

I LINGUAGGI DELLE
SCIENZE COGNITIVE

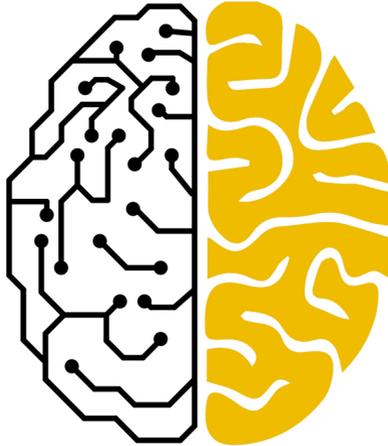
a cura di

CHRISTOPH LUMER

GIACOMO ROMANO

Dalla filosofia dell'azione alla filosofia della mente

Riflessioni in onore di Sandro Nannini



(CORISCO)

I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

© 2018 .. Corisco Edizioni . Marchio Editoriale ..

Roma-Messina

Proprietà artistica e letteraria riservata.

È vietata qualsiasi riproduzione totale o parziale ai sensi della L. N. 633 del 22/04/1941, L. N. 159 del 22/05/1993, L. N. 248 del 18/08/00 e successive modificazioni.

ISBN: 978-88-9813-829-6

A CURA DI C. LUMER, G. ROMANO

Dalla filosofia dell'azione
alla filosofia della mente

Riflessioni in onore di Sandro Nannini

(corisco)

Libertà del volere – dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica. Un dialogo con Sandro Nannini

Christoph Lumer
Università degli Studi di Siena

Abstract

Free Will – from theoretical philosophy to practical philosophy. A dialogue with Sandro Nannini. The article, first, reconstructs and criticizes Sandro Nannini's incompatibilistic concept of freedom of decision and, second, develops a compatibilistic alternative, a synthesis of a rationalistic and an autonomous approach. Nannini justifies his conception primarily from a naturalistic point of view: it reflects our sense of agency, so he says. This is criticized as empirically wrong and methodically mistaken: The theory of freedom of decision is, actually, normative; it is about good decisions; naturalism cannot establish normative claims. The alternative is based, methodically, on an idealizing hermeneutics, which tries to reconstruct the point of free decisions, and then justifies the resulting concept practically: Free decisions, conceived in this way, realize optimally our autonomous desires.

Prefazione personale

Questo saggio si situa in una lunga storia di discussioni filosofiche che Sandro Nannini ed io abbiamo compiuto a partire dal 1988, l'anno in cui ci siamo conosciuti a Osnabrück. Sandro Nannini stava lavorando al suo libro sulla teoria dell'azione («Cause e ragioni»); anch'io in quel periodo stavo lavorando intensamente su questo tema. Nel 1989 Sandro insegnò per un semestre presso la mia università di allora, ad Osnabrück; nel 1990 per un semestre sono stato suo ospite come docente nella sua università di allora, ad Urbino. Dal 1999 siamo colleghi presso l'Università di Siena. In tutto questo periodo la nostra amicizia si è consolidata e allo stesso tempo tante volte abbiamo condotto intense discussioni filosofiche, cosicché egli è una delle due persone con cui ho discusso di più in termini filosofici; l'altra è il mio amico e col-

lega dell'Università di Osnabrück Wolfgang Lenzen. Anche se queste discussioni si sono svolte in un clima amichevole, raramente Sandro ed io abbiamo avuto le stesse idee in filosofia: Sandro è un materialista, io sono un rappresentante di una ontologia dei tre mondi (che s'ispira a quella di Popper); lui è un noncognitivista morale-semantico, io sono un cognitivista semantico; lui è un incompatibilista nell'ambito della teoria della libertà, io sono un compatibilista ecc. Quello che ci ha unito filosoficamente e che ha reso le nostre discussioni fruttuose era il rigore analitico. Come l'elenco di questi argomenti suggerisce, i temi delle nostre discussioni nel corso del tempo sono cambiati – in particolare con lo spostamento dell'obiettivo scientifico di Sandro Nannini sulla filosofia della mente e del mio sull'etica, sulla teoria della razionalità pratica e ambiti connessi. Questi spostamenti hanno fatto diventare sempre più visibile un contrasto interessante tra i nostri approcci nella filosofia teoretica e nella filosofia pratica – un contrasto, che sarà preso in considerazione in seguito.

Sono lieto della mia amicizia di lunga data con Sandro e lo ringrazio per il ruolo che ha svolto nelle mie esperienze senesi, il suo sostegno permanente e il dibattito filosofico continuo da cui ho imparato molto. Non vedo l'ora di continuare questo dibattito – anche in seguito a questo mio contributo!

1. La concezione di Sandro Nannini della libertà di scelta e del suo carattere illusorio

Sandro Nannini ha scritto due articoli sul tema della libertà di scelta (Nannini 1985; 2007) – oppure «libertà di decisione», «libertà di decidere», «libertà del volere», utilizzo queste espressioni come sinonimi. Il secondo articolo, «*Esiste il libero arbitrio?*» mi sembra essere più interessante per la discussione odierna; mi pare tanto stimolante che credo valga la pena discuterne in questa sede. Il saggio è un chiaro esempio di come sia possibile fare filosofia in prospettive anche radicalmente differenti.

Nannini presenta tre condizioni, che secondo lui caratterizzano la libertà del volere:

Def-LV: Una persona *s* ha scelto liberamente solo se vale:

a) *Possibilità di agire diversamente*: *s* avrebbe potuto agire diversamente. – Il futuro deve essere «aperto» affinché *s* possa scegliere tra

azioni con esiti diversi.

b) *Intelligibilità*: *s* ha agito per delle ragioni. – Se non si opta per ragioni, ma si agisce solo a caso, allora non si è agito veramente in virtù della propria libera scelta.

c) *Paternità*: È stato *s* a decidere di agire come ha agito. – È stato *s* ad agire; e *s* sente anche che era lui ad eseguire l'azione, non qualcuno o qualcos'altro. (Nannini 2007, 136-137)¹

(In breve: $LV \leftrightarrow_{\text{def}} a \& b \& c$. (Cioè: La libertà del volere equivale per definizione al soddisfacimento delle condizioni (a), (b) e (c).))²

Le condizioni (a) e (c) vengono poi interpretate nel corso dell'articolo in una specifica direzione, cioè in maniera incompatibilistica:

1 La combinazione di queste tre condizioni è insolita, soprattutto nelle interpretazioni che Nannini ne dà in seguito: Come sarà dimostrato in seguito, con queste interpretazioni le condizioni possono essere attribuite ad approcci contrastanti con la teoria della libertà di decidere; di conseguenza le condizioni si contraddicono a vicenda (vedi sotto). Nannini non giustifica questa combinazione particolare e non cita delle fonti. Ma si trova già in Roth (2001, 430; 444), il quale la attribuisce a Kant, ma senza fornire un riferimento.

