

Oswald Schwemmer

LIBERTÀ. UN'ILLUSIONE? UNA SFIDA  
NEUROBIOLOGICA E UNA RISPOSTA FILOSOFICA

*Ad Annamaria e Ugo Perone,  
che, traducendo nella loro lingua le mie riflessioni,  
hanno dato loro nuova vita.*

A chi competa di definire l'uomo è una battaglia antica. Con la biologia evolucionistica, più di cent'anni fa, ha addirittura prodotto una nuova disciplina filosofica, l'antropologia filosofica. Allora ne andava della pretesa delle scienze di rendere superflue le risposte filosofiche sulla questione della forma d'esistenza dell'uomo, sostituendole con una spiegazione interamente scientifica. Ma una spiegazione scientifica era, e sempre resta, una spiegazione deterministica, e comporta, in qualsiasi forma la si consideri, una negazione della libertà umana. Possiamo intendere l'antropologia filosofica come l'intento di affrontare la pretesa di spiegazione delle scienze a partire dalla tradizione di pensiero della filosofia, intento perseguito in ultima istanza attraverso una riformulazione del problema della libertà umana che tenga conto delle spiegazioni scientifiche.

L'antropologia filosofica, per dirla icasticamente, è da sempre battaglia per la libertà umana, e oggi, a fronte delle sfide della genetica e della neurobiologia, in modo ancora più accentuato.

## 1 *L'argomentazione neurobiologica contro la libertà*

Recentemente, dal punto di vista della neurobiologia, sono soprattutto Gerhard Roth e Wolf Singer, che, con grande determinazione (e non minore risonanza) hanno portato argomenti contro la libertà umana. In questi si possono distinguere due linee argomentative. La prima costituisce l'argomento principale di Gerhard Roth e si fonda sul cosiddetto "Esperimento Libet"; la seconda (che pure si trova anche in Gerhard Roth) è sostenuta soprattutto da Wolf Singer, ha carattere generale e si può considerare come un argomento filosofico di principio.

### 1.1 *L'esperimento Libet: i piccoli movimenti*

Affrontiamo prima di tutto l'argomento di Gerhard Roth: nel 1983 Benjamin Libet condusse un esperimento che doveva determinare empiricamente il momento della decisione libera. L'impianto di quest'esperimento era semplice: i partecipanti all'esperimento furono pregati di compiere un piccolo movimento – piegare un dito o chiudere la mano – in un tempo di circa tre secondi. In questi tre secondi dovevano compiere il movimento richiesto e annotarsi il momento in cui si erano decisi a compierlo; contemporaneamente venivano misurate le attività neuronali del loro cervello. Particolare attenzione fu dedicata al costituirsi di un cosiddetto potenziale di disponibilità, che precede le attività e che, una volta raggiunto un determinato livello, le provoca.

Il risultato sembrò sorprendente: "la decisione della volontà *segue* l'inizio del potenziale di disponibilità"<sup>1</sup>; "quest'atto di volontà entra di fatto in azione dopo che il cervello già ha deciso quale movimento compiere"<sup>2</sup>.

La conseguenza, che sembra inevitabile, tratta da Benjamin Libet, come anche da Gerhard Roth, e è che non si può parlare di libertà. Piuttosto, sembra che la supposta libera decisione non sia che un attimo cosciente di un processo che il cervello ha già precedentemente messo in moto, e che in linea di principio potrebbe portare a compimento anche senza quel momento di coscienza. La realtà della libertà, questa la conclusione, è un'illusione, pur essendo una realtà anche l'esperienza o la coscienza della libertà.

---

<sup>1</sup> Gerhard Roth, *Willensfreiheit und Autonomie*. In: *Ib., Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 2001, p. 438.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 442.

Si potrebbe ulteriormente sviluppare l'argomentazione, e considerare l'inevitabile illusione un'astuzia, una finzione, utile non solo alla convivenza umana, ma addirittura indispensabile. La coscienza della libertà permette d'altronde la trasmissione e la sollecitazione della responsabilità, e conseguentemente lo sviluppo dei rapporti di diritto, fondamenti di ogni società civile e in generale di ogni rapporto umano. E poiché, come soprattutto Wolf Singer continuamente sottolinea, la coscienza della libertà non scompare né viene offuscata neanche quando ne neghiamo l'esistenza, l'illusione della libertà viene ad acquisire una stabilità pressoché incrollabile, che ne fa un base affidabile dei rapporti di diritto.

In tutto ciò del resto è rimarchevole il fatto che questa coscienza della libertà può diventare generale oggetto d'esperienza solo con lo sviluppo di società della conoscenza. Infatti si può attribuire a se stessi il proprio agire solo quando gli eventi oggetto d'esperienza vissuta non vengono più ascritti a forze magiche o soprannaturali, ma se ne cercano cause universalmente accessibili e sempre verificabili.

Ma rivolgiamoci ora alle obiezioni sollevate contro la confutazione della libertà sulla base dell'esperimento Libet.

Una prima obiezione viene ripresa e discussa anche da Gerhard Roth. Essa consiste nel mettere in dubbio che con il movimento del dito o della mano coinvolgiamo propriamente l'ambito dell'agire per cui chiamiamo in causa la libertà. Si deve certo ammettere che molto di ciò che facciamo è fatto per routine, e che la maggior parte dei nostri movimenti possono avvenire solo perché non sono guidati da noi in modo consapevole. Ci si immagini soltanto che cosa succederebbe se ogni passo che facciamo dovessimo prima prepararlo riflettendo su ogni fase del suo svolgimento, e solo dopo potessimo eseguirlo. Non arriveremmo mai da nessuna parte, e comunque non dove vorremmo. E ciò vale per la maggior parte delle cose della nostra vita quotidiana. Ne veniamo a capo solo perché non dobbiamo espressamente pensarle e deciderle. Il fatto che padroneggiamo in modo più o meno riuscito la vita di ogni giorno lo dobbiamo in gran parte a un'interiorizzata assenza di pensiero che i nostri contesti fisici, sociali e simbolici ci offrono. In questa prospettiva si può persino dire che la cultura, come insieme dei modelli d'orientamento pubblici in una società, funziona solo se questi modelli orientativi operano e si rafforzano in una collettiva mancanza di pensiero.

