamento tendente a concludere che la libertà metafisica non è un semplice concetto negativo.

Come ha detto Carl Ginet, la nostra libertà può essere solo libertà di aggiungere al passato come esso si è dato – poiché il passato è inalterabile: è il dato da cui dobbiamo partire ogni volta in cui stiamo valutando un possibile corso d'azione (o meglio, per dirla nei termini che io preferisco, tutto ciò che *possiamo* fare, che *riusciamo* a fare si aggiunge al passato). E, a meno di non esser capaci di compiere veri e propri miracoli, noi possiamo aggiungere al passato come si è dato solo azioni conformi alle leggi di natura; ma le uniche aggiunte al passato che si conformano a un insieme deterministico di leggi sono quelle che si sono date effettivamente, quelle che tutte assieme compongono il presente come si dà e il futuro come si darà. Questo è solo un modo di indicare cosa si intende per determinismo, cioè la tesi secondo cui le leggi di natura unicamente al passato determinano un unico futuro. Se dunque le leggi di natura sono deterministiche, siamo liberi di fare solo quel che effettivamente facciamo – in altre parole, non siamo in grado di agire diversamente da come agiamo e *ipso facto* non siamo liberi nel senso in cui il termine "libero" è usato correttamente in metafisica.

Questa piccola argomentazione ha un enorme potere persuasivo; è anzi probabile che essa si limiti a esprimere, in una formulazione più articolata, le ragioni che inducono, quasi senza eccezioni, i miei studenti a parteggiare con Kant quando, durante le mie lezioni, parlo loro del suo giudizio circa la libertà meramente negativa di Hob-

bes e Hume, che Kant considerava un “pessimo sotterfugio”. Se l’argomentazione è corretta, come ho già detto, essa confuta l’idea che la libertà metafisica sia un semplice concetto negativo: infatti il passato e le leggi di natura non sono impedimenti all’esercizio della volontà di qualcuno. Più in generale, tuttavia, siamo pienamente giustificati nel chiederci come dobbiamo accogliere questa argomentazione e le sue conseguenze: queste ultime infatti vanno ben oltre l’affermazione che la libertà metafisica non è un concetto negativo. Una reazione possibile al ragionamento citato sarebbe quella di sostenere, seguendo Holbach, che poiché il determinismo è vero non siamo in possesso della libertà metafisica. (Una reazione più contenuta dal punto di vista epistemologico consisterebbe nel dire che, dato che non sappiamo se il determinismo è vero, non sappiamo neppure se possediamo o meno la libertà metafisica). In seguito prenderò in esame la possibilità che noi non siamo liberi (o che non sappiamo se lo siamo). Per il momento, invece, cerchiamo di capire cosa implichi una simile argomentazione per quanti tra noi sono propensi a sostenere che siamo liberi e sappiamo di esserlo. Molti filosofi hanno da sempre considerato evidente il fatto che siamo liberi e hanno perciò accettato una qualche formulazione della mia argomentazione tesa a dimostrare l’incompatibilità di determinismo e libertà metafisica. Di conseguenza essi hanno negato che il mondo sia deterministico e che le leggi di natura unitamente al passato determinino un unico futuro.

Questi filosofi però (e io sono uno di loro) debbono affrontare un difficile problema. Essi infatti asseriscono o suppongono che le leggi di natura siano indeterministiche; ma è legittimo chiedersi come facciano a saperlo, o cosa dia loro il diritto di ipotizzarlo. Sebbene queste siano domande interessanti, non le prenderò in esame. Vorrei invece soffermarmi su un’altra domanda cui questi filosofi debbono dare una risposta: il fatto di ipotizzare o

asserire che le leggi di natura hanno carattere indeterministico è di qualche aiuto per chi è portato a credere nella libertà metafisica? Se le leggi hanno un carattere indeterministico, allora vi sarà più di un solo futuro compatibile con esse e con il passato e il presente come sono dati di fatto – ma in tal caso come può una persona qualunque scegliere, e decidere quale tra questi futuri realizzare? Non è solo il caso a decidere quale di essi diverrà il futuro reale? Se Dio dovesse far “tornare” un universo indeterministico esattamente allo stato che aveva in un istante precedente e poi lo lasciasse nuovamente procedere in avanti, la “seconda” volta le cose potrebbero davvero andare in modo diverso. Ma, allora, se il mondo è davvero indeterministico, il modo in cui le cose *sono* avvenute nell’unico corso di eventi reale non è stato meramente frutto del caso? E se quel che facciamo è solo frutto del caso, come si potrebbe dire che questa è la libertà?

Sembra pertanto che, oltre all’argomentazione addotta per dimostrare l’incompatibilità di libertà metafisica e determinismo, siamo anche in possesso di un’argomentazione che dimostra l’incompatibilità di libertà metafisica e *indeterminismo*. Ma il mondo dev’essere deterministico o indeterministico: ne segue che, a meno che una delle due argomentazioni contenga un qualche errore logico o muova da una falsa premessa, la libertà metafisica dev’essere una contraddizione in termini, impossibile da concepire tanto quanto un quadrato rotondo o una bottiglia di vino liquida. Perciò possiamo *definire* il problema della libertà metafisica come il problema consistente nello scoprire se una delle due argomentazioni è scorretta e, qualora le cose stiano davvero così, nel localizzarne il difetto o i difetti.

Così concepito, il problema della libertà metafisica è estremamente *astratto*. Sebbene infatti, per ragioni storiche, sia naturale pensare a esso come a un problema che fa essenzialmente riferimento al mondo fisico e alle sue

leggi, dalle quali parrebbe impossibile derogare ("la vita umana è una linea che la natura impone all'uomo di tracciare sulla superficie della terra"), in realtà le cose non stanno così. Supponiamo infatti che la vita *non* sia in effetti una linea che la natura impone all'uomo di tracciare sulla superficie della terra; e supponiamo che la natura ci ponga dinanzi a due o a diciassette o a diecimila linee tracciate sulla superficie della terra e dica: "Scegli quella che preferisci". Come potremmo esercitare davvero una scelta su quale "linea" seguire, dato che qualunque strada decidessimo di intraprendere sarebbe pur sempre un segmento di una delle linee che la natura ci ha offerto? Immaginiamo ora che due tra le linee offertemi dalla natura a un certo punto divergano – immaginiamo cioè che l'andamento delle linee sia simile alla biforcazione di una strada o di un fiume. La parte che le due linee hanno in comune, il segmento che precede immediatamente il punto in cui divergono, rappresenta il corso delle mie considerazioni; il fatto che divergano a partire da un'origine comune rappresenta in forma dia grammatica il fatto che uno di questi due futuri, e solo uno, è il possibile esito di tali considerazioni. Pertanto le mie considerazioni non determinano quale futuro finirò per scegliere. Ma allora cosa determina *davvero* quale futuro sceglierò? Solo il caso, a quanto pare; ma se è solo il caso a determinare quale delle due strade verso il futuro seguirò, allora com'è possibile che io possa scegliere quale di esse seguire?