2 Nannini non cita semplicemente questa definizione, ma la *accetta*, la difende come *la* definizione e *la* concezione giusta della libertà del volere, e critica concezioni alternative. La frase con la quale queste condizioni vengono introdotte non rende esplicita la loro accettazione da parte di Nannini, ma ciò è ricavabile dal seguito della sua argomentazione. Nannini scrive: «Della libertà si può parlare infatti in almeno tre sensi diversi: [...] 3. La *libertà del volere* – Questa è la libertà che qui ci interessa. Quando sentiamo di aver agito liberamente, o meglio di nostra propria libera scelta, il nostro sentimento sembra implicare il soddisfacimento di tre condizioni» (Nannini 2007, 135-136). E poi seguono le tre condizioni citate (a), (b) e (c). L'inizio di questo passaggio è chiaro: Nannini qui intende specificare il terzo significato di “libertà”. La frase, che alla fine introduce le tre condizioni, però, al primo istante dà l'impressione che Nannini volesse avanzare una tesi psicologica sul contenuto – precisato dal filosofo – del nostro sentimento di libertà. In realtà lo fa, cioè, propone una tesi psicologica. Ma egli identifica questo contenuto – a causa di due simili approcci metodologici che assume in filosofia, l'intuizionismo metodologico e il naturalismo (vedi sotto, sez. 3) – con il significato filosoficamente corretto di “libertà del volere” o con il concetto filosofico giusto della “libertà di scelta”. Quindi Nannini critica alternativi concetti (filosofici) della libertà di decidere, in particolare quelli compatibilistici, perché sono in conflitto con la condizione (a), soprattutto però con la condizione (c) (nell'interpretazione che ne dà Nannini) (Nannini 2007, 150) e perciò con il senso comune: «Neppure il neo-compatibilismo riesce ad essere pienamente in accordo con il senso comune riguardo alla condizione (c).» (Ibid. 151.) Infine, difende le condizioni (a), (b), (c) in modo naturalistico come precisazioni del nostro senso d'agire, che è psicologicamente necessario (ibid. 151-152; (152-158)). Tutto questo verrà discusso in dettaglio più avanti; qui interessa solo il fatto, che Nannini abbraccia le tre condizioni come *definiens* del concetto filosoficamente corretto della libertà di decidere.

la *condizione (a)* (*s* avrebbe potuto agire diversamente) non è intesa esprimere il potere condizionale (di Moore) – se *s* avesse scelto diversamente, *s* avrebbe agito in modo diverso (vedi Moore 1912, 122; 127). Invece, Nannini intende esprimere con essa una possibilità metafisica, assoluta: il futuro è aperto; lo determiniamo noi con il nostro libero arbitrio. Questo, scrive Nannini, presuppone una forma di indeterminismo. (Nannini 2007, 141.) Anche la *condizione (c)* (paternità) non è semplicemente intesa come intenzionalità, cioè che la propria intenzione causa l'azione (nel modo inteso), ma come causa incausata dell'azione (che comunque considera il passato) (ibid. 142), come una kantiana causalità per libertà («Kausalität durch Freiheit») (Kant 1781/1787, B472 / A 444 (Nannini erroneamente: B474 / A446) = A.A. 308) o causalità dell'agente («agent causation») (Nannini 2007, 141).

Nannini poi critica il *libertarismo*, cioè la posizione 1. Def-LV: che questa concezione incompatibilistica della libertà di scelta sia corretta e 2. LV: che questo tipo di libertà di scelta è di solito data negli esseri umani, compresa l'indeterminatezza della decisione. Nannini ovviamente accetta la prima tesi (Def-LV); essa corrisponde alla sua definizione. La sua critica invece nega la seconda tesi: \neg LV, l'esistenza di questa libertà di decidere è in contrasto con la visione scientifica del mondo (Nannini 2007, 142; 146): 1. L'indeterminatezza necessaria per essa esiste, certo, però microscopicamente, al livello della fisica quantistica, ma non, come si potrebbe dire, al livello "miniscopico", cioè con ordini di grandezza sempre impercipienti ma molto più alti, come i neuroni e le loro attività, che invece sono determinanti per le nostre decisioni (ibid. 142) – la condizione (a), poter agire in modo diverso (e quindi a&b&c), secondo Nannini allora non è soddisfatta. 2. La condizione di paternità (c), secondo Nannini, presuppone un dualismo cartesiano – scientificamente indifendibile (ivi). Eccetera. Sorprendentemente, Nannini aggiunge a questa critica (sulla soddisfacibilità delle condizioni a&b&c) una critica, che, secondo me, di fatto è diretta contro *tutte* le concezioni incompatibilistiche della libertà stessa, cioè anche contro la sua: l'indeterminatezza della decisione, richiesta dall'incompatibilismo, non sarebbe libertà, ma solo caso (ivi).

Nannini difende invece il determinismo duro e l'eliminativismo. Il *determinismo duro* è la posizione 1. Def-LV: la definizione di "libertà del volere", introdotta da Nannini, è corretta; 2. \neg LV: ma questa libertà, e quindi la libertà di scelta in generale, semplicemente non esiste – per

le ragioni appena citate (Nannini 2007, 142; 146). L'*eliminativismo* va ancora oltre questa posizione, aggiungendo 3. Questa libertà di scelta già non esiste per la ragione che i concetti degli stati mentali, usati nella definizione, non sono scientifici (Nannini 2007, 143-146).

Ora, una lezione alternativa dalla critica del libertarismo (che la libertà – incompatibilistica – del volere non è realizzabile) potrebbe essere di cambiare la definizione di “libertà del volere” in modo da non richiedere indeterminatezza ecc., cosicché le condizioni della libertà del volere nuovamente definita siano poi empiricamente realizzabili. Questa è la via del *compatibilismo*, cioè del gruppo di posizioni che assumono che la libertà del volere ed il determinismo siano compatibili. Ma Nannini critica le teorie compatibilistiche o presunte compatibilistiche di Hume (1739-1740, II.3.2), Ayer (1954, 48) e Dennett (2003): queste fanno la cosa troppo semplice reinterpretando le condizioni (a), poter agire diversamente, e (c), paternità. La possibilità di agire diversamente viene interpretata da costoro solo in un senso condizionale (Nannini 2007, 149), che, per Nannini, è poco intuitiva. E la condizione (c), paternità, viene ridotta ad una mera causazione interna dell'azione – che, tuttavia, nelle parole di Kant (1788 A 173-174 / A.A. 97), è solo la libertà di un girarrosto, che si muove spinto da una molla interna, e quindi non vera libertà (Nannini 2007, 150). Andando oltre una mera causazione interna, ci sentiamo come iniziatori ed autori delle nostre azioni (ibid. 151). Inoltre, e soprattutto, questa reinterpretazione è in contrasto con il senso comune ed il significato ordinario di ‘libertà del volere’, il cui nucleo sono appunto le tre condizioni sopra citate (ibid. 148). A causa di questa critica del compatibilismo per Nannini la definizione di “libertà del volere” inizialmente introdotta rimane *la* definizione di “libertà del volere”. Solo verso la fine del suo saggio egli formula in maniera più cauta ed indicizza il termine ‘libertà del volere’: «la libertà che è oggetto del nostro sentirci liberi» (ibid. 152) – viene così accennato che potrebbe esistere un'altra concezione della libertà del volere, e, quindi, potrebbe essere espressa la proprio apertura ad altre concezioni. Ma nel resto del saggio normalmente non usa tanta cautela: «la libertà del volere» ed «il libero arbitrio», senza ulteriore aggiunta, per Nannini stanno per la concezione incompatibilistica della libertà di decidere.