Per i piccoli movimenti richiesti nell'esperimento Libet si potrebbe notare che la partecipazione all'esperimento produce una disponibilità a seguire le richieste, e che l'effettiva esecuzione, più che a un'autentica deci-

sione, si avvicina a una decisione per così dire posposta, radicata in un potenziale di disponibilità già precostituito.

Inoltre si può notare come i movimenti da eseguire nell'esperimento siano, in quanto tali, assolutamente irrilevanti per i partecipanti. L'unica cosa che li rende interessanti è il fatto di appartenere all'esperimento, e che l'esperimento è ritenuto importante. La disponibilità a compierli realmente – ed esattamente come vengono descritti dallo sperimentatore – si forma già durante la spiegazione dell'esperimento. Non c'è più bisogno di alcuna decisione in merito a questi movimenti. L'immagine dell'intera azione è da tempo nella testa dei partecipanti, e non deve essere generata da una decisione.

Se si guarda l'esperimento in questa prospettiva, il risultato appare allora meno sorprendente; sembra piuttosto confermare ciò che era d'attendersi entro le descrizioni date. Con ciò sarebbe però troppo facile considerare già liquidati gli argomenti neurobiologici contro la libertà umana. Le obiezioni non si fermano qui.

## 1.2 *L'origine dei comportamenti*

Il primo passo per avvicinarsi all'ambito in cui ne va di azioni sostanzialmente libere, perché significative per la vita, consiste nel non prendere in considerazione solo un atto di volontà momentaneo e i piccoli insignificanti movimenti a questo connessi, ma di considerare anche momenti d'azione di portata più vasta, come le intenzioni e i piani in vista di un'azione complessa, oppure comportamenti particolarmente determinati – ad esempio soccorrere un ferito – che un uomo ha sviluppato nel corso della sua vita, e a partire dai quali agisce.

Gerhard Roth concede che molte decisioni “si riferiscono a fattori che in parte si rifanno a elementi precedenti della vita di una persona, e hanno qualcosa a che fare con il carattere e la personalità”. Ma subito aggiunge: “Abbiamo udito però che questi fattori, nei loro aspetti fondamentali, si costituiscono molto presto, precisamente in un tempo in cui non si dava ancora un io capace di decidere e di valutare liberamente”<sup>3</sup>. Ciò che qui stupisce, è il riferimento a un “io capace di decidere e di valutare liberamente”. Con questo riferimento a un'istanza altamente astratta Gerhard Roth presuppone un modello di libera formazione della volontà che non sarebbe neppure più accettato nella comunità filosofica inclinata a un modo tradi-

---

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 444.

zionale di pensare. Dobbiamo postulare un'istanza centrale di comando, per poter parlare di libertà? E ancora: le decisioni libere debbono anche sempre essere sapute come tali?

Con questo siamo davvero giunti a due domande centrali concernenti il problema della libertà, entrambe connesse alla forma con cui decisioni o azioni libere vengono descritte. A ogni modo la plausibilità, che il suo argomento può avere per molti, Gerhard Roth la trae solo dalla sua descrizione dell'azione libera, o della decisione, come prestazione di un io che liberamente decide e valuta.

Ma egli compie ancora un passo ulteriore. Propone cioè un'istanza come responsabile della nostra azione: "Ogniqualevolta si pone la domanda del passo successivo da fare, il sistema limbico si ricollega alle sue precedenti esperienze, che sono archiviate nella memoria emozionale, dichiarativa e procedurale"<sup>4</sup>. E aggiunge: "Si dà un caso speciale, quando il sistema limbico, in situazioni nuove e complesse, produce poche direttive o non ne produce nessuna. Allora entra in scena il 'gioco delle forze di pensiero'. Il sistema cognitivo è come uno staff di consiglieri, cui si fa ricorso in situazioni difficili, quando la solita comprensione non basta più. L'istanza di decisione ne ascolta i consigli, ma decide autonomamente sul da farsi"<sup>5</sup>.

Il sistema limbico nelle situazioni generali e il sistema cognitivo nelle situazioni nuove e complesse sono dunque le istanze che guidano il nostro comportamento. Attraverso il sistema limbico siano collegati, tramite la memoria, alle nostre esperienze. Il nostro comportamento si fonda quindi sul processo d'apprendimento che abbiamo percorso e, laddove questo non sia sufficiente, subentrano riflessioni avviate dal "sistema cognitivo".

Il carattere enigmatico di questa rappresentazione sta nel fatto che potrebbe andar bene anche a una rappresentazione classica della libertà umana. Infatti la nostra libertà consiste proprio nel fatto di essere capaci di esperienze, di imparare dalle esperienze, e di attivare considerazioni creative quando le nostre esperienze non ci soccorrono.

### 1.3 *Determinismo neuronale*

Questa meravigliata osservazione ignora un assunto che in un contesto neurobiologico appare come una presupposizione divenuta addirittura triviale, tale da rendere quasi impossibile una disputa sulla libertà umana.

---

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 448.

<sup>5</sup> Gerhard Roth, *op. cit.*, p. 448.

Wolf Singer soprattutto – e con ciò prendo in considerazione la seconda linea interpretativa – ritorna sempre su tale presupposizione. Questa consiste nel fatto di considerare ogni forma di influenza sul nostro comportamento come una causazione deterministica, che non lascia più spazio alla libertà. Un breve passo da un'intervista lo mostra chiaramente:

“Spektrum der Wissenschaft: Professor Singer, è per un atto di libera volontà da parte sua che adesso ci concede un'intervista?”

Wolf Singer: Ho paura di no, e lei conosce le condizioni: il colloquio è stato proceduto da telefonate, e quindi da certi processi cognitivi nel mio cervello, che alla fine hanno determinato il fatto che accettassi l'intervista”<sup>6</sup>.