Il problema della libertà metafisica è talmente astratto, così indipendente dalle caratteristiche del mondo in cui gli agenti si ritrovano ad agire che potrebbe – e anzi dovrebbe, deve – porsi essenzialmente nella stessa forma in un universo abitato solo da intelligenze immateriali: ad esempio un mondo i cui unici abitanti fossero degli angeli.

Esaminiamo con più attenzione un universo del genere. Se davvero vi fossero soltanto angeli, non vi sarebbero

leggi fisiche – o in ogni caso non vi sarebbe alcuna ragione in virtù della quale le leggi fisiche dovrebbero applicarsi a tale universo, così da indurci a sostenere che potrebbe non esservene alcuna. Ma se supponiamo che gli angeli fanno scelte, dobbiamo anche supporre che il tempo (in una qualche forma) esista anche in questo universo non-fisico, e che gli agenti si trovino in “stati” diversi in momenti diversi. Da cosa, allora, dipenderà il modo in cui un angelo cambia da uno stato all’altro col passare del tempo? Una possibilità è che vi sia qualcosa di strutturalmente analogo alle leggi della fisica – qualcosa che stia agli angeli come le nostre leggi della fisica stanno agli elettroni e ai quark. (Fra l’altro sto dando per scontato che questi angeli siano entità metafisiche semplici, e non siano composti di elementi immateriali più piccoli. Se così fosse, potremmo comunque formulare l’argomentazione a partire da questi elementi immateriali più piccoli, vere e proprie “particelle elementari” del nostro immaginario universo immateriale). Questo “qualcosa” assume in ogni istante le proprietà degli angeli (e i rapporti che in quel determinato istante essi intrattengono fra di loro: l’analogo, di qualunque cosa si tratti, delle relazioni spaziali in un mondo materiale) come “input”, emettendo come “output” un fascio di possibili futuri e storie del mondo. In altre parole, dato lo “stato del mondo” a ogni istante, il meccanismo dice quali sequenze temporali di stati potrebbero aver preceduto il fatto che il mondo si trovi in quello stato in quel determinato istante, e dice anche quali sequenze temporali di stati potrebbero seguire il fatto che il mondo si trovi in quello stato in quel determinato istante. È probabile che tali informazioni non possano esser trascritte sotto forma di una serie di equazioni differenziali (dato che nulla di quanto ho appena detto implica che le proprietà e relazioni tra gli angeli siano quantificabili), come a quanto pare è possibile fare per le leggi del nostro universo fisico; non mi pare tuttavia che

ciò infici il punto essenziale del mio ragionamento. Questo punto può esser riassunto nell'alternativa seguente: o "il fascio di possibili futuri" relativo a ciascun istante ha un unico elemento oppure ne possiede più d'uno. Se vi è un unico elemento, l'universo degli angeli è deterministico; ma dov'è allora la libertà del volere? (La libertà degli angeli è libertà di aggiungere qualcosa al passato come si è dato di fatto. Ed essi possono aggiungere qualcosa al passato solo conformandosi alle leggi che regolano il modo in cui gli angeli trasformano le loro proprietà e i loro reciproci rapporti nel corso del tempo). Se tuttavia il fascio di futuri possiede più di un membro, allora il fatto che un futuro possibile piuttosto che un altro, altrettanto possibile, si realizzi sembra esser semplicemente dovuto al caso; ma dov'è allora la libertà del volere?

Ho detto in precedenza che pensare a un ipotetico "mondo degli angeli" era solo una possibilità. Ma ve ne sono davvero altre? Per riuscire ad ammettere che gli angeli compiono scelte, dobbiamo pensare che siano esseri temporali e cambino le loro proprietà col passare del tempo. Inoltre, per ammettere che appartengano allo stesso universo, dobbiamo pensare a essi come esseri che entrano in rapporto l'uno con l'altro. Infine, per ammettere che siano cose reali, dobbiamo pensare che abbiano una propria natura. Ogni cosa reale immersa nel flusso del tempo deve avere una natura, che imporrà un qualche tipo di limite ai modi possibili in cui la cosa stessa può cambiare da uno stato all'altro col passare del tempo. In ogni caso, mi pare che le cose stiano in questo modo. Ma se accettiamo questa premessa sembra seguirne che – nella misura in cui possiamo immaginare un universo di cose non-fisiche (angeli o qualunque altro tipo di entità) – dobbiamo anche immaginare che gli abitanti di questo nostro universo immaginario siano soggetti a qualcosa di analogo alle leggi della fisica. Ora, se questo "qualcosa" è deterministico, allora (a quanto pare) non

possiamo pensare agli abitanti del nostro universo immaginario come esseri dotati di libertà del volere; ma se questo "qualcosa" è indeterministico, anche stavolta (a quanto pare) non possiamo pensare agli abitanti del nostro universo immaginario come esseri dotati di libertà del volere. Il "problema della libertà metafisica", perciò, è così astratto e generale da porsi in qualsiasi universo immaginabile nel quale vi siano esseri che compiono scelte. A dire il vero, il problema si pone esattamente negli stessi termini in relazione a Dio. Dio infatti, ci dicono i teologi, sebbene abbia effettivamente creato un universo, era del tutto libero di non crearlo. (Egli, cioè, era *in grado* [*was able*] di non creare un universo). Ma Dio ha un propria natura, che neppure Lui può violare o trasformare. (Ad esempio, Egli non può che essere onnipotente; non può violare una promessa fatta; non può ordinare di comportarsi in modo immorale). Allora o la Sua natura determina il fatto che egli creerà un universo, o non lo determina. Se lo determina, Egli non era libero di non crearlo. Ma se non lo determina, allora a quanto pare il fatto che Egli *ha in realtà* creato un universo era puro frutto del caso: infatti a cos'altro, se non al caso, potrebbe essere attribuito il fatto che Egli ha creato un universo? Alla Sua scelta o alla Sua volontà? Ma cosa ha fatto sì che egli compisse *proprio quella* scelta, visto che la scelta di non creare un universo sarebbe stata anch'essa non contraddittoria con la Sua natura? E cosa ha fatto sì che la Sua volontà fosse indotta a creare un universo, quando una volontà indotta a *non* crearlo sarebbe stata anch'essa non contraddittoria con la Sua natura? Il fatto che il nostro dilemma relativo alla libertà metafisica si applichi anche a Dio non dovrebbe sorprenderci, dato che esso non dipende dalla natura dell'agente cui si applica il concetto di libertà metafisica. Il dilemma sorge dal concetto stesso di libertà metafisica e la sua conclusione è che questo concetto è contraddittorio; e senza

dubbio un concetto contraddittorio non può essere applicato a Dio più di quanto lo sia a ogni altra cosa.