La parte, a mio avviso, più interessante dell'articolo di Nannini, infine, è dedicata allo sviluppo di questa ultima idea: la concezione del

senso comune della libertà di scelta, secondo Nannini, non è arbitraria e non è un prodotto culturale, ma esprime il nostro senso effettivo, psicologico della libertà. E questo senso di libertà è – secondo Gerhard Roth (2001, 446) – una condizione biologica per l’agire volontario. (Nannini 2007, 151-152.) Dal momento che il contenuto di questo sentimento è un’illusione – come ha dimostrato la critica del libertarismo –, per la nostra vita normale ed il nostro agire, secondo Nannini, è necessario, che ci sentiamo liberi in un senso che è illusorio. In breve, il nostro sentimento di libertà è illusorio; ma si tratta di un’illusione necessaria (ibid. 152). Non può sfuggire a questa illusione nemmeno l’eliminativista, proprio per la funzione biologicamente necessaria di questo sentimento, anche se l’eliminativista crede, ma non sente, che si tratti di un’illusione. Nannini poi spiega questa idea in analogia alle illusioni ottiche (ibid. 152-155).

2. Alcune critiche della teoria di Nannini

Fin qui ho esposto la teoria di Nannini. Passo ora ad alcuni dei suoi punti critici. Prima, però, faccio notare che io e Sandro abbiamo una cosa in comune: condivido un bel po’ delle critiche di Nannini al libertarismo, vale a dire la sua opinione che la libertà di decidere concepita in maniera incompatibilistica è empiricamente impossibile, perché i nostri processi mentali e neurofisiologici sono determinati al livello “miniscopico” ($\neg(a\&b\&c)$), e la sua critica concettuale, per cui una libertà indeterministica del volere significherebbe solo una casualità, ma non la libertà. Ma non condivido la sua tesi principale ($\neg LV$) della non esistenza della libertà di scelta in generale.

Se si ricostruisce il ragionamento di Nannini dal punto di vista della teoria dell’argomentazione, questa tesi principale risulta come segue: per primo, in senso sistematico, egli giustifica la concezione incompatibilista della libertà del volere (Def-LV (= $LV \leftrightarrow a\&b\&c$)) (Nannini 2007, 136; 140) – e con esso la stabilisce come *la* concezione della libertà di scelta – in base a tre argomenti. Due argomenti positivi per questa concezione sono: P1: il concetto incompatibilistico della libertà di decidere (Def-LV) è il contenuto del nostro senso d’agire (Nannini 2007, 151-152) e P2: quel concetto è anche il contenuto della concezione del senso comune della libertà di decidere (ibid. 142; 148). Un argomento negativo, con il quale Nannini esclude concetti

alternativi della libertà di decidere è P3: la critica dettagliata delle concezioni compatibilistiche della libertà del volere (ibid. 146-151). Ritengo che tutti e tre gli argomenti siano sbagliati così come lo sia il concetto incompatibilistico della libertà del volere stesso giustificato con essi; qui, a mio avviso, si trova il punto debole dell'articolo. La tesi principale attuale, vale a dire l'affermazione dell'inesistenza della libertà di decidere ($\neg LV$) (ibid 142; 146), è poi dedotta da 1. la definizione incompatibilistica della libertà del volere, giustificata nella prima parte dell'argomentazione (Def-LV) (ibid 136; 140) – che qui funge come un lemma ($=L$) – e 2. una nuova premessa (P4), cioè l'affermazione della irrealizzabilità delle condizioni definite da questa incompatibilistica libertà di decidere ($\neg(a\&b\&c)$) (ibid. 152). Come ho detto: credo che la prima premessa, cioè il lemma L (Def-LV), sia sbagliata; e credo che lo sia anche la conclusione, cioè la tesi principale del saggio di Nannini, l'affermazione della inesistenza della libertà di decidere ($\neg LV$).

Schematicamente, si possono rappresentare tali rapporti di giustificazione come segue; la linea tratteggiata nello schema rappresenta una relazione di giustificazione non deduttiva; la linea continua, con il segno « \bullet » per l'inferenza, rappresenta una relazione di giustificazione deduttiva.

Schema 1: Giustificazione di Nannini della non esistenza della libertà del volere:

P1: La concezione incompatibilistica della libertà del volere (Def-LV) è il concetto del senso comune (Nannini 2007, 142; 148).

P2: Il nostro senso d'agire (senso di *agency*) implica la concezione incompatibilistica (Def-LV) della libertà di volere (ibid. 151-152).

P3: Le concezioni compatibilistiche della libertà del volere (Def LVc) sono sbagliate, perché non colgono correttamente il poter agire diversamente e la paternità (ibid. 146-151).

L1: Def-LV ($LV \leftrightarrow a\&b\&c$): "Libertà di scelta" è definito tramite le condizioni $a\&b\&c$ «quindi in maniera incompatibilistica» (ibid. 136; 140). [Implica: La definizione incompatibilistica di "libertà del volere" (Def-LV) è la concezione giusta della libertà del volere.]

P4: $\neg(a\&b\&c)$: La libertà del volere incompatibilistica (LV) non esiste / è un'illusione (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 152).



T: -LV: Eliminativismo: non c'è libertà di scelta (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 142; 146).

Vorrei iniziare la valutazione di quest'argomentazione con una discussione della tesi chiave intermedia, cioè della concezione incompatibilistica della libertà del volere (L1: Def-LV). Consideriamo le singole condizioni punto per punto.

Def-LV, condizione (a): Poter agire diversamente: Effettivamente, la libertà di scelta presuppone una capacità di agire diversamente – ma nel senso condizionale di Moore: se l'agente avesse scelto *b*, invece di *a*, avrebbe fatto *b* - e non *a* (cfr. Moore 1912, 122; 127). Questa è la libertà *d'agire*. La libertà d'agire di fare *a* consiste nel poter fare *a*, quindi: si fa (automaticamente) *a* quando si è scelto *a*; la libertà d'agire di fare *b* consiste nel poter fare *b*, cioè: si fa (automaticamente) *b* quando si è scelto *b*. E lo spettro potrebbe essere anche più grande: poter fare *c*, *d*, *e* ecc. Con il numero (e, naturalmente, con il valore) delle azioni che possiamo fare, aumenta la nostra libertà d'agire ('libertà d'agire' qui, quando viene utilizzata senza ulteriore argomento 'di fare *x*', è intesa come concetto vagamente quantificante: "grande libertà d'agire", "libertà d'agire limitata" ecc.). La libertà d'agire condizionale significa che dipende solo dalla decisione dell'agente, se viene eseguita *a* o *b* o un'altra alternativa. Il senso di questa condizione è che essa garantisce che c'è qualcosa da decidere (nel senso del potere pratico della decisione). Perché, se è soddisfatta, la decisione stessa per un'alternativa *a* ecc. causa proprio l'esecuzione di quest'alternativa *a* ecc. Che questa sia una condizione necessaria della libertà di scelta, dovrebbe essere relativamente incontestato. (Presumibilmente anche Nannini la accetta.)

Nannini insiste però, come ho già detto, sull'ulteriore aspetto *metafisico, assoluto* del poter diversamente o, come scrive: sul poter agire diversamente in un senso *categorico* e non solo ipotetico (Nannini 2007, 149); e questo, appunto, implica l'indeterminatezza della decisione (ibid. 141). Questa condizione è ora tutt'altro che incontestata, e nella discussione non è neutrale. Leibniz ha sviluppato una definizione neutrale di "libertà di decidere": *La libertà di decidere* è la capacità di volere o di decidere come si deve («*comme il faut*») (Leibniz 1704/1765, II, xxi, 8). Le varie teorie poi possono inserire per

il «si deve» quello che pensano sia giusto e importante. Il metafisico poter agire diversamente, così come le altre due condizioni proposte da Nannini, risale poi a teorie specifiche della libertà di scegliere, vale a dire (a) (assoluto poter agire diversamente) ad una teoria incompatibilistica della libertà dell'indifferenza indeterminata o del volontarismo, cioè la condizione in base alla quale con la stessa situazione di partenza è possibile decidere così o diversamente, (b) (intelligibilità, decisione per ragioni) a teorie razionaliste della libertà di decidere e (c) (paternità non causata) ad una teoria della responsabilità e decisione ultima.