Questo è di fatto un determinismo neurobiologico che non permette più alcuna differenziazione tra le diverse modalità di percorso attraverso cui un determinato comportamento si realizza. Ciò che per Aristotele, alle origini della discussione filosofica sulla libertà, costituisce ancora la differenza fondamentale – e cioè la differenza tra un'azione compiuta per costrizione (Aristotele pensa qui a una violenza fisica) oppure impedita, e l'azione che ha il proprio principio in colui che agisce<sup>7</sup> – per Wolf Singer non merita neanche una citazione, per non parlare di una valutazione.

Agli occhi dello scienziato sono determinate tutte le concatenazioni che si lasciano rappresentare come concatenazioni compatte di conseguenze a partire da passi dati. Tali rappresentazioni sono per l'appunto il fine dello scienziato, che guarda alle cose in terza persona – e peraltro solo in questa prospettiva può vedere tali concatenazioni di conseguenze. Che poi noi, nella prospettiva dell'esperienza vissuta in prima persona, diamo una descrizione totalmente diversa – e che oltretutto non possiamo darne alcuna altra che questa – costituisce per Singer un'inevitabile e insuperabile inconciliabilità delle due prospettive, che bisogna appunto accettare. Per Singer, nelle faccende pratiche della nostra vita noi stessi agiamo non solo pressati dalla necessità, ma anche, in modo assolutamente sensato, in prima persona. Così suona la frase conclusiva dell'intervista citata: “Niente è più importante del processo educativo che forma i nostri figli”<sup>8</sup>. Anche se il discorso su questo processo di formazione è svolto a partire dall'arsenale descrittivo della prospettiva in terza persona, si tratta, in questa frase, di

---

<sup>6</sup> Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 2003, p. 24.

<sup>7</sup> Zum Problem der Freiwilligkeit vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch III, Kap.1-8 (1109b30-1115a3).

<sup>8</sup> Wolf Singer, *op. cit.*, S. 34.

un'affermazione che apprezza in alto grado la "formabilità" – questa è la formulazione di Singer – dell'uomo e vuole rendervi giustizia in modo convincente.

In una tale divisione spirituale riesco a vedere solo confusione, non una posizione sostenibile. Perciò dovremo chiederci come, pur riconoscendo gli standard empirici e i risultati della neurobiologia, possiamo dischiudere la realtà della libertà. Occorre prima di tutto sviluppare una descrizione – e in ciò consiste un compito genuino della filosofia – che renda giustizia insieme al fenomeno della libertà e all'empiria dei processi neuronali.

## *2 La condizionatezza della libertà*

Innanzitutto occorre osservare che libertà non significa agire liberi da motivi. O, detto altrimenti: l'indicazione di una concatenazione di conseguenze che conducono a un determinato comportamento, quand'anche potesse essere documentata senza lacune, non esclude in quanto tale la libertà di questo comportamento. Molto più decisivo è di che tipo siano queste concatenazioni di conseguenze, per mezzo di quali descrizioni dobbiamo comprenderle. Cassirer ne diede una formulazione stringata e al tempo stesso pertinente in una delle sue ultime grandi opere, pubblicata postuma nel 1946 con il titolo *Il mito dello stato*: "Non è l'assenza, ma il carattere del motivo ciò che rende libera un'azione"<sup>9</sup>.

Con questa formulazione si coglie un punto decisivo. Con essa, proprio un filosofo ha attribuito alla filosofia un compito di descrizione – che ha anche un aspetto empirico – e ha escluso una soluzione puramente concettuale del problema della libertà. Che è proprio ciò che fa Singer, contro tutte le sue intenzioni metodologiche, che egli, come scienziato empirico, segue, vale a dire risolvere il problema della libertà da un punto di vista puramente concettuale o, detto più precisamente, dichiararlo risolto sulla base di motivi puramente concettuali. Poiché, se si esclude la libertà per il fatto che si danno concatenazioni consequenziali, allora un'azione sarebbe libera solo quando si realizzasse senza procedere da alcuna concatenazione consequenziale. Ma vale anche per la più spontanea delle azioni il fatto che

---

<sup>9</sup> Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main [Fischer Taschenbuch Verlag] 1985, p. 375. Originalausgabe: *The Myth of the State*. New Haven, Mass./London [Yale University Press] 1946, p. 287: "It is not the absence of a motive but the character of the motives that makes a free action".

essa sia compiuta da una persona, che ha una biografia, e che ha formato il proprio carattere, la propria personalità, e quindi anche il suo repertorio di modi di comportamento, nelle più diverse concatenazioni. Anche un'azione spontanea si dà in queste concatenazioni, e si trova quindi in una rete di condizioni e di influenze. Se non fosse così, non sarebbe l'azione di una persona, ma un evento naturale: qualcosa che accade a qualcuno, ma che non è compiuto da lui. Ne segue che questo modo di comprendere un'azione libera porta a una contraddizione. Infatti nella misura in cui un comportamento è ancorato nella storia di una persona e soggiace alle condizioni di vita e alle influenze del mondo circostante in cui la persona che agisce è cresciuta e si è sviluppata, non può essere libero. Ma se il comportamento fosse libero, nel senso di essere libero da ogni condizionamento e influenza, non sarebbe un'azione.

La risposta a quest'apparente dilemma può solo consistere nel prendere sul serio il compito della descrizione, nel cogliere le differenze in modo adeguato ai fenomeni, e quindi nel mettere alla prova ancora una volta i differenti argomenti a favore o contro l'esistenza della libertà umana.

### *3. Forme descrittive della libertà*

#### *3.1 Processo e rappresentazione*

Una prima differenza avremmo potuto addurla già con la presentazione dell'esperimento Libet. Si tratta della differenza tra processo e rappresentazione. I processi della nostra coscienza –e tra questi annovero le percezioni, le rappresentazioni, le nostre prestazioni concettuali e queste ultime anche come coscienti esecuzioni di articolazione simbolica– non ci sono immediatamente presenti nel loro svolgimento puntuale. Certo, notiamo che pensiamo e percepiamo, e anche che cosa notiamo e percepiamo. Ma non possiamo presentificarci l'immanente processo di sviluppo di questo pensare e percepire. Non percepiamo il pensiero o la percezione, ma il pensato e il percepito.