Il concetto di libertà metafisica, dunque, sembra contraddittorio. Un modo di reagire all'apparente contraddizione presente nel concetto è forse quello di trarre la conclusione che si tratta di una contraddizione reale: la libertà metafisica sembra contraddittoria perché *è davvero* contraddittoria (è proprio questa del resto la conclusione raggiunta da C. D. Broad).

Ma nessuno di noi crede davvero a conclusioni come questa. Un filosofo potrebbe sostenere che la coscienza non esiste, che la conoscenza è impossibile o che non esistono il giusto e l'ingiusto; ma nessuno crede davvero di non essere cosciente o di non sapere se esiste una città di nome Varsavia; e solo persone mosse da interessi di parte possono credere che non vi sia nulla da obiettare, da un punto di vista morale, alla prostituzione o alla schiavitù infantili o all'uso di gas venefico contro i civili. E ognuno di noi crede davvero nella libertà metafisica, la si chiama o meno con questo nome. Il dottor Johnson ha pronunciato queste famose parole: "Caro signore, sappiamo che il nostro volere è libero. Punto e basta". Forse sbagliava, ma stava dicendo qualcosa a cui tutti noi crediamo. Non è certo che noi tutti, come hanno sostenuto gli esistenzialisti, siamo condannati alla libertà; quel che è certo però è che siamo tutti condannati a *credere nella libertà* – dunque, di fatto, condannati a credere che *sappiamo* di essere liberi. (Non sto mettendo in discussione la sincerità dei filosofi che, come Holbach, hanno negato nei loro scritti la realtà della libertà metafisica. Sto dicendo piuttosto che le loro credenze sono contraddittorie: forse infatti, stando alle loro parole, essi credono davvero che non vi sia libertà – ma poiché sono esseri umani, credono anche che vi sia. Nel mio libro sulla libertà ho paragonato costoro all'astronomo giapponese degli anni Trenta di cui si diceva che ritenesse che il Sole fosse una palla di

gas astronomicamente distante e molto più grande della Terra, ma allo stesso tempo credesse che esso fosse la divinità progenitrice della dinastia imperiale giapponese).

Vorrei invitarvi a tentare un semplice esperimento. Pensate a una scelta importante che vi trovate a dover affrontare: ad esempio dovete decidere se sposare una certa persona, se sottoporvi o meno a una cura medica pericolosa ma che promette di essere efficace, se riferire o meno a un superiore che sospettate un vostro collega di appropriazione indebita. (Potete scegliere l'esempio che più si adatta alla vostra vita). Prendete ora in esame i due possibili corsi d'azione che avete dinanzi; dato che non so quale dei due avete scelto, mi limiterò a chiamarli A e B. Davvero non credete di *essere capaci di* realizzare A ed *essere capaci di* realizzare B? Se non ci credete, allora come è possibile che stiate tentando di decidere quale dei due portare a compimento? A me pare del tutto chiaro che quando *io* sto tentando di decidere, tra due corsi d'azione, quale realizzare sto anche accettando, per il solo fatto di provare a decidere tra i due, la tesi secondo cui sono in grado di compiere entrambi. Tentando di decidere se denunziare o meno il mio collega, allora, per il solo fatto di provare a raggiungere una decisione su tale argomento mi impegno ad accettare tanto la tesi per cui sono in grado di denunziarlo, quanto la tesi per cui sono in grado di trattenermi dal farlo: sebbene ovviamente io non possa fare *entrambe* le cose, tuttavia posso (o almeno così credo) portare a compimento *l'una o l'altra* di esse. In poche parole: che siamo liberi o meno, tutti noi crediamo di esserlo – e, a mio parere, crediamo anche di *saperlo*. Noi crediamo di sapere di esser liberi anche se, come Holbach, crediamo anche di non esser liberi – e pertanto siamo indotti a credere che non sappiamo di esser liberi.

Ma se sappiamo che siamo liberi – e, al tempo stesso, se siamo liberi e non sappiamo di esserlo – allora vi dev'essere qualcosa che non va in una delle argomenta-

zioni citate oppure in entrambe. O c'è qualche errore nella mia argomentazione volta a concludere che la libertà metafisica è incompatibile con il determinismo oppure c'è qualche errore nella mia argomentazione volta a concludere che la libertà metafisica è incompatibile con l'indeterminismo – o c'è qualche errore in entrambe. Ma quale delle due argomentazioni è errata, e perché? (Oppure sono errate entrambe?). Non so dare una risposta, e credo che nessuno sappia darla. Proprio per questa ragione il titolo del mio saggio è *Il mistero della libertà metafisica*. Credo di sapere, con la massima certezza cui posso attingere, che almeno una delle due argomentazioni contiene un errore. La mia *opinione* è che la prima argomentazione (quella che dimostra l'incompatibilità di libertà e determinismo) è essenzialmente fondata, e che di conseguenza vi sia qualcosa di erroneo nella seconda argomentazione (ovvero in quella che dimostra l'incompatibilità di libertà e indeterminismo). Ma se mi domandate *cosa sia* questo qualcosa sarò costretto a rispondervi che non ne ho la benché minima idea. E a dire il vero mi pare così evidente che sia impossibile trovare una soluzione a questo problema che trovo molto interessante un suggerimento recentemente formulato da Noam Chomsky (poi sviluppato da Colin McGinn nel suo recente libro *The Problems of Philosophy*). Secondo Chomsky, nella nostra biologia, nelle modalità con cui il pensiero è "installato" nei nostri cervelli c'è qualcosa che fa sì che per noi esseri umani sia impossibile risolvere il mistero della libertà metafisica. Comunque stiano le cose, io sono certo di non poter risolvere il mistero e sono altrettanto certo che nessun altro lo abbia fatto.

* Titolo originale: "The Mystery of Metaphysical Freedom", in P. van Inwagen, D. Zimmerman, a cura, 1998, *Metaphysics, the Big Questions*, pp. 365-374.

Sull'incompatibilità di libertà metafisica
e determinismo: un argomento emendato*
Peter van Inwagen

In passato ho offerto il seguente argomento per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo (cfr. van Inwagen 1983, pp. 93-104). Si legga ' Np ' come ' p e nessuno può, o ha mai potuto, scegliere se p '¹. Impiegheremo le due seguenti regole d'inferenza:

$$\alpha \quad p \vdash Np \\ \beta \quad Np, N(p \supset q) \vdash Nq$$

(Naturalmente il *box* () rappresenta la necessità o verità in tutti i mondi possibili). ' L ' rappresenta la congiunzione delle leggi di natura in una singola proposizione; ' p ' rappresenta una proposizione qualsiasi. La seguente asserzione, la proposizione (1), è una conseguenza del determinismo:

$$(1) \quad ((P_0 \& L) \supset P).$$

Ecco dunque l'argomento:

(2)	$((P_0 \supset (L \supset P))$	1, logica standard
(3)	$N ((P_0 \supset (L \supset P))$	$2' \alpha$
(4)	$N P_0$	Premessa
(5)	$N (L \supset P)$	$3, 4, \beta$

(6) NL

Premessa

(7) NP

5, 6, β

Poiché le due premesse sono ovviamente vere – nessuno può scegliere rispetto al passato; nessuno può scegliere rispetto alle leggi di natura – (7) segue da (1) se le due regole d'inferenza sono valide². E da ciò segue che se il determinismo è vero, può scegliere rispetto ad alcunché.