Ma restiamo sulla condizione (a) nell'interpretazione incompatibilistica. 1. Il suo primo problema è che il valore positivo di una decisione indeterminata, dell'assoluto poter agire diversamente, non è chiaro – a differenza del poter agire condizionale –; non ha benefici (Leibniz 1704/1765, II,xxi,15; 50; Schlick 1930, 160). Leibniz scrive: Nessuno vorrebbe davvero l'indeterminatezza; chi la richiede, non sa cosa vuole (Leibniz 1704/1765, II,xxi,48). Anche Nannini non fornisce alcuna reale giustificazione per il poter agire diversamente nel senso indeterministico, assoluto, ma solo un argomento di autorità, una asserzione di Austin (Austin 1956; citata da Nannini: Nannini 2007, 149). E apparentemente ha notato che la situazione giustificativa per questa condizione è piuttosto debole, cosicché al termine della discussione della condizione (a) Nannini scrive: Il compatibilista forse non fallisce per la condizione (a), ma al più per la condizione (c) (Nannini 2007, 150). 2. Le decisioni indeterminate potrebbero essere attribuite solo al caso, ma non ad una persona; perché non possono essere in correlazione causale con caratteristiche permanenti della persona. L'indeterminatezza impedisce così il rispetto della condizione (c), la paternità, e quindi anche la possibilità della responsabilità. A questo punto, la concezione delle tre condizioni è quindi contraddittoria in sé. 3. L'indeterminatezza renderebbe anche impossibile la responsabilità retrospettiva in un sistema di deterrenza tramite minaccia di punizione; poiché la responsabilità così concepita presuppone proprio l'influenzabilità causale della nostra volontà da parte di premi, punizioni e minacce di esse. (Schlick 1930, 164-165.) 4. Infine, l'indeterminatezza, tramite la disconnessione della scelta dal riconoscimento del bene e delle ragioni razionali, renderebbe impossibile la razionalità delle nostre scelte per certe azioni. Poiché questa influenza

razionale sulle nostre decisioni opera per il riconoscimento di certi schemi – per es. la vantaggiosità personale o morale (o lo svantaggio) di un certo modo d’agire –, *causa* rispettive inclinazioni nella decisione; e il riconoscimento dell’ottimalità di una azione (propria e sotto aggiudicazione) causa l’esecuzione di questa azione. Così l’indeterminatezza contraddice anche la condizione (b) di Nannini: intelligibilità, agire per ragioni. Che l’indeterminatezza impedisca la determinazione della decisione dalla razionalità, è un riconoscimento assai antico. Per questa ragione già Leibniz criticò concezioni incompatibilistiche della libertà: esse ci degradano al di sotto del livello degli animali (Leibniz 1704/1765, II,xxi,15). Locke si esprimeva ancora più drasticamente: «Se sfuggire alla condotta della ragione e mancare delle restrizioni dell’esame e del giudizio, che ci proteggono dallo scegliere e dal fare il peggio, fosse libertà, vera libertà, allora gli unici uomini liberi sarebbero i pazzi e gli stolti. Tuttavia credo che nessuno sceglierebbe di essere pazzo per amore di una tale libertà, se non chi è già pazzo.» (Locke 1689, II, xxi, 50)

Def-LV, condizione (b): intelligibilità, agire per ragioni: Intelligibilità è un’esigenza della libertà di scelta, perché solo l’intelligibilità crea un rapporto tra una decisione e un valore, che può essere realizzato con la decisione: la decisione viene legata in maniera causale alle ragioni soggettive (mentalmente rappresentate), che a loro volta mirano al miglioramento del mondo, cosicché anche la decisione stessa mira a questo miglioramento del mondo. Tuttavia questo orientamento basato su ragioni presuppone – nel caso migliore – una determinazione causale della decisione da parte delle ragioni soggettive; eventuali elementi casuali nella decisione forse non impediscono l’orientamento basato su ragioni, ma almeno lo limitano nella forma di inesattezze nella decisione – come un volante con qualche gioco. I componenti casuali riducono qui, in media, il valore della decisione; più grandi sono, più lo riducono. In questo senso, l’intelligibilità è in contrasto con la condizione (a) nell’interpretazione incompatibilistica.

Per inciso, “orientamento basato su ragioni” non dice nulla circa il contenuto di tali ragioni; in questo rispetto questa condizione richiede ancora un supplemento. Con il supplemento giusto, l’orientamento basato su ragioni fa parte di una concezione razionalistica della libertà del volere secondo la quale certe credenze e desideri (che eventual-

mente devono essere veri) causano il nostre agire. Questa concezione sarà ulteriormente sviluppata in seguito.

Def-LV, condizione (c): La condizione (c), paternità, da Nannini viene interpretata come causalità non causata, come la causalità per libertà, come causalità dell'agente (Nannini 2007, 141-142). "Causalità incausata" concettualmente non è difficile da capire: Un evento spontaneo, non causato – in questo caso la decisione – accade e poi ha conseguenze causali. Ma l'evento spontaneo scatenante non è altro che un evento casuale, che è in totale contrasto con la condizione della paternità: il soggetto decide, sì (questo sarebbe l'evento spontaneo), e agisce in maniera corrispondente (questa è la conseguenza dell'evento spontaneo), ma la decisione non è collegata con il soggetto, non esprime i suoi desideri o addirittura il suo carattere o cose simili. Paternità, secondo la concezione di Nannini, deve andar oltre una decisione incausata: La decisione dovrebbe, anche se non causata, essere consapevole del passato, deve essere causalità per libertà, causalità dell'agente. Tuttavia, tutte queste aggiunte che vanno oltre la causalità non causata, non sono comprensibili. Come dovrebbe una decisione non causata considerare allo stesso modo il passato?! E gli altri due concetti – "causalità per libertà" e "causalità dell'agente" – sono ancora meno chiari. Sono tutti postulati, sintesi solo di formule, per le quali non viene spiegato come funzionano e che già al livello concettuale non possono funzionare: se vogliamo che l'agente si esprima nella decisione, allora la decisione deve essere collegata causalmente con le caratteristiche essenziali, le preferenze ecc. dell'agente. Il concetto della "causalità dell'agente" (*agent causality*) ora è inteso rappresentare proprio questo: l'agente – non un insieme limitato di eventi mentali o neurofisiologici – causa la decisione (o direttamente l'azione).³ Ma finora nessuno è riuscito a spiegare cosa deve significare che la causalità dell'agente sia da intendersi come irriducibile alla causalità di eventi. Ad esempio, l'esistenza dell'agente si estende nel tempo, e considerevolmente; come può un essere così prolungato nel tempo causare qualcosa in un certo momento (come ho già detto, se non di nuovo la causa sono alcuni *eventi* in questo essere)?! Cioè il momento dell'azione non sarebbe stabilito e l'azione potrebbe avvenire in un

³ Per una concezione di "paternità" in termini di causalità di *eventi* invece si veda: Lumer 2013, sez. 2 (pp. 515-517).

qualsiasi momento fra la nascita e la morte dell'agente. E come si può riconoscere, vale a dire, quali sono i criteri, per determinare che proprio l'*agente* era in realtà la causa, e non di nuovo un insieme di certi eventi nell'agente?!⁴

La conclusione di questa discussione della definizione di Nannini di "libertà di volere" (Def-LV) equivale a quanto segue: le tre condizioni nell'interpretazione che ne offre si contraddicono a vicenda; la condizione (a) è senza valore, rende impossibile responsabilità e razionalità; la condizione (c) è incomprensibile ecc. In breve: la definizione è priva di alcuna utilità. Se Nannini stesso critica fortemente le condizioni della sua definizione di "libertà del volere", tra l'altro, di essere condizioni irrealizzabili, perché continua ad insistere su questa definizione – poco sensata? Consideriamo allora la giustificazione di Nannini della sua concezione della libertà di scelta! Nannini fornisce (in aggiunta alla negativa, P3) due ragioni positive: P1: Questa concezione è (una elaborazione del) concetto del senso comune; P2: esprime il nostro senso empirico di libertà, il nostro senso di agire, un senso che è biologicamente necessario (cfr. lo schema 1, sopra).