Bisogna però subito chiarire che con questi pensati e percepiti abbiamo a che fare con una sequenza di molti, e spesso molto diversi, risultati intermedi. Più precisamente dovrei dire che non si tratta di una sequenza lineare, ma di molte diverse sequenze che s'influenzano vicendevolmente, si sollecitano o si pregiudicano reciprocamente, e che nel loro insieme costruiscono un campo di conseguenze che si richiamano l'un l'altra, un campo di sollecitazione di associazioni dirette e di connotazioni presenti

solo implicitamente. Solo raramente ci riesce di primo acchito e in un colpo solo un pensiero o una percezione. Cogliamo aspetti, sfumature, cambiamo prospettive, oscilliamo tra diversi tentativi di configurazione di un intero e alla fine, se abbiamo fortuna, abbiamo talvolta una prospettiva sulla concatenazione che ci stava a cuore e che come visione ci ripaga almeno per qualche tempo dei nostri sforzi.

L'esperienza vissuta di tali sequenze nel loro reciproco rapporto ci seduce al credere che percepiamo realmente la processualità del nostro pensiero o della nostra percezione. Rimane però vero che queste mutevoli sequenze di sviluppo sono sequenze di un pensato o di un percepito, e non lo sviluppo immanente del pensiero e della percezione stessi.

Con questa constatazione andiamo contro quella tradizione della filosofia della coscienza insigne per l'eccellenza del rimando dei suoi autori. Così Fichte innalza il *cogitans sum* cartesiano nell'immanente trasparenza, com'egli dice, dell'intelligenza: "l'intelligenza, come tale, guarda se stessa; e questo vedersi è volto immediatamente a tutto ciò che essa è; la natura dell'intelligenza consiste appunto in questo immediato unificare l'essere e il vedere. Essa è per se stessa ciò che è in lei, e ciò che essa è; e soltanto perché è per se stessa essa è tale, è intelligenza"<sup>10</sup>.

Quest'assunzione di un'illimitata e immediata autotrasparenza della coscienza non contraddice solo ogni dato fenomenico, ma pervade anche l'odierna filosofia della coscienza come un accordo fondamentale, il cui suono copre ogni dubbio. L'identificazione del processo di decisione con la sua rappresentazione nella coscienza, che Benjamin Libet e Gerhard Roth compiono de facto, senza tematizzarla, si può quindi richiamare a imponenti autorità della tradizione filosofica. Tuttavia rimane da constatare che essa è strutturalmente impossibile. Non possiamo appunto trasferirci ancora una volta nei processi in cui si sviluppano i nostri eventi coscienziali – sia come io interno, sia come io nell'io – non possiamo appunto immedesimarci nel processo biografico nella sua interezza e contestualmente in ciascuno degli sviluppi particolari ed episodici del nostro essere che fa di noi una personalità individuale.

Possiamo approfondire la differenza tra processo e rappresentazione sotto un aspetto ulteriore. In questa differenza non ne va solo della diversi-

---

<sup>10</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). In *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hg. von Fritz Medicus. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1962, Bd. III, S. 19 (Gesamtausgabe, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, S. 435).

tà di due eventi, quello del processo e quello della rappresentazione, ma di due forme differenti del manifestarsi della realtà. Più esattamente, la rappresentazione del processo è un rovesciamento dell'unicità di un evento in una forma sempre richiamabile.

### 3.2 *Libertà – un evento?*

Una seconda distinzione ha di mira un'ulteriore presupposizione dell'argomentazione biologica. Si ricollega alla domanda se, volendo qualificare qualcosa come libero, dobbiamo identificare –sempre che sia possibile– un circoscrivibile evento determinato, come ad esempio un atto di volontà o un'azione. Questa domanda ci riconduce alle riflessioni sulla condizionatezza della libertà. Un'azione libera non è un'azione incondizionata. Collocata com'è all'interno di molte concatenazioni, non si lascia ascrivere a un unico evento limitato. Ciò che alla fine è per noi l'azione di cui vogliamo sapere se è libera o no, viene fuori, come abbiamo detto, dai molti sviluppi che si sono dati nella vita di una persona. Proprio in quei casi in cui ne va di eventi e azioni significativi della vita, appare impossibile fare di queste concatenazioni un processo e dichiararlo come azione libera. Ciò sembra possibile proprio solo là dove “non ne va di niente” e ad esempio si fa qualcosa con cui normalmente non abbiamo nulla a che fare, come nell'atmosfera artificiale di una situazione di laboratorio. Ma anche qui si danno precondizioni che, a un'osservazione più accurata, mostrano come persino in tali predisposte situazioni l'uomo porti con sé la sua storia, nella forma di cordiale disponibilità nei confronti di colui che conduce l'esperimento.

Ma possiamo comprendere la libertà come qualcosa di accessibile empiricamente – e cioè di afferrabile spazialmente e temporalmente –? Il no della risposta è per così dire preparato. Ancora una volta, sembra potersi assicurare su un'autorità filosofica rimasta tale anche oggi, dopo 200 anni: “è contraddittorio cercare il momento iniziale delle azioni libere in quanto tali” poiché “il fondamento dell'esercizio della libertà [...] [deve] essere cercato esclusivamente nelle rappresentazioni dell'intelletto”<sup>11</sup>. Kant conclude conseguentemente: “L'insondabilità dell'idea della libertà preclude del tutta la via di ogni esibizione positiva”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 41.

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* B 125.

#### 4 *Dinamica figurativa*

##### 4.1 *La "progressiva produzione" dell'agire*

Nonostante questo verdetto, che viene dall'autorità forse più alta, bisogna tentare una "rappresentazione positiva". Investighiamo l'immanente dinamica di sviluppo del nostro agire. Come agiamo? Come ci articoliamo?

Un esempio letterario può richiamarci alla nostra esperienza. Heinrich von Kleist ci offre la descrizione di un'azione in divenire, del divenire azione, in uno schizzo che anche lui diventa forma, in una descrizione che essa stessa si compie come forma. Ne va della "progressiva produzione" del pensiero nel discorso.