Ma le due regole d'inferenza *sono* valide? La regola α ovviamente lo è, checché Descartes volesse farci credere riguardo a Dio. La questione della correttezza dell'argomento si riduce dunque alla questione della validità di β . E β – pur senza avere, forse, la “luminosa evidenza” di α – sembra tuttavia estremamente plausibile. Un modo di apprezzare la sua plausibilità è quello di pensare dal punto di vista delle regioni dello spazio logico. (Le distanze tra i punti corrispondono alle “distanze” che figurano in una semantica di Lewis-Stalnaker per i condizionali controfattuali; le aree o i volumi rappresentano le probabilità)³. Consideriamo la figura 1.

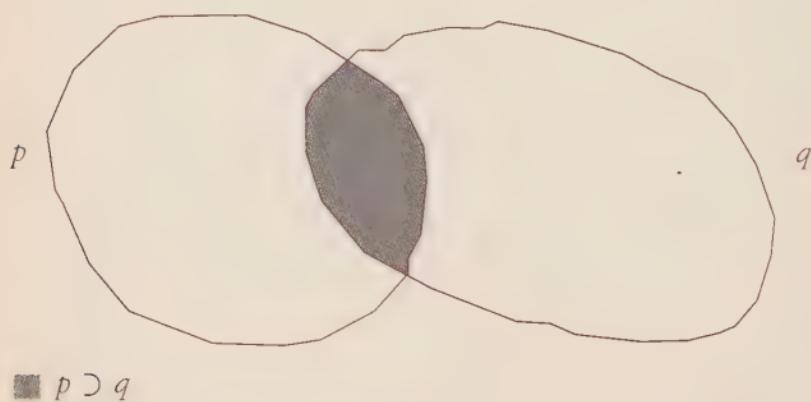


Figura 1

Assumiamo che Alice si trovi all'interno di p e non possa scegliere rispetto a ciò; assumiamo, inoltre, che Alice si trovi all'interno della regione che corrisponde al condizionale materiale il cui antecedente è p e il cui conseguente è q (la regione più scura) – e non possa scegliere rispetto a ciò. Alice, naturalmente, si troverà nell'intersezione di p e q , e dunque all'interno di q^4 . Può Alice scegliere rispetto a ciò? Sembrerebbe di no. Per aiutare la nostra intuizione, immaginiamo che le regioni del diagramma siano regioni fisiche. L'esame del diagramma mostra che ogni via d'uscita da q – o, per così dire, ogni via di fuga da q – porterà Alice o fuori da p o fuori dalla regione più scura. Perciò, poiché Alice non alcun via d'uscita da p e non ha alcun via d'uscita dalla regione più scura ($p \supset q$), allora non ha alcuna via d'uscita da q . Trovarsi all'interno di una regione senza avere alcuna via d'uscita da essa significa trovarsi all'interno di quella regione senza poter scegliere rispetto al fatto di trovarsi all'interno di essa. La regola β sembrerebbe dunque valida. Questo intuitivo argomento diagrammatico è molto plausibile e sino a qualche tempo ero in effetti convinto che esso (o qualcosa di molto simile a esso) fosse cogente. Sfortunatamente, com'è ben noto a ogni studente di geometria, le figure possono essere ingannevoli, poiché una figura può avere caratteristiche speciali non contemplate, che corrispondono ad assunzioni non garantite. E questo è proprio quanto accade nel caso in questione: T. McKay e D. Johnson, infatti, hanno scoperto ciò che è senz'altro un controesempio a β (McKay, Johnson 1996 pp. 113-122).

Per iniziare, McKay e Johnson hanno notato che, prese assieme, α e β implicano la regola d'inferenza che Michael Slote ha chiamato “Agglomerazione”:

$$Np, Nq \vdash N(p \ \& \ q).$$

(Per dimostrare ciò, assumiamo Np e Nq . Il passaggio successivo della dimostrazione è ' $\Box(p \supset (q \supset (p \& q)))$ '. La dimostrazione continua per ovvie applicazioni di α e β). La regola α è ovviamente corretta. Per dimostrare che β non è valida basterà allora esibire un controesempio all'Agglomerazione. Il controesempio di McKay e Johnson all'Agglomerazione è il seguente.

Supponiamo che io abbia una moneta che ieri nessuno ha lanciato per fare 'testa o croce'. Supponiamo anche che ieri io fossi in grado di lanciare quella moneta per fare 'testa o croce' e che nessun altro lo fosse. Supponiamo che se io l'avessi lanciata sarebbe potuto venire 'testa' e sarebbe potuto venire 'croce', e che comunque la moneta sarebbe caduta in modo da mostrare una delle due facce (è falso che la moneta sarebbe potuta cadere mantenendosi in equilibrio sul bordo, è falso che un uccello avrebbe potuto carpirla prima che cadesse a terra); ma supponiamo anche che non io avrei potuto scegliere la faccia che la moneta avrebbe mostrato cadendo a terra. Sembra che le proposizioni

N *Ieri la moneta non ha dato 'testa'.*

N *Ieri la moneta non ha dato 'croce'.*

siano entrambe vere – infatti, se avessi lanciato la moneta non avrei potuto in alcun modo scegliere che la moneta lanciata soddisfacesse la descrizione "non è venuta 'testa'" né avrei potuto in alcun modo scegliere che la moneta lanciata soddisfacesse la descrizione "non è venuta 'croce'". Tuttavia,

N (*Ieri la moneta non ha dato 'testa'* & *ieri la moneta non ha dato 'croce'*).

è falsa. Io, infatti, potevo scegliere rispetto al valore di verità della proposizione congiuntiva (di fatto vera) “*Ieri la moneta non ha dato ‘testa’ e ieri la moneta non ha dato croce*”, in quanto io ero in grado di lanciare la moneta e, in caso avessi esercitato una tale abilità, questa proposizione congiuntiva sarebbe stata falsa.

Come ho detto, è innegabile che un tale caso rappresenti un controesempio all’Agglomerazione. L’Agglomerazione non è dunque valida, e da ciò segue che non sia valida nemmeno β . Il nostro argomento diagrammatico per la validità di β ci ha dunque ingannato. Ma cosa c’era di errato in tale argomento?