Ad P1: Che le condizioni (a), poter agire diversamente, e (c), paternità, nel senso incompatibilistico, sono parte del senso comune, mi sembra empiricamente falso: *Ad (a):* Se decidiamo *spontaneamente* e scegliamo la, a nostro avviso, alternativa migliore, allora di solito possiamo addurre le ragioni per questo avviso; e consideriamo queste ragioni come quello che ha determinato la nostra decisione. Questo è ancor più così, se la nostra decisione nasce *da una deliberazione*: in questo caso le considerazioni dei pro e dei contro, i nostri desideri ed opinioni sono ciò che ha determinato la nostra decisione. Quindi non assumiamo che la nostra decisione sorga in maniera non causata dal nulla e che con la stessa composizione delle ragioni soggettive semplicemente avremmo potuto decidere diversamente. Le ragioni soggettive determinano infatti la nostra decisione. Di fatto, allora, la decisione viene vista come determinata da ragioni. (Anche la condizione (b) richiede questa determinazione; ma (b), a causa della causalità implicata, è in contrasto con le condizioni incompatibilistiche (a) e (c).) *Ad (c):* Anche la condizione (c), paternità nel senso della (irriducibile)

4 Ulteriori critiche della concezione della causalità dell'agente: Keil 2000, 359-363; Mele 2009.

causalità dell'agente, della causalità per libertà, della causazione in-causata, non corrisponde all'idea del senso comune della libertà di decidere. Nella vita di tutti i giorni a volte usiamo anche locuzioni di causalità dell'agente, si: «Io ho generato questo movimento», «io sono l'autore di questo movimento». Ma questo non deve essere inteso nel senso ristretto della causalità dell'agente. Assumiamo invece, come appena esposto, che le nostre ragioni soggettive ci hanno portato ad avere l'intenzione, e che questa intenzione ha a sua volta causato l'azione; questa è una riduzione della causalità dell'agente a quella degli eventi. No, l'idea della libertà di scelta come una causalità quasi divina dell'agente, come causazione non causata delle nostre azioni non proviene dal senso comune, ma è di origine teologica – dove questa teologia certamente è stata e viene creduta da alcune persone. Questa idea è un tentativo – inidoneo – di risolvere una variante del problema della teodicea, cioè come *noi* possiamo essere responsabili delle nostre azioni, e non l'onnipotente e onnisciente (ed in più benevolente) Dio, che ci ha creato in un certo modo, sapendo benissimo, come agiremo:⁵ la causazione non causata dovrebbe quindi sospendere la catena causale messa in moto da Dio, in tal modo togliendoGli la responsabilità dell'ulteriore percorso. (A proposito, questo, naturalmente, non risolve il problema della responsabilità di Dio, perché un Dio onnisciente ovviamente saprebbe prima degli atti spontanei; e come onnipotente potrebbe anche impedire questi atti e sostituirli con atti migliori.)

Ad P2: Anche l'altra ragione positiva di Nannini per la definizione incompatibilistica di “libertà di decidere” – che esprime il nostro senso empirico di libertà, il nostro «senso di *agency*», che è biologicamente necessario (Nannini 2007, 151) – mi pare empiricamente sbagliato. Nannini qui si basa su una spiegazione – di cui non definisce i dettagli – di Roth. Tuttavia quello che Roth spiega nel passo corrispondente, è «il senso della nostra causazione del nostro movimento nell'atto di

⁵ La consapevolezza di e sensibilità per questo problema dimostra per es. il seguente rilievo di Erasmo: supponiamo (come ha fatto San Agostino) che «Dio opera in noi il bene e il male e in tal modo rimunerà in noi le sue stesse azioni buone così come punisce, parimenti in noi, le sue cattive. [...] Chi potrebbe [allora] arrivare ad amare con tutto il cuore un Dio che avesse creato l'inferno e il suo fuoco eterno solo per farvi scontare dentro a dei poveri disgraziati le sue personali colpe, quasi prendesse piacere alle sofferenze umane?» (Erasmus 1524, lib. Arb. Ia10; cfr. anche IV13.)

volontà» («das Gefühl der Selbstveranlassung unserer Bewegungen im Willensakt») (Roth 2001, 446), cioè che l'azione è stata causata da noi stessi tramite un atto di volontà e non da un riflesso o da una stimolazione esterna; in breve: il senso di *agency*. Questo sentire, secondo Roth, è il segno, che i centri esecutivi della corteccia cerebrale insieme al sistema limbico si sono sufficientemente occupati dell'azione (ivi).⁶ Penso, effettivamente, che un tale senso dell'agire esista. (Se lavora fisiologicamente nel modo in cui Roth spiega, se è biologicamente necessario e se è presente in ogni azione, tuttavia, è un'altra questione, che qui lascio aperta.) Ma questo non è altro che il senso di *agency* nella sua accezione usuale, vale a dire la *percepita intenzionalità dell'azione*, cioè il sentimento o la credenza, che la condotta è stata causata (nel modo giusto) da una corrispondente intenzione. Il contenuto di questo sentimento o di questa credenza non ha nulla a che fare con la libertà di scelta, cioè il modo del *sorgere* dell'intenzione. In altre parole: la libertà di scelta riguarda l'origine dell'intenzione, cioè, la fase che termina con il completamento dell'intenzione; il senso di *agency* si riferisce alla fase seguente, la transizione dall'intenzione all'azione. E le componenti metafisiche della definizione di Nannini della libertà di decidere, cioè la libertà dell'indifferenza e l'auto-causazione o causazione incausata, appartengono ancora di meno al senso dell'agire – in contrasto con l'affermazione di Nannini (Nannini 2007, 151). (Per inciso, nell'edizione riveduta del 2003 del libro di Roth, la spiegazione del senso di agire appena esplicitata è cancellata). In breve: la fondazione di Nannini della sua premessa P2, che il nostro senso d'agire è biologicamente necessario ed include una concezione incompatibilistica della libertà di decidere, si basa su una interpretazione errata dell'esposizione di Roth.

La conclusione, quindi, è che tutte e due le giustificazioni positive, che Nannini fornisce per la sua definizione della libertà di decidere, non sono valide.

⁶ Roth scrive sulla preparazione fisiologica all'azione: «La sensazione del *fiat!*, del *lo voglio ora* è perciò la segnalazione cosciente di questo processo neurofisiologico. [...] Se invece è attiva solo la corteccia motoria, senza precedenti attività del pre-SMA e SMA, questo significa per il cervello, che *non* si è verificato l'occuparsi in maniera affermativa del sistema limbico. Il cervello non poteva aver voluto i movimenti!» Penfield (1958) ha mostrato questo con esperimenti di stimolazione della corteccia motoria. (Roth 2001, 446.)