«Penso che qualche grande oratore, nel momento in cui apre bocca, non sappia ancora che cosa dirà. Ma la convinzione di attingere la necessaria pienezza di pensiero dalle circostanze e dall'eccitazione d'animo risultante da queste, lo renderà così baldanzoso da affidare al caso l'inizio del discorso. Mi viene in mente quel lampo con cui Mirabeau liquidò il maestro di cerimonie che, dopo la sospensione dell'ultima seduta monarchica del 23 giugno, in cui il re aveva ordinato lo scioglimento degli stati generali, era tornato nella sala delle sedute in cui ancora tergiversavano gli stati, e aveva chiesto se avevano sentito l'ordine del re. "Sì, rispose Mirabeau, abbiamo sentito l'ordine del re" – sono sicuro che con quest'inizio civile non aveva ancora pensato alla baionetta con cui avrebbe chiuso – "sì signore, ripeté, l'abbiamo sentito" – capiamo che non sa ancora bene che cosa vuole – "ma cosa l'autorizza" – continuò, e all'improvviso gli si dischiude una fonte di immani rappresentazioni – "a parlarci di ordini in questa sede? Noi siamo i rappresentanti della nazione!" – ecco di che cosa aveva bisogno! – "La nazione dà ordini, non ne riceve" – per balzare subito all'altezza della sua presunzione – "e per spiegarmi molto chiaramente" – e solo adesso esprime tutta la resistenza di cui la sua anima si trova agguerrita – dite al vostro re che non abbandoneremo i nostri posti se non con la forza delle baionette" – a questo punto, contento di sé, si siede su uno scranno – Con questa uscita, se pensiamo al maestro di cerimonia, non possiamo rappresentarlo diversamente che in uno stato di totale bancarotta spirituale»<sup>13</sup>.

Ciò che qui Kleist mette in mostra, non è solo la "progressiva produzione del pensiero nel discorso"; egli menziona anche le immagini che

---

<sup>13</sup> Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Helmut Sembdner. Zweiter Band. München [Carl Hanser Verlag] 1977, S. 320 f.

hanno accelerato questa produzione. La fonte di immani rappresentazioni, che sovviene all'improvviso a Mirabeau, si nutre della formula dei "rappresentanti della nazione". E questa formula trascina il nostro oratore alla controparte della rappresentanza legittima, cioè alla violenza, e si mescola con una seconda contrapposizione, quella tra parola e armi, che acuisce drammaticamente la prima,

Così si evoca la "forza delle baionette", che di fatto è un'immane rappresentazione, se si pensa contemporaneamente ai "rappresentanti della nazione", che legittimamente occupano il loro posto e che – anche questa un'annotazione da capogiro – in questa nazione hanno trovato il loro posto legittimo e ora devono difenderlo. Diritto contro infame violenza, parole contro armi: lo smascheramento della pura illegalità e della sua mostruosa pretesa!

Questa è una tensione tanto dell'immagine quanto del discorso, la cui acutizzazione introduce nella situazione da cui Mirabeau si lascia trascinare una dinamica che si avverte in modo sensibile. Con ciò Kleist descrive la forza dinamica di una configurazione in cui s'incrociano immagine e linguaggio. L'emergere di questa configurazione non è progettato. Ma i fattori d'eccitazione della situazione – la seduta degli stati generali e l'ordine del re, la nuova costituzione e il vecchio potere – questi eccitanti momenti, in quella situazione, attivano la coscienza collettiva, in cui già si è sedimentato il legame tra fraternità, uguaglianza e libertà. Basta una scintilla, cioè una formula azzeccata, capace di afferrare e accentuare la tensione, per scatenare l'esplosiva dinamica di sviluppo della situazione.

La "produzione progressiva" di questo sviluppo non ci dice che ciò avviene lentamente, ma che, in un certo senso, questo sviluppo emerge da se stesso. E tuttavia solo in un certo senso, perché ci fu un Mirabeau che si fece ispirare e che poi si lasciò portare dalla dinamica della sua ispirazione.

#### 4.2 *L' "immagine" in testa*

Un esempio ulteriore ce lo fornisce una situazione che sperimentiamo quotidianamente. Sono le valutazioni e gli atteggiamenti con cui incontriamo altre persone. Per quanto possiamo non essere d'accordo con quanto queste dicono, può succedere che, anche se non diamo loro ragione, tuttavia abbiamo nei loro confronti un atteggiamento di particolare propensione, e ascoltiamo volentieri. Al contrario, può succedere che dobbiamo veramente farci violenza per dar ragione a qualcuno, anche se ciò che dice di per sé si lascia ascoltare volentieri e addirittura è sostenibile: ma, appunto,

non quando è detto da quella persona. Ciò che diventa particolarmente chiaro in tali casi di discrepanza tra ciò che è detto esplicitamente e ciò che di fatto è comunicato e compreso, è il fatto che in fin dei conti la relazione e il rapporto con altre persone incide di gran lunga sempre più profondamente di ogni elaborata dichiarazione. E' la presenza figurativa di una persona: il suo atteggiamento corporeo, la sua forma espressiva gestuale e mimica, il modo in cui guarda e il modo in cui articola il discorso (non primariamente nel suo significato contenutistico, ma nella sua qualità formale, come ad esempio la coloritura del suono, l'intonazione, la dinamica ritmica e la pregnanza semantica), la forma con cui si presenta e si rapporta agli altri, non da ultimo il suo modo di vestire; senza dimenticare l'odore, che attesta il suo particolare significato non solo nell'intera cultura del profumarsi e della cura della fragranza, ma nella dizione popolare – abituale tra l'altro solo in questa forma negativa – di non poter “sopportare l'odore” di qualcuno.