Possiamo notare che un intuitivo argomento diagrammatico avrebbe potuto essere addotto anche a sostegno dell’Agglomerazione. Immaginiamo due regioni che s’intersecano, p e q . La regione in cui s’intersecano è, ovviamente, la loro congiunzione. Supponiamo che qualcuno si trovi all’interno di p e non abbia via d’uscita da p ; e supponiamo anche che si trovi all’interno di q e non abbia via d’uscita da q . Costui sarebbe dunque all’interno di $p \ \& \ q$; ma segue, da ciò, che egli non abbia via d’uscita da $p \ \& \ q$? Esaminando il semplice diagramma che rappresenta questa situazione si nota che ogni via d’uscita da $p \ \& \ q$ deve essere una via d’uscita da p oppure una via d’uscita da q . Cosa c’è di errato in *questo* argomento?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare il concetto di ‘avere una via d’uscita da una regione dello spazio logico’. Supponiamo di sapere cosa s’intende con ‘avere accesso a’ una regione dello spazio logico. (Una regione dello spazio logico corrisponde a una proposizione, ovvero a un insieme contenente una proposizione e tutte, e sole, le proposizioni necessariamente equivalenti a essa. Avere accesso a una regione dello spazio logico significa poter fare in modo che la proposizione che corrisponde a quella regione sia vera, ovvero po-

ter fare in modo che quella regione contenga il mondo attuale. Se siamo all'interno di una regione, allora *ipso facto* abbiamo accesso a quella regione. Se abbiamo accesso a p , allora *ipso facto* abbiamo accesso alle regioni di cui p è un sottoinsieme, ossia alle "sovaregioni" di p). Avere allora una via d'uscita da una regione p dello spazio logico in cui ci troviamo è dunque così definito: avere accesso a qualche regione che non s'interseca con p – o poter fare in modo che la proposizione che corrisponde a p sia falsa. Consideriamo ora il seguente diagramma:

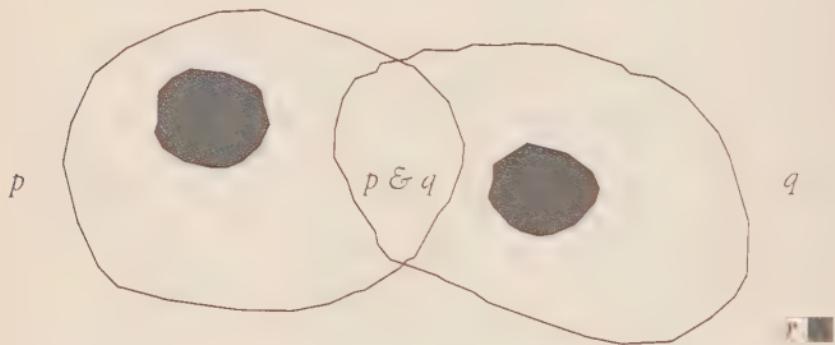


Figura 2

Supponiamo che io mi trovi 'all'interno' della regione $p \& q$; e supponiamo che abbia accesso alle seguenti regioni, e solo a esse: (a) $p \& q$ e le altre regioni entro le quali mi trovo e (b) r e le altre sovaregioni di r . ("E cosa accade con le sottoregioni di r ?" Dal fatto che qualcuno ha accesso a una certa regione dello spazio logico, non segue che abbia accesso a ognuna delle sue sottoregioni. Potrebbe accadere, per esempio, che io possa far in modo che una freccetta colpisca il bersaglio, ma che non possa far in modo che, rispetto a ognuna delle parti da cui il bersaglio è composta, la freccetta colpisca proprio

quella parte). Da tali assunzioni segue che io sono dentro p e non ho alcuna via d'uscita da p — perché ogni regione a cui io ho accesso s'interseca con p . (È naturalmente lo stesso vale per q : ogni regione a cui io ho accesso s'interseca con q). Tuttavia io ho un via d'uscita da $p \ \& \ q$, perché ho accesso a una regione — r — che non s'interseca con $p \ \& \ q$. (Non è essenziale all'esempio che r sia una regione divisa in due sottoregioni. Essa potrebbe essere a forma di 'ferro di cavallo' o di 'anello'. Cio che è essenziale è che r si intersechi con p e si intersechi con q , ma non con $p \ \& \ q$).

Se si pensa alle questioni sollevate dal controesempio di McKay e Johnson in termini di diagrammi dello spazio logico, è piuttosto agevole costruire un controesempio a β (almeno nel senso in cui la Figura 2 rappresenta un controesempio all'Agglomerazione)². Ecco un semplice controesempio a β . Consideriamo tre regioni dello spazio logico, connesse l'una all'altra come nel seguente diagramma:

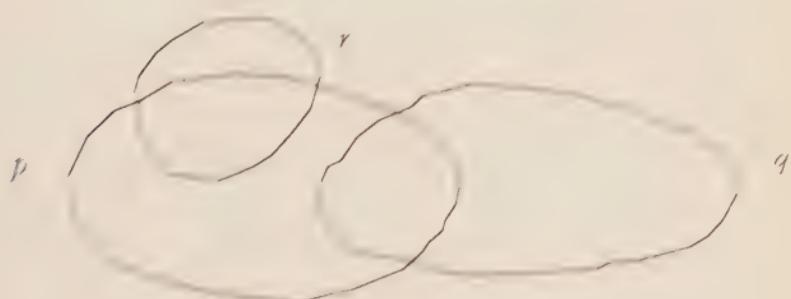


Figura 3

Supponiamo che io sia all'interno di p e all'interno di $p \supset q$. (O, ciò che è la stessa cosa, supponiamo che io sia all'interno di $p \ \& \ q$). Supponiamo che io abbia accesso

alle seguenti regioni, e soltanto a esse: (a) le regioni all'interno delle quali mi trovo e (b) r e le sue sovrapreregioni. Allora io non ho alcuna via d'uscita da p (ogni regione a cui ho accesso s'interseca con p) e nessuna via d'uscita da $p \supset q$ (ogni regione a cui ho accesso s'interseca con $p \supset q$), ma ho un via d'uscita da q , perché ho accesso a una regione – r – che non s'interseca con q .

In che modo la Figura 1 e l'argomento intuitivo che su di essa è basato ci hanno ingannato? La risposta è semplice. L'argomento informale ci induceva a pensare che "avere un via d'uscita da una regione" significasse che era accessibile un percorso, o una linea, che conducesse da un particolare punto all'interno di quella regione a un particolare punto al di fuori di essa. (Si ricordi il nostro uso del termine "via di fuga"). Questo, dopo tutto, è proprio quello che accade quando abbiamo una via d'uscita da una regione dello spazio fisico e la nostra comprensione intuitiva di ogni tipo di spazio è data principalmente dall'analogia con lo spazio fisico. Tuttavia, se esercitiamo l'immaginazione, l'abilità di cambiare posizione nello spazio fisico può essere concepita in modi del tutto indipendenti dall'abilità di seguire un percorso che conduce a punto determinato. Potremmo supporre, per esempio, che qualcuno possa fare in modo di cambiare la propria posizione nello spazio senza muoversi – per esempio con un artificio magico – e che cambiando posizione in questo modo egli possa giungere in uno dei qualsiasi punti che compongono una qualche regione estesa.