Che dire della giustificazione negativa P3 di Nannini della sua definizione della libertà del volere? Forse la definizione compatibilistica è (anche) peggiore di quella incompatibilistica – questa era almeno l'argomento di Nannini. La sua critica principale della concezione compatibilistica era che non si può definire la libertà di decidere, in particolare la paternità, solo tramite la causazione interna del comportamento – concetto chiave: “libertà del girarrosto”. D'accordo. Ma vi è anche un solo compatibilista che difende questo criterio? Non conosco nessuno, e Nannini non menziona nessuno. Fin qui la critica del compatibilismo è quindi una *testa di turco*.

Ma la battuta di Kant sulla libertà del girarrosto è solo il punto finale di una critica più dettagliata specialmente di versioni molto più sofisticate del compatibilismo, in particolare della concezione di Leibniz di una determinazione razionale delle nostre scelte da una rispettiva deliberazione causalmente determinante. La concezione compatibilistica, razionalistica di Leibniz (Leibniz 1704/1765, II, xxi) è ancora di grande attualità e la critica che ne fa Kant – e il suo fallimento – istruttiva. Kant critica Leibniz: sebbene la decisione derivi da una causalità interna (cioè psicologica) della ragione, non c'è alcuna reale, vale a dire trascendentale, libertà di scelta con l'indipendenza da tutto quello che è empirico e dalla natura in generale (Kant 1788, A172-174 / A.A. 96-97). La libertà è pratica solamente a priori, risulta da una legge morale (ibid. A173 / A.A. 97). La determinazione da cause interne, anche se razionali, è infatti una determinazione causale dal passato. Le cause, che determinano l'azione, – alla fine – poi non sono più sotto il controllo del soggetto. (Ibid. A173 / A.A. 96.) Anche una macchina spirituale, pertanto, non è libera, rimane un automa (ibid. A174 / A.A. 97).

Il bersaglio di questa critica Kantiana non è più un compatibilismo semplicistico, secondo cui la libertà consiste nel sorgere della condotta da una qualsiasi causa interna, ma una forma molto più sviluppata, appunto un compatibilismo razionalista, secondo cui la libertà di decidere consiste nel fatto che una deliberazione razionale determina causalmente la decisione (che a sua volta provoca l'azione corrispondente). Un tale «automa spirituale» non è più un girarrosto meccanico (e neanche un robot come «una “bomba intelligente” [che] sa dirigersi sul bersaglio evitando gli ostacoli imprevisi» (Nannini 2007, 151)). Analizzando in maniera più precisa, Kant critica in realtà *due* cose in questa concezione

della libertà di decidere: 1. Dal punto di vista *contenutistico*, la decisione non è a priori, indipendente da qualsiasi cosa empirica; non sorge dalla legge morale. 2. Dal punto di vista *del modo di controllo* (rispetto alla paternità) la decisione è determinata da cause sempre più lontane nel passato che, andando a ritroso, almeno da un certo momento in poi (per esempio, la nascita o pure il concepimento) non potevano essere controllate dal soggetto agente. Kant confonde queste due critiche. Pensando alle loro implicazioni, capiamo che esse puntano in direzioni molto diverse – di cui Kant sembra non essersi reso conto. E Kant non vede che nessuno dei due obiettivi ha qualcosa a che fare con l'indeterminatezza, cioè non richiedono un incompatibilismo.

Ad 1: La critica contenutistica punta a decisioni che sono corrette secondo certi criteri, in particolare alle decisioni secondo la legge morale. Tali decisioni consistono nell'indagare se varie alternative per agire soddisfano certi criteri, e quindi nel selezionare quella che li soddisfa. Tuttavia, un tale esame in base a criteri, in linea di principio, è possibile *meccanicamente* ed è possibile solo per una macchina semantica, dal funzionamento causale, i cui risultati poi devono determinare la decisione: vengono identificate delle proprietà rilevanti di un corso d'azione e confrontate con le condizioni stabilite nel criterio; se un corso d'azione non soddisfa per es. una condizione morale necessaria, allora questa alternativa viene bloccata, cioè non ammessa all'esecuzione ed esclusa dall'ulteriore esame; se invece l'alternativa soddisfa la condizione necessaria, poi il rispetto delle altre condizioni viene controllato, ecc. (Si può dubitare che l'Imperativo Categorico formuli condizioni sufficientemente chiare e che sia moralmente adeguato. Ma questa questione qui è irrilevante.) I margini di vaghezza di un criterio pongono un problema a sé stante; ma una macchina semantica deterministica può reagire anche su di essi, ad esempio accettando per il momento la realizzazione al limite di una determinata condizione necessaria, ma ricordandosi di questo fatto. Invece una reazione indeterminata della decisione su un chiaro soddisfacimento o non soddisfacimento delle condizioni del criterio razionale o morale di decisione non sarebbe più una decisione sulla base di certi criteri. Il nostro risultato intermedio è di conseguenza che l'obiettivo contenutistico di Kant viene realizzato solo da una causale, deterministica macchina semantica, appunto il soggetto razionale. Kant qui si fa delle idee sbagliate su come la decisione ed il pensiero morale richieste da lui stesso funzionino in realtà.

Ad 2: L'osservazione di Kant rispetto alle possibilità del controllo – che in un mondo deterministico, anche se la decisione fosse determinata da criteri razionali, da un certo punto in poi le condizioni che determinano la decisione non sarebbero più controllate dal soggetto agente – è completamente vera. (Questa osservazione è stata ripresa e affinata in tempi più recenti (ad esempio da: van Inwagen 1975; 1983; Strawson 1994).) Da questa osservazione, però, non risulta una critica concludente della concezione compatibilistica, razionalistica della libertà di decidere. 1. Se Kant considera il fatto osservato come una critica della concezione razionalistica della libertà di decidere, allora aspira implicitamente a una forma di controllo ultimo: il soggetto avrebbe dovuto stabilire e poi realizzare le condizioni iniziali della sua ultima decisione in una penultima decisione pienamente razionale, in cui il soggetto avrebbe dovuto stabilire e poi realizzare in maniera pienamente razionale le condizioni di questa penultima decisione a sua volta in una decisione pre-penultima, e questa ancora in una decisione pre-pre-penultima ecc. La desiderata forma del controllo ultimo porta quindi ad un regresso infinito, che soggetti finiti non possono sciogliere in un mondo finito. In breve, ciò che Kant nella sua critica richiede implicitamente, questa forma di responsabilità ultima e controllo ultimo, non è possibile per esseri finiti, in particolare non è possibile per gli esseri umani. Lamentarsi che la concezione compatibilistica della libertà di scelta non sia in grado di realizzare l'impossibile, non è una forma di critica sensata. 2. Questa forma di controllo ultimo naturalmente non può essere realizzata tramite qualche elemento indeterminato ossia casuale. Al contrario: tali elementi casuali impediscono appunto la paternità desiderata o almeno la restringono (vedi sopra). L'alternativa (incompatibilistica), che Kant si immagina, quindi è ancora peggio della criticata concezione razionalista, compatibilistica della libertà di decisione. In altre parole: l'ideale del controllo ultimo ricercato (anche) da Kant non ha nulla a che fare con l'indeterminatezza – la conclusione indeterministica che ne trae è confusa –; aspira piuttosto ad un controllo determinato, razionale, ma appunto infinito. 3. Forse un ultimo controllo, se fosse possibile, sarebbe di alto valore. Che alternative concezioni, in particolare realistiche, e perciò più contenute, della libertà di decidere e della paternità non realizzino questo valore irraggiungibile, tuttavia, non significa ancora che esse non abbiano alcun valore e che le decisioni che soddisfano i loro

criteri non siano libere, o che il loro soggetto non sia responsabile e autore delle sue decisioni ed azioni.