Cogliamo sempre, e in modo istantaneo, questi momenti figurativi. Abbiamo subito “un'immagine” in testa (cioè l'insieme di questi momenti figurativi), e normalmente, se non ci costringiamo, ci comportiamo secondo le valutazioni che per noi sono legate a quest'immagine. La dinamica propria che mette in atto l'immagine di qualcuno di cui – per usare quest'espressione – non “possiamo sopportare neanche l'odore”, si mostra in modo impressionante nelle situazioni in cui, senza nessun riconoscibile motivo esterno, ci lasciamo andare a un “litigio sul nulla” con tale persona. Ma anche per situazioni meno drammatiche vale il fatto che ci affidiamo, in un modo che non controlliamo per nulla o appena, alla dinamica liberata dall'immagine suscitata in noi da una persona, e che per lo più è molto difficile convincerci a rivedere quest'immagine.

#### *4.3 L'immagine semantica*

Un esempio complementare può chiarire un ultimo aspetto della dinamica figurativa nel nostro comportamento, e questa volta in rapporto al comportamento discorsivo, cioè elaborato. Ne va in questo caso della ricerca dell'espressione riuscita.

Tale ricerca non è compiuta in base a categorie concettuali che, attraverso un cammino ramificato di giuste suddivisioni, ci portino alla fine all'espressione ricercata. Anche in questo caso, sono piuttosto processi figurativi che ci fanno trovare l'espressione desiderata.

Quando ne va dell'espressione riuscita, i campi linguistici atti a suscitare l'attenzione ricercata sono richiamati proprio dal contesto cui deve adattarsi quest'espressione. Essi funzionano come momenti generativi dell'espressione. Creano una sorta d'immagine semantica che a sua volta, nel campo semantico che eccita i campi linguistici richiamati, crea la disponibilità per una combinazione di parole, che nell'improvvisa irruzione di un'idea costruiscono l'espressione efficace.

Tentiamo di chiarire l'immagine semantica a partire dalla fine, cioè da un'espressione riuscita in cui quest'immagine è stata catturata. Una delle più sorprendenti metafore riguardanti l'uomo è quella trovata da Pascal. Mi riferisco alla traduzione tedesca e mi limito alla prima frase del frammento: "L'uomo non è che un giunco, il più debole dell'universo, ma è un giunco pensante"<sup>14</sup>. Con l'immagine è connotata la fragilità del giunco, ma anche ciò che non è menzionato: che il giunco si muove nel vento, si piega ma non si spezza. Entrambi gli aspetti – la fragilità e la flessibilità – creano già in sé un campo di forza semantico, che fa sorgere un'immagine semantica: un'immagine in cui s'intrecciano vicendevolmente i campi concettuali della debolezza e della forza, della forza attraverso la debolezza e della forza nella debolezza. Che poi questa debolezzaforza e forza-debolezza non solo sia detta fragile, ma "la più fragile dell'universo", aggiunge un ulteriore aspetto a questa tensione semantica. La fragilità del giunco connota la sua fine tessitura, così facilmente devastabile, preziosa e vulnerabile al tempo stesso – e questo nell'incommensurabile estensione dell'universo, in cui nella sua peculiarità sparisce ciò che prezioso e ciò che è vulnerabile, che nell'universo per così dire tutto fronteggia, quindi anche le forze brute e violente che potrebbero distruggerlo. Come un anello semantico intorno alla formulazione centrale, il circolo ulteriore delle connotazioni lascia trasparire abbandono e solitudine, ma anche bisogno e dignità di protezione.

L'immagine semantica è altamente complessa ed estensibile in ulteriori direzioni. A ogni modo però s'instaura una dinamica molteplicemente intrecciata di rapporti semantici, che, se le consentiamo di agire su di noi, rende possibile ampliare la nostra ricettività per le tensioni dei contrari, per forme di eraclitea "armonia degli opposti", per l'armonia invisibile, che è

---

<sup>14</sup> Blaise Pascal, *Pensées* 347: „L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant.“ La traduzione tedesca è citata da Blaise Pascal, *Werke* Bd. I: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und hg. von Ewald Wasmuth, Heidelberg [Lambert Scheider] <sup>8</sup>1978 (Nachdruck der fünften, vollständig neu bearbeiteten und textlich erweiterten Auflage von 1954), S. 167.

più forte di quella visibile. In questo campo suscitatore di tensioni semantiche l'aggiunta "ma un giunco pensante" introduce un nuovo movimento, un rovesciamento, una rivoluzione nel senso letterale del termine. Una rivoluzione per cui il debole-forte, vulnerabile-prezioso, solitario-perduto, bisognoso di protezione – ma anche di dignità, viene sollevato in una nuova dimensione: nella dimensione del pensiero. Certo il pensiero è stato innalzato a fondamento e garanzia dell'essere, a culmine delle verità del mondo e a cardine di ogni comprendere solo con Cartesio. Così recita un altro frammento: "Nel pensiero è la grandezza dell'uomo"<sup>15</sup>.

Un giunco *pensante*! Questo è l'innalzamento di una realtà contraddittoriamente fragile e, per quanto preziosa, continuamente minacciata, all'inviolabile grandezza di un essere riservato solo all'uomo.

Ciò che si articola in questa metafora è un vortice di figurazioni in cui si viene trascinati, se lo si percepisce. Se ci si lascia prendere dalle rivoluzioni di questa metafora, essa sviluppa il suo potenziale figurativo, e con il suo adattamento figurativo dispiega una forza capace di aprire prospettive, di cambiare punti di vista sulla forma dell'esistenza umana, che può mutare la vita.

Anche nel mondo altamente articolato delle formulazioni linguistiche non regnano – almeno non solo – relazioni concettuali circa rapporti di ordine e di conseguenze, ma turbanti dinamiche figurative ed emozionali. Anche se in un contesto alquanto diverso, con il discorso sui "sentimenti di commozione simbolica"<sup>16</sup> a Thomas Mann riesce una formulazione che in modo pregnante dà espressione esplicitamente linguistica alla dimensione emotiva di questa tensione figurativa.

#### 4.4 *La forza creativa del potenziale figurativo*

Se cerchiamo di ricondurre gli esempi a un punto di vista generale, ne risulta la seguente connessione: noi viviamo e ci articoliamo in contesti fisici, sociali e simbolici. I contesti simbolici sono potenziali figurativi di incisive e sollecitanti forme percettive ed espressive che variamente lasciamo agire su di noi. Nell'apertura a questo potenziale – che spesso dobbiamo faticosamente provocare e comunque mantenere con speciale attenzione – possiamo avere la chance di trovare l'espressione riuscita.