Consideriamo ancora una volta, allora, il caso di Alice e la figura 1 (ma aggiungiamo alla figura 1 una regione r che ha con p e q esattamente la stessa relazione che r ha con p e q nella figura 3). Il nostro argomento intuitivo per mezzo del quale concludevamo che una via d'uscita da q deve essere una via d'uscita da p o una via d'uscita da $p \supset q$ (la regione più scura) era questo:

“Per aiutare la nostra intuizione, pensiamo alle regioni mostrate nel diagramma come se fossero regioni fisiche. Ogni via d’uscita da q – ogni via di fuga da q , per così dire – porterà Alice fuori di p oppure fuori della regione più scura”.

Nella misura in cui Alice si muove seguendo un percorso continuo attraverso lo spazio (una “via di fuga”, per così dire), ciò è corretto: ogni percorso continuo che esce sia da p sia dalla regione più scura deve uscire anche da p . Ma supponiamo che Alice, pur non avendo modo di attraversare nessuno dei confini mostrati nel diagramma seguendo un percorso continuo nello spazio, possa tuttavia ricorrere a un particolare incantesimo: Alice ha infatti una lampada magica dalla quale, una volta strofinata, uscirà un Genio che la trasporterà istantaneamente in un punto scelto a caso all’interno della regione r . Alice ha dunque una via d’uscita da p ? Ha una via d’uscita da $p \supset q$? La risposta a tali domande dipende forse da come si definisce ‘via d’uscita’. Ma se definiamo ‘via d’uscita’ in parallelo con la nostra definizione di ‘via d’uscita da una regione dello spazio logico’, ovvero:

“Se qualcuno si trova all’interno di una regione r dello spazio, avrà una via d’uscita da r soltanto nel caso che uno sia in grado di assicurare che si trova all’interno di una regione che non s’interseca con r ”,

la risposta a entrambe le domande è ‘no’: questa persona non ha via d’uscita da nessuna di queste due regioni. Alice, tuttavia, *ha* una via d’uscita da q : può infatti strofinare la lampada e ciò costituisce una via d’uscita da q , perché lo strofinamento della lampada fa sì che ella non sia in q . Le nostre intuizioni rispetto allo spazio fisico ci hanno perciò fuorviato. Considerato com’è il mondo,

l'unico modo di lasciare una regione dello spazio fisico è quello di seguire un percorso continuo che porti fuori da quella regione, e le nostre intuizioni riflettono questo fatto. I nostri diagrammi dello spazio logico sono, naturalmente, disegnati nello spazio fisico ed essi ci inducono perciò a pensare alla situazione in cui qualcuno ha accesso a una regione r dello spazio logico (una proposizione falsa o una regione che non contiene il mondo attuale) nei termini di una abilità a muoversi lungo una linea che conduce dal punto che nel diagramma rappresenta il mondo attuale a un qualche punto all'interno della sezione che nel diagramma rappresenta r . Il nostro argomento 'diagrammatico' ci ha ingannati, inducendoci a pensare che non vi potessero essere controesempi a β (o all'Agglomerazione), in quanto nulla nel concetto di 'accesso a una regione dello spazio logico' corrisponde al requisito di 'percorso continuo' che il mondo reale impone alla nostra intuizione rispetto all'accesso a una regione dello spazio fisico'. Un percorso continuo attraverso lo spazio fisico termina in un singolo punto, non in una regione estesa. 'Avere accesso' a una regione estesa dello spazio fisico equivale (di norma) ad avere accesso a uno, o più d'uno, dei punti che costituiscono quella regione. In nessun caso, comunque, avere accesso a una regione dello spazio logico equivale ad avere accesso a un punto nello spazio logico (a un singolo mondo possibile). Poiché il potere di cui disponiamo per dirigere il corso degli eventi è limitato, dal fatto che, per esempio, una persona sia in grado di rendere attuale *un qualche* mondo possibile in cui la moneta viene lanciata in aria, non segue che – rispetto a ogni mondo dato in cui la moneta viene lanciata – tale persona sia in grado di fare in modo che *quel* mondo sia attuale. Naturalmente, non siamo mai in grado di fare ciò; se lo fossimo, non solo saremmo in grado di far in modo che una moneta lanciata atterri su una specifica faccia, ma saremmo anche

in grado di determinare il valore di verità di ogni proposizione contingente.

La nostra definizione di ‘*Np*’ è stata ‘*p* e nessuno può, o ha mai potuto, scegliere se *p*’. Il *definiens* è equivalente a

‘*p* e ogni regione dello spazio logico a cui si ha, o si è mai avuto, accesso s’interseca con *p*’.

Perché? Supponiamo che *p*; supponiamo che io non abbia fatto *X*, ma fossi in grado di farlo (e che non fossi in grado di fare null’altro di rilevante per il valore di verità di *p*); e supponiamo che se io avessi fatto *X*, *p* sarebbe potuto essere sia vero sia falso. Sembra errato dire che, in un tale caso, io potevo scegliere rispetto al valore di verità di *p*. Nel caso in cui per esempio, non ho lanciato la moneta, ma ero in grado di lanciarla, e qualora l’avesse lanciata sarebbe potuta venire ‘testa’ e sarebbe potuta non venire ‘testa’, è errato dire che io avevo scelta rispetto al valore di verità della proposizione (vera) secondo la quale la moneta non ha dato ‘testa’. (Questo punto è l’essenza del controesempio di McKay e Johnson contro l’Agglomerazione). Ora, nel caso in cui fosse importante che la moneta desse ‘testa’ (per esempio, nel caso in cui la vita di qualcuno dipendeva dal fatto che la moneta desse ‘testa’), ci sarebbe qualcosa di sbagliato se, per giustificarmi del fatto di non aver lanciato la moneta, dicesse: “La moneta *non ha dato* testa, e io non avevo scelta rispetto a ciò”. E parrebbe intuitivamente plausibile che nel caso in cui *p*, e io non potevo scegliere se *p*, propriamente io non possa essere ritenuto responsabile per *p*. Ma a mio giudizio questa considerazione non implica in alcun modo che io potessi scegliere rispetto alla faccia che la moneta avrebbe mostrato. Qualora io offrissi la debole scusa appena citata, la risposta adeguata non sarebbe: “Potevi scegliere in modo che la moneta desse ‘te-

sta””; la risposta sarebbe piuttosto: “Potevi scegliere in modo che la moneta venisse lanciata, e se fosse stata lanciata, sarebbe potuta venire ‘testa’. La ragione per cui tu sei da biasimare è che non hai fatto del tuo meglio per far sì che la moneta desse ‘testa’”. Riassumendo: se p è una proposizione vera, poter scegliere rispetto al valore di verità di p richiede che si sia in grado di *fare in modo* che p sia falsa⁶. E, come abbiamo visto, è possibile quanto segue: p è vera e nessuno è in grado di fare in modo che p sia falsa; è vero il condizionale che ha come antecedente p e come conseguente q , e nessuno è in grado di fare in modo che tale condizionale sia falso; qualcuno è in grado di fare in modo che q sia falso.