La conclusione della discussione finora è – vedasi lo schema riassuntivo 2 –: Le giustificazioni, premesse P1, P2, P3, della definizione incompatibilistica di Nannini di “libertà del volere” sono false; e questa definizione stessa (L1: Def-LV ($LV \leftrightarrow a \& b \& c$)) di sopra è stata criticata come contraddittoria, irrealizzabile e mancata; in questo senso, quindi anche essa è falsa. Così, però, la premessa centrale della giustificazione di Nannini della sua tesi principale, eliminativistica (T: $\neg LV$) è sbagliata; e, quindi, questa giustificazione non è valida. Ma con questa valutazione della giustificazione, la tesi principale stessa (T: $\neg LV$), cioè che non c’è libertà di scelta, non è ancora confutata. Forse è ugualmente vera. Per essere vera non devono esistere buone concezioni alternative della libertà di decidere, le cui condizioni sono soddisfatte da tante decisioni. Di seguito vorrei dimostrare, tra l’altro, che la tesi principale di Nannini è falsa, perché ci sono buone definizioni alternative della libertà di decidere, le cui condizioni sono soddisfatte da molte scelte. C’è un’abbondanza di teorie compatibilistiche della libertà di decidere, che interpretano proprio la condizione di paternità in un senso esigente, per esempio, come autenticità o come autonomia e così vanno oltre la semplice riduzione di Ayer della libertà di decidere alla libertà d’agire. Nannini non ne menziona nessuna. Così la sua critica del compatibilismo fa la cosa troppo facile. Tra parentesi, anche Roth, Wolf, Singer, Libet, Wegner ed altri avvocati non-filosofici del determinismo duro o eliminativismo non menzionano tali teorie ed autori compatibilistici. Questa è una ragione a sostegno anche delle seguenti considerazioni più generali sull’approccio filosofico al tema della libertà di scelta (sez. 3).

Schema 2: Valutazione della giustificazione di Nannini della non esistenza della libertà del volere:

P1: La concezione incompatibilistica della libertà del volere (Def-LV) è il concetto del senso comune (Nannini 2007, 142; 148).

[Falso]

P2: Il nostro senso d’agire (senso di agency) implica la concezione incompatibilistica (Def-LV) della libertà del volere (ibid. 151-152).

[Falso]

P3: Le concezioni compatibilistiche della libertà del volere

(Def-LVc) sono sbagliate, perché non colgono correttamente il poter agire diversamente e la paternità (ibid 146-151). [Falso]

— [Invalido]

L1: Def-LV (LV \leftrightarrow a&b&c): “Libertà di scelta” è definito tramite le condizioni a&b&c <quindi in maniera incompatibilistica> (ibid. 136; 140). [Implica: La definizione incompatibilistica di “libertà del volere” (Def-LV) è la concezione giusta della libertà del volere.] [Falso]

P4: \neg (a&b&c): La libertà del volere incompatibilistica (LV) non esiste / è un’illusione (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 152). [Vero]

∴ ————— [Conclusivo]

T: \neg LV: Eliminativismo: Non c’è libertà di scelta (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 142; 146). [Falso]

3. La teoria della libertà di scelta, che tipo di teoria è?

Autori compatibilistici si trovano principalmente fra i filosofi pratici, mentre gli incompatibilistici deterministi duri spesso sono filosofi teoretici. Tra tanti di questi ultimi ci sono anche differenze di approccio, più precisamente nel tipo della teoria cercata. In più c’è tanta disinformazione sulle teorie e sugli approcci degli altri, dei compatibilisti. Vorrei ora approfondire questo argomento metafilosofico.

Il primo tentativo di Nannini di giustificare la definizione di “libertà del volere” si basa sul senso comune. Questo, per gli odierni standard metafilosofici, è una forma di intuizionismo metodologico: si cerca di ricostruire le intuizioni di persone normali rispetto alle domande filosofiche; la filosofia sperimentale fa davvero così, pure con l’ausilio di metodi empirici. Penso che l’intuizionismo metodologico non sia un approccio metodologico utile: 1. pure se una definizione come quella di “libertà di scelta” riportasse il senso comune di un certo termine, questo fatto non avrebbe alcun particolare significato filosofico: definizioni e significati possono essere cambiati. Il fattore decisivo relativo alla possibilità che si debba o no fare qualcosa sono le ragioni in favore di un tale cambiamento. Il significato di fatto introdotto nel linguaggio ordinario o nel senso comune può rappresentare solamente una ragione molto debole. 2. Le opinioni, intese come semplici intuizioni, non sono giustificate per niente. Molti intuizionisti puntano su determinazioni profonde ed inalterabili nel senso comune.

La storia della filosofia dimostra, tuttavia, che questo non può essere vero: Ci sono tante e troppe posizioni diverse, in particolare nel dibattito sulla libertà. 3. I filosofi hanno riflettuto molto sulle diverse teorie da loro discusse, per esempio quella della libertà di scelta, e spesso hanno addotto buoni argomenti per una soluzione. E perché questi dibattiti dovrebbero essere decisi semplicemente con riferimento al senso comune?! La stragrande maggioranza delle persone che contribuiscono a determinare il senso comune non hanno alcuna idea in merito alle questioni filosofiche dietro alle teorie o create dalle teorie. Se si fa dipendere l'esito del dibattito filosofico dal senso comune, ugualmente bene si potrebbe decidere fra teorie concorrenti in base ad una lotteria. – Insomma: L'intuizionismo metodologico è un approccio sbagliato. (Lumer 2011, 46-47.)

Il secondo approccio di Nannini, per lui il più importante, alla giustificazione della definizione di “libertà del volere” (P2), invece, è naturalistico: “Libertà di volere” (così come “senso d'agire”), secondo questa concezione, è una nozione della psicologia empirica dell'azione, in particolare della teoria empirica dell'autopercezione durante l'azione. Sopra ho già spiegato perché questa ipotesi a mio avviso è empiricamente falsa; ma, qualora questa tesi fosse vera, allora ci si potrebbe chiedere se con ciò il concetto filosofico della libertà di scelta sarebbe determinato in maniera metodologicamente corretta. Anche su questo vi sono dubbi: forse i filosofi in 2000 anni di discussione filosofica (e teologica) si sono interessati alla corretta psicologia empirica dell'azione? No, era in gioco qualcosa di *normativo* (in senso lato), ossia il concetto di qualcosa che per noi è prezioso e desiderabile. (Questo naturalmente non esclude che i filosofi abbiano poi empiricamente studiato se si tratta di qualcosa di prezioso che esiste effettivamente.) Ma tali domande di valore non possono essere risolte con un approccio naturalistico, che è puramente descrittivo (Lumer 2011, 46.) Ritorno a questo punto di sotto. – A causa del fallimento dei due approcci utilizzati da Nannini per la giustificazione della sua definizione del criterio filosofico della libertà di decidere, nello schema 2 ho inserito il commento «invalido» (alla fine della linea tratteggiata) accanto al simbolo dell'inferenza (cioè la linea tratteggiata) dalle premesse P1 (il senso comune di “libertà del volere”) e P2 (la tesi psicologica sul contenuto del senso dell'agire) alla definizione di “libertà del volere” (L1).