---

<sup>15</sup> Blaise Pascal, *Pensées* 346

<sup>16</sup> Thomas Mann, *Briefe aus Deutschland V*. In: *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke – Briefe – Tagebücher*. Band 15.1: *Essays II 1914-1926*. Frankfurt am Main [S. Fischer Verlag] 2002, S. 746.

Nell'attenzione al potenziale figurativo di ciò che ci circonda l'ampio raggio di questo potenziale si addensa in un impulso articolativo cui, che, quando ci riesce, diamo forma nell'espressione riuscita.

Nel linguaggio della neurobiologia potremmo parlare di un potenziale di disponibilità che precede l'evento di articolazione. Ma, a differenza del potenziale di disponibilità che i neurobiologi pongono nel cervello, non si tratta qui di un potenziale neuronale, cioè biologico, ma di un potenziale storicamente sviluppato, culturale, sedimentato nei simboli di una cultura e quindi collettivo o, come dice Merleau-Ponty, anonimo. Ogni costituzione di forma che ci riesce a partire dall'attenzione per questo potenziale, si estende diventando sviluppo storico – uno sviluppo, tra l'altro, che va al di là della nostra biografia.

### *5 L'esistenza della libertà umana: conclusioni e tentativo di un riequilibrio.*

Questa riflessione intermedia ci ha condotto alla risposta sulla domanda della libertà umana. Cerco di ricapitolare questa risposta in una lista di conclusioni tratte dalle riflessioni precedenti, che vale anche come tentativo di riequilibrio sistematico.

#### *5.1 Determinismo metodico*

(1) Nella complessità dei risultati esaminati, gli scienziati cercano di scoprire strutture generali, cioè sistemi di relazioni, che possano essere definiti indipendentemente dalla diversità dei dati. In questo tentativo le scienze dello spirito concordano con quelle della natura, ad esempio le scienze sociali e della letteratura con la neurobiologia. Da questa prospettiva metodologica discende uno strutturalismo che, per la spiegazione del fatto singolo, dà il fatto per spiegato quando può essere dimostrato come caso di una struttura generale – il che comporta anche: come risultato di una dinamica strutturale. In questo modo, per ragioni di metodo, i fattori individuali contingenti che erano presenti nei fatti vengono, se non ignorati, almeno trascurati. (Non a caso, per correggere quest'unilateralità metodica, negli ultimi anni si è accentuato sempre più fortemente il significato delle spiegazioni narrative).

(2) Lo strutturalismo metodologico conduce per sua tendenza a un determinismo metodico. Infatti, quando in un comportamento concreto si realizzano strutture generali, questo comportamento è visto come risultato di

una connessione strutturale, e quindi come determinato da queste connessioni.

## *5.2 La pluralità complementare delle spiegazioni*

(3) Ma dal momento che non solo la neurobiologia – e in generale le scienze della natura – ma anche le scienze sociali e della letteratura – e in generale le scienze dello spirito – scoprono tali concatenazioni strutturali e le propongono come spiegazioni di un comportamento concreto, c'imbattiamo in una concorrenza di spiegazioni. Se si crede di poter spiegare un comportamento solo sulla base di strutture cerebrali e delle attività a esse connesse, le altre spiegazioni delle altre scienze o devono essere escluse, o sussunte come equivalenti all'interno della propria. Ma se consideriamo valide le diverse spiegazioni delle diverse scienze, dobbiamo respingere entrambe le possibilità. In particolare le spiegazioni delle scienze sociali e della letteratura, che poggiano su realtà sociali e simboliche, quindi pubbliche e concrete, non si lasciano ridurre a un'immanente attività cerebrale. Ne segue che un concreto comportamento nel mondo non può avere un'esauritiva spiegazione neurobiologica fondata solo su strutture e attività cerebrali. L'uomo vive in molte, diverse, strutture e connessioni di strutture.

(4) In senso triviale ogni evento si lascia comprendere come determinato: se determinato significa che la sua comparsa non va contro le leggi che le scienze hanno scoperto. Ma nel senso qui discusso determinato significa che, a partire da un momento *t zero* dello stato neuronale complessivo del cervello si può – necessariamente – concludere allo stato successivo nel momento *t uno*. Un determinismo di questo genere si dà però solo in sistemi chiusi, quali ad esempio quelli prodotti in laboratorio. Appena un evento estraneo al sistema entra in un sistema chiuso – ad esempio una scossa o un inquinamento del laboratorio – il corso dell'evento cambia. In senso non triviale (così si può riassumere) il determinismo è una categoria utilizzabile solo in modo immanente al sistema.

(5) La realtà concreta del mondo dell'uomo è un intreccio di sistemi diversi aperti e chiusi. Se per questo mondo si vuole parlare di determinismo, allora occorre saltare da un sistema all'altro con le proprie spiegazioni e previsioni, e mettere insieme, in uno scambio episodico, frammenti di spiegazione e di previsione. Ma con ciò resterebbe precisamente inspiegato l'effetto di scambio tra le dinamiche neuronali, sociali e simboliche.

(6) Se si rinuncia a previsioni deterministiche e ci si rivolge al rapporto di scambio tra le diverse dinamiche, si è condotti a una pluralità complementare di spiegazioni, per cui, sotto diverse prospettive teoretiche, un comportamento acquista volta a volta possibilità di spiegazione prospettica da diversi punti di vista. Una superteoria in cui tutte le prospettive siano unificate e uniformate in una prospettiva superiore non sembra possibile, ma non è neppure necessaria.

(7) Di fatto al complesso rapporto dell'intreccio di dinamiche diverse si rende giustizia piuttosto con il discorso dell'emergenza. All'apparire di una nuova forma, che non può essere dedotta solo da una di queste dinamiche, si mostra l'incompletezza della spiegazione che da questa sola deriva, e vengono presi in considerazione fattori aggiuntivi di forma al di là di essa.