McKay e Johnson sono perciò nel giusto. La regola β non è valida e dunque non è valido neanche il mio argomento per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo.

Ciò, naturalmente, non implica che la libertà metafisica e il determinismo siano compatibili né implica che non vi siano argomenti plausibili per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo. E, in effetti, a mio giudizio il citato argomento per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo può essere trasformato in un argomento valido per mezzo di una piccola modifica della regola β ⁷. Supponiamo che invece di definire ‘ Np ’ come ‘ p e nessuno può, o ha mai potuto, scegliere se p ’ (ovvero se invece di leggere ‘ Np ’ come ‘ p e ogni regione a cui ognuno ha o ha mai avuto accesso, s’interseca con p ’), definissimo ‘ Np ’ nel seguente modo:

‘ p e ogni regione si ha, o si ha mai avuto, accesso *esatto* è una sottoregione di p ’.

Qualcuno ha accesso *esatto* a una regione se ha accesso a essa e a nessuna delle sue sottoregioni proprie. Intuitivamente, qualcuno ha accesso esatto a p , se può assicura-

re la verità di p , ma non di qualcosa di ‘più definito’. Le proprietà della relazione di ‘esatto accesso’ differiscono da quelle della relazione di ‘accesso’ per diversi, importanti aspetti. Se io sono all’interno di una regione, non ho in generale accesso esatto a quella regione. (Più precisamente: la sola regione all’interno della quale mi trovo e alla quale ho esatto accesso è il mondo attuale)⁸. Se ho accesso esatto a una regione, allora, per definizione, non ho accesso esatto ad alcuna delle sue sopreregioni (proprie)⁹. Se ho accesso esatto alla regione dello spazio logico in cui Hillary Clinton dimostra la Congettura di Goldbach, allora *non* ho accesso esatto alla regione in cui *qualcuno* prova la Congettura di Goldbach – sebbene segua che io *ho accesso* a quella regione. È impossibile, sfortunatamente, dare un esempio plausibile di una regione non attuale a cui ho accesso esatto. Supponiamo che, sebbene io non lanci la freccetta, sia in mio potere assicurare che essa colpisca il bersaglio – e che, per nessuna parte propria del bersaglio, sia in mio potere assicurare che la freccetta centri proprio quella parte. Ho accesso esatto alla regione in cui la freccetta colpisce il bersaglio? Presumibilmente no, perché presumibilmente ho accesso a una regione in cui la freccetta colpisce il bersaglio *e* io esclamo “Ah!”. Affinché si abbia accesso esatto alla regione non attuale p deve darsi il caso che si possa assicurare l’attualità di p , ma non l’attualità congiunta di p e di qualche regione logicamente indipendente. Naturalmente, se si potesse assicurare l’attualità di qualche *mondo* non attuale, si avrebbe accesso esatto a quel mondo, ma ovviamente nessuno può far ciò – se non Dio. Nondimeno sembra evidente che ci debbano essere regioni dello spazio logico a cui ogni dato essere umano ha accesso esatto, semplicemente perché l’abilità di un essere umano di assicurare la verità delle cose – di ‘armonizzare’ le sue azioni e le loro conseguenze – deve giungere a un termine, da qualche parte.

Consideriamo ora il nostro operatore 'N', ridefinito come ho qui suggerito. Mi pare proprio sia questo il senso che tentavo di catturare quando definivo ' Np ' come ' p e nessuno può, o ha mai potuto, scegliere se p '. Ciò che il controesempio di McKay e Johnson mostra è che il concetto di 'non poter scegliere rispetto a qualcosa' non ha le proprietà logiche adeguate per catturare l'idea che intendeva catturare – l'idea dell'*assoluta inevitabilità* di uno stato di cose. Ma se ridefiniamo 'N' nel modo che ho proposto qui, allora 'N' può catturare questa idea. Anche se ogni regione cui io ho accesso s'interseca con p , può tuttavia essere vero che c'è qualche azione che io posso compiere la quale è tale che, se la compiessi, allora p potrebbe essere falsa. Ma se ogni regione a cui ho accesso esatto è una sottoregione di p , allora ogni azione che posso compiere è tale che, se la compiessi, p sarebbe vera; dunque, non è possibile che p sia falsa.

Ora, se 'N' è ridefinita come ho suggerito, la regola β è valida – per la semplice ragione che ogni insieme che è un sottinsieme sia di p sia di $p \supset q$ (ovvero di $p \ \& \ q$) è un sottinsieme di q . Perciò, se ogni regione dello spazio logico a cui qualcuno ha accesso esatto si trova all'interno sia di p sia di $p \supset q$, allora ogni regione dello spazio logico a cui qualcuno ha accesso esatto è all'interno di q . (E, naturalmente, la regola α è valida: ogni regione dello spazio logico a cui qualcuno ha accesso è una regione dello spazio logico).

E cosa possiamo dire rispetto alle due premesse dell'argomento per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo? Entrambe sembrano vere – o, almeno, le ragioni per ritenerle vere non sono peggiori di quelle che c'erano quando interpretavamo 'N' nel senso di 'non poter scegliere'. Ogni regione dello spazio logico a cui qualcuno ha accesso esatto sarà una sottoregione di P_0 ; ogni regione dello spazio logico a cui ognuno ha esatto accesso sarà una sottoregione di L . (Un compatibi-

lista non sarebbe d'accordo su questo. Egli darebbe una qualche definizione di 'essere in grado' – ricorrendo certamente all'«analisi condizionale dell'abilità» – secondo la quale ognuno di noi è *in grado* di compiere vari atti, tali che, se li compisse, allora la congiunzione di P_0 e L sarebbe falsa. In tal modo – sosterrebbe il compatibilista – noi abbiamo accesso esatto alle regioni che non sono, insieme, sottoregioni di P_0 e di L . Ma questo è un vecchio dibattito, rispetto al quale io non ho nulla da dire. La 'mossa' del compatibilista è artificiosa e *ad hoc*; è esogitata per ottenere la compatibilità di libertà metafisica e determinismo; *sembra* che la nostra libertà possa essere solo quella di aggiungere al passato attuale [cfr. Ginet 1990, pp. 102-103]; *sembra* che la nostra libertà possa essere solo quella di agire in accordo con le leggi di natura).

Pare dunque che io abbia ora ciò che pensavo di avere quando ritenivo che la Regola β fosse valida interpretando ' N ' come ' p e nessuno può, o ha mai potuto, scegliere se p '. Un argomento valido per l'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo, le cui premesse sembrano vere. E questo, *mutatis mutandis*, è tutto ciò che si può chiedere agli argomenti filosofici. O, almeno, per nessun argomento filosofico conosciuto si può dire più di questo: è valido e le sue premesse sembrano vere.

* Questo saggio, redatto da Mario De Carlo, è apparso per la prima volta in «Paradigm» 31, 2009. Vi ringrazia Franco Berto, direttore di «Paradigm», per avere correttamente consentito di ripubblicare il testo. In questa antologica (in trent'anni), il saggio è stato anche in inglese come prima parte di *Free Will Remains a Mystery*, «Philosophical Perspectives» 2009, 22, pp. 1-19 (trad. C.).

† È naturalmente utile notare quanto dunque si può dire per avere più libertà: «Roma è in Italia». Non si suggerisce Roma è in Italia e non sono più o hanno potuto scegliere se Roma è in Italia» (n. d. C.).

‡ Per la verità questa è solo una prima approssimazione alla verità. In effetti, l'asserzione del tutto non è vera letteralmente, perché le due premesse potrebbero essere vere contingenti. Per esempio, « L » potrebbe essere falsa

in un mondo in cui '*L*', pur essendo vera, non è una legge di natura; e, per quanto ne sappiamo, alcune proposizioni sono leggi di natura in alcuni mondi e sono vere, ma non sono leggi, in altri). Ecco, dunque, un'enunciazione più rigorosa. Nel caso in cui le due regole d'inferenza siano valide, allora è possibile costruire, in ogni mondo possibile, argomenti all'apparenza identici con l'argomento dato nel testo – con le premesse (4) e (6) di ognuno di questi argomenti che saranno vere nel mondo possibile in cui l'argomento è costruito – se '*P*₀' esprime la proposizione che descrive lo stato del mondo (= universo) in quel mondo possibile prima dell'apparire degli esseri umani, e '*L*' esprime la proposizione che è la congiunzione di tutte le proposizioni che sono leggi di natura in quel mondo possibile. Può così essere mostrato (se le due regole d'inferenza sono valide), rispetto a ogni mondo possibile, che se il determinismo è vero in quel mondo, allora nessuno dei suoi abitanti può scegliere rispetto ad alcunché. E se ciò può essere mostrato rispetto a ogni mondo possibile, allora la libertà metafisica è incompatibile con il determinismo.

³ Per esempio, se una regione dello spazio logico occupa il 23,37% dell'intero spazio logico, la probabilità che sia attuale (che contenga il mondo attuale) è dello 0,2337: la 'probabilità intrinseca' di una proposizione che è vera soltanto in quella regione dello spazio logico è 0,2337. Cfr. van Inwagen 1997, pp. 69-87.

⁴ In questo saggio, i simboli '*p*', '*q*' ecc. saranno talora lettere schematiche che rappresentano enunciati e talora variabili su proposizioni o regioni dello spazio logico. Sebbene di norma deprechi questo genere di approssimazione logica, essa presenta vantaggi stilistici ed è facilmente eliminabile, al prezzo di una qualche pesantezza verbale. Osservazioni simili si applicano a '&' e '▷'.

⁵ Il controesempio all'Agglomerazione offerto da McKay e Johnson non è un controesempio a β ; tuttavia, poiché la validità di β comporta la validità dell'Agglomerazione, l'esistenza di un controesempio all'Agglomerazione comporta l'esistenza di controesempi a β .

⁶ In realtà, poter scegliere rispetto al valore di verità di *p* richiede anche che si abbia un certo tipo di conoscenza che riguarda, in generale, un nesso di causa ed effetto. Se *p* è vero, ma sarebbe stato falso nel caso in cui io avessi compiuto *X* (un'azione che ero in grado di compiere), affinché io possa scegliere rispetto al valore di verità di *p*, dovevo anche sapere (o almeno avrei dovuto sapere) che fare *X* avrebbe ingenerato la falsità di *p*.

⁷ Sono stati suggeriti altri modi di emendare l'argomento. Uno di questi modi – simile alla mia proposta – è stato suggerito dagli stessi McKay e Johnson (1996, pp. 118-121). Per un differente suggerimento, cfr. Finch, Warfield 1998, pp. 515-528.

⁸ Questa asserzione assume che nessun mondo non-attuale è tanto prossimo al mondo attuale quanto il mondo attuale è prossimo a se stesso. Senza una tale assunzione, dovremmo dire così: la sola regione all'interno della quale mi trovo e alla quale ho esatto accesso è l'insieme dei mondi che sono tanto prossimi al mondo attuale come questo lo è rispetto a se stesso.

⁹ Si supponga che io abbia accesso esatto a *r*. Allora ho accesso a *r*. Sia *R* ogni sopraregione (propria) di *r*. Se io ho accesso esatto a *R*, ho accesso esatto a una regione e a una delle sue sottoregioni proprie (*r*) – il che è contrario alla definizione di accesso esatto.

Riferimenti bibliografici

Finch, A., Warfield, T. A., 1998, *The Mind Argument and Libertarianism*, «Mind», 107, pp. 515-528.

Ginet, C., 1990, *On Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

McKay, T., Johnson, D., 1996, *A Reconsideration of an Argument against Compatibilism*, «Philosophical Topics», 24, pp. 113-122.

van Inwagen, P., 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.

van Inwagen, P., 1997, "Probability and Evil", in *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Boulder, Westview Press, pp. 69-87.

van Inwagen, P., 2000, *Free Will Remains a Mystery*, «Philosophical Perspectives», 12, pp. 1-19.

Stampato per conto della casa editrice Meltemi
nel mese di settembre 2002
presso Arti Grafiche La Moderna, Roma
Impaginazione: Studio Agostini

Cos'è la libertà del volere e dell'agire? In quali condizioni essa è possibile – se è possibile – e come può conciliarsi con la legalità del mondo naturale? Gli esseri umani sono liberi? Quale nesso intercorre tra la libertà e la responsabilità morale? Sono queste alcune delle domande attorno alle quali ruota, da secoli, la discussione sul "libero arbitrio" o, come spesso si preferisce dire oggi, sulla "libertà metafisica". Questo libro, introdotto da un ampio saggio di Mario De Caro, raccoglie alcuni tra i più significativi contributi offerti a questo dibattito dalla filosofia anglosassone contemporanea: dall'idea di Alfred J. Ayer che libertà e determinismo sono compatibili al libertarismo di Roderick Chisholm, dalla tesi di Peter F. Strawson che un'eventuale conferma della concezione deterministica non avrebbe conseguenze rilevanti sulle nostre pratiche, alla sorprendente proposta di Harry Frankfurt, secondo la quale si può essere moralmente responsabili di un'azione anche se non si è in grado di agire altrimenti, sino alla posizione parzialmente scettica di Peter van Inwagen.

Mario De Caro è ricercatore in Filosofia Politica all'Università Roma Tre. Ha insegnato all'Università dell'Aquila, al Saint Mary's College a Notre Dame, alla Tufts University ed è stato Visiting Scholar al MIT e Fulbright Visiting Scholar alla Harvard University. Ha scritto *Dal punto di vista dell'interprete* (1998) e curato *Interpretations and Causes* (1999) e, con David Macarthur, *Naturalism in Question* (2003).

Progetto grafico di Gianni Trozzi

www.meltemieditore.it

ISBN 88-8353-193-0

9 788883 531934

€ 15,50