### 5.3 *Processo e realtà*

(8) Che cosa vede il neurobiologo, quando compie le sue ricerche empiriche? Vede che determinati neuroni si attivano e altri no, che si formano modelli di attività e si stabilizzano modelli di eccitazione. Vede un'immagine molto complessa di rapporti di forma neuronali. E' soprattutto, la rappresentazione di "un insieme delle cellule nervose che oscilla sincronicamente", in cui "l'architettura di sistema" del cervello organizza se stessa<sup>17</sup>, che consegna un modello per il "meccanismo" che origina tali rapporti di forma.

(9) Che cosa non vede il neurobiologo nelle sue ricerche empiriche? Innanzitutto non vede le altre dinamiche –ad esempio quelle sociali e simboliche, che concorrono a un'azione e vengono elaborate dalla dinamica neuronale. E così non vede neanche il loro operare come propri fattori di forma nella costruzione dei rapporti di forma neuronali. Non vede ciò che altrimenti agisce e contribuisce a formare l'azione. Ma non vede neanche l'intrecciarsi delle diverse dinamiche. Ciò che vede, è solo l'elaborazione neuronale di queste dinamiche che s'intrecciano in modo molteplice. Ma così non vede neppure la completa dinamica di sviluppo dell'azione. I processi neuronali, così come possiamo constatare, rappresentano semplicemente la dinamica elaborativa di uno sviluppo molto più complesso.

(10) Ma cos'è che può vedere uno scienziato nelle sue ricerche empiriche sulla realtà degli eventi di coscienza e delle prestazioni spirituali? Può vedere i risultati di questi atti, le prestazioni, ma non i loro processi di for-

---

<sup>17</sup> Wolf Singer, *op. cit.*, p. 57 f.

mazione. In particolare non può vedere come da un modello neuronale di attività si forma un pensiero. Può solo mettere in connessione il pensato con il modello neuronale d'attività – e di ciò fanno parte anche i piccoli molteplici passi intermedi di ogni pensato, e quindi i molti modelli di attività che hanno preceduto il “modello di pensiero”. Ma questo non è il processo in cui si forma il pensato, ma la successione di passi del pensato. Con Whitehead questa differenza si fa comprendere come differenza tra processo e realtà. Il processo è il “divenire forma”<sup>18</sup>, la realtà è la forma divenuta.

#### 5.4 *Il luogo della libertà*

(11) Ma dove si mostra la libertà? Nel modello del pensiero figurativo non si mostra affatto in un luogo determinato, o in un evento determinato temporalmente delimitabile. Perché la libertà è una qualità nel “divenire forma”. Esprimendoci come Whitehead, non appartiene quindi alla realtà, ma al processo. Detto altrimenti, è un operare o, meglio, un campo dell'operare, ma non un'opera. Dire campo dell'operare dice che la libertà non si concretizza in un processo singolo, ma che piuttosto come qualità generale incrementa il “divenire forma”, in molti e molteplici processi: come attenzione determinata e ricettività per la possibilità di questi processi, come accresciuta intensità dell'attenzione e della ricettività per le dinamiche figurative. Libertà, possiamo ancora dire in modo diverso, consiste nell'intrecciare le diverse dinamiche figurative e lasciarle operare, nel seguire questo operare – con un'attenta disponibilità ai suoi possibili sviluppi – e, quando tutto ciò riesce, nell'essere condotti a una forma nuova e stimolante.

(12) Naturalmente ci sono anche singole decisioni che prendiamo e a cui normalmente riconnettiamo la discussione sulla libertà. Queste sono identificabili come eventi e articolabili nel loro significato. Ma sono solo un momento parziale – e neppure affidabile – della libertà. Si rifanno a un processo in cui si sono costituiti tutti gli stati di disponibilità a partire dai quali sono state prese le singole decisioni. Se, nel nostro uso linguistico

---

<sup>18</sup> Questa formulazione si rifà a Ernst Cassirer: Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Band 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von John Michael Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg [Felix Meiner Verlag] 1995, S. 15. Su questo problema cfr. anche Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin [Akademie Verlag] 1997, S. 122-125.

quotidiano, attribuiamo indifferentemente alla libertà ogni singola decisione o azione, dovremmo renderci conto che lo facciamo solo perché c'è una storia di disponibilità che hanno portato al costituirsi di questa scelta o di quest'azione, storia che alla fine è la storia di un'intera vita.

(13) Ciò che accade nel "divenire forma" non si lascia descrivere in modo oggettivante, ma solo compiere. Il compimento di questo divenire è al tempo stesso l'attivazione delle disponibilità costituitesi nella vita e tenute ferme nella nostra memoria, è una risposta alle dinamiche in situazione che agiscono su di noi. Questo è la prestazione individuale e individualizzante di una sintesi. Al tentativo di descrizione tale sintesi appare come il comparire emergente di qualcosa di nuovo. Colui che agisce la vive come un episodio della sua vita, che a lui stesso si può fare presente non in modo immediato, ma solo come traccia, o eco. "Le cose della natura hanno bisogno di organi sensibili per apparire, la vita spirituale ha bisogno di risonanze, ed è afferrabile solo in fenomeni di risonanza"<sup>19</sup>.

Bergson, come nessun altro, ha cercato di rendere evidente la connessione tra una vita vissuta e la possibilità di un agire libero. Per lui un'azione si può dire libera solo se "porta ad espressione l'intero io".<sup>20</sup> O, formulato con maggior pregnanza: "In breve: siamo liberi quando le nostre azioni scaturiscono dall'intera nostra personalità".<sup>21</sup> Tale convinzione porta peraltro a questa laconica conseguenza: "Così intese, le azioni libere sono rare"<sup>22</sup>.

(trad. Annamaria Pastore)

---

<sup>19</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin / New York [Walter de Gruyter, Sammlung Göschen 2200] 1975, S. 16.

<sup>20</sup> Henri Bergson, *Zeit und Freiheit*. Text als Nachdruck der 1920 in Jena [Eugen Diederichs Verlag] erschienenen 2. Auflage der Übersetzung von Paul Fohr (1. Auflage dieser Übersetzung 1911). Frankfurt am Main [Athenäum] 1989, S. 125.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 129.

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 126.