Vorrei prima presentare tre approcci metodologici in filosofia che – a differenza dell'intuizionismo metodologico e di un naturalismo ristretto (cioè inteso come esclusivo) – aspirano a teorie filosofiche molto utili. (Per la seguente esposizione mi baso su Lumer 2011. Lì si trova anche un'ampia elaborazione e teorizzazione di questi tre tipi di teorie.)

1. *Le teorie descrittivo-nomologiche* identificano strutture fondamentali, caratteristiche nomologiche e regolarità dell'uomo e del mondo. C'è una transizione continua dalle teorie descrittivo-nomologiche nella filosofia alle teorie psicologiche, sociologiche e scientifiche. Tali teorie possono essere distinte dalle scienze empiriche per la loro finalità e la natura delle leggi che intendono trovare: mentre, per es., le scienze naturali – se si vuole mettere in luce solo un loro aspetto essenziale – mirano, tra l'altro con un intento tecnico, alla scoperta di leggi elementari della natura con le quali tutti gli eventi possano essere spiegati; le teorie descrittivo-nomologiche della filosofia invece, con un intento di (auto)chiarimento e di orientamento, mirano alla conoscenza delle condizioni prestabilite ed invarianti della nostra esistenza, ossia per così dire, al quadro in cui ci muoviamo. A tale scopo spesso è sufficiente, considerando gli standard scientifici di oggi, una conoscenza sommaria di una determinata area di leggi o una conoscenza delle leggi molecolari. Queste cognizioni in gran parte vengono utilizzate negli altri due tipi di teorie filosofiche, teorie che hanno bisogno di specifiche informazioni empiriche. Le discipline con teorie descrittivo-nomologiche comprendono, tra l'altro, l'antropologia filosofica, la teoria generale dell'azione, la filosofia della mente, la teoria della cognizione preverbale, la cosmologia, ma anche alcune parti della filosofia sociale, dello stato e del diritto, nella misura in cui determinano le leggi dei fenomeni naturali e delle strutture sociali studiati da loro.

2. *Le teorie idealizzanti-ermeneutiche* aspirano a fornire un'autochiarificazione del senso pratico di specifici generi di azioni, di prodotti dell'azione, di regole dell'azione e decisionali, di sistemi concettuali, di modelli conoscitivi, di costrutti ontologici, ecc., ossia di oggetti che gli esseri umani possono influenzare e formare direttamente. Mentre le teorie descrittivo-nomologiche si propongono di fornire un'autochiarificazione nomologica della cornice generale in cui ci muoviamo e dei margini di agibilità esistenti al suo interno, le teorie idealizzanti-ermeneutiche ci dicono qualcosa sul modo in cui

ci muoviamo all'interno di quelle cornici e sul modo in cui utilizziamo i margini, empiricamente predeterminati, a nostra disposizione. Sebbene questa autochiarificazione filosofica contempra componenti empiriche, non la si deve intendere come un'autochiarificazione puramente empirica, psicologica o sociologica. Essa mira piuttosto, per un verso, a fornire una migliore comprensione di quelle nostre intenzioni e di quei nostri fini che sono *giustificati bene*; mira a una migliore comprensione di ciò che *davvero* si vuole realizzare con gli oggetti studiati (cioè azioni, prodotti dell'azione, regole ecc., vedi sopra), in maniera tale, tra l'altro, da poter perseguire in modo più mirato ed efficace quegli scopi che si rivelano realmente meritevoli di essere perseguiti. Per altro verso, questa autochiarificazione serve a selezionare i mezzi *ideali*, di cui di fatto già si fa uso, sulla scorta dei quali tali scopi possono essere conseguiti. Dunque dai fini e mezzi reali e compresi si costruisce un ideale, che nel migliore dei casi era già stato posto – anche solo in parte – alla base di quanto da noi effettivamente plasmato. Le teorie *idealizzanti-ermeneutiche*, per un verso, sono dunque ampiamente *empiriche*, poiché si sforzano di spiegare la prassi effettiva, i mezzi effettivamente adottati, ecc. Per altro verso, esse sono, in senso lato, *normative*, o più precisamente: hanno valenza valutativa e consultiva, poiché scelgono dal materiale a loro disposizione solo il meglio, impiegandolo per costruire in questo modo un ideale. Teorie idealizzanti-ermeneutiche vengono sviluppate, tra l'altro, nelle seguenti discipline filosofiche: nell'etica, nella teoria della scienza, nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella teoria della conoscenza (perlomeno laddove questa fa riferimento a modelli conoscitivi pre-linguistici e a conoscenze linguistiche), in ontologia, in logica, nella teoria dell'argomentazione, ma anche nelle teorie dell'azione interessate a indagare nozioni quali libertà e responsabilità.

3. *Le teorie tecnico-costruttive* nella filosofia mirano a sviluppare strumenti buoni, impiegabili in maniera versatile. Spesso si allacciano in maniera diretta ai risultati delle teorie idealizzanti-ermeneutiche. L'ermeneutica idealizzante in ampia parte già prefigura (più o meno) i fini e gli *outputs* standard per gli strumenti da sviluppare. Le teorie tecnico-costruttive poi esaminano criticamente in che misura è possibile incorporare direttamente anche gli altri risultati dell'ermeneutica idealizzante, o in che misura invece questi possiedono solo valenza euristica riguardo la propria attività di costruzione. In quest'ultimo

caso le teorie tecnico-costruttive fissano – sulla scorta delle teorie idealizzanti-ermeneutiche – certi *outputs* standard buoni per modelli cognitivi, azioni, esiti pratici delle azioni, ecc., e successivamente sviluppano descrizioni generali (regole, criteri) per forme di conoscenza, per le strutture delle azioni e dei loro esiti, che realizzano gli *outputs* standard nel modo migliore, definendo per esempio calcoli logici, regole dell'argomentazione, norme morali, regole scientifiche, descrizioni di strutture linguistiche, criteri di razionalità. Nello sviluppo di questi oggetti le teorie tecnico-costruttive possono fare leva in particolare sulle conoscenze prodottesi nell'ambito delle teorie descrittivo-nomologiche per identificare i margini e le conseguenze degli strumenti da sviluppare. Le strutture oggetto di descrizione sono tecniche ben costruite o strumenti grazie a cui è possibile conseguire, in caso di bisogno, tutta una serie di obiettivi – quali i criteri per la conoscenza o per argomentazioni valide –; oppure le descrizioni rappresentano regole d'azione che devono essere sempre rispettate – come per esempio nel caso dei criteri di razionalità e di moralità. Dal momento che anche le migliori strutture effettivamente rinvenute sono di norma suscettibili di ulteriori miglioramenti, tutte le discipline filosofiche con teorie idealizzanti-ermeneutiche prevedono anche teorie tecnico-costruttive.

La seconda giustificazione di Nannini della sua definizione di “libertà del volere”, che si basa sulle condizioni biologicamente necessarie dell'agire (P2), forse va nella direzione di una teoria descrittivo-nomologica del funzionamento di azioni. E infatti, il concetto di un senso d'agire, che semplicemente ci informa che noi stessi, o, più precisamente, le nostre intenzioni, sono la causa di questo movimento, forse appartiene a una tale teoria, perché con questo termine un elemento chiave dell'esecuzione dell'azione e dell'ulteriore progettazione viene chiarito. Ma questo senso d'agire, come indicato sopra, non coglie altro che il senso di intenzionalità, ma non la libertà di scelta. Come dimostrano la disputa sul contenuto della libertà di decidere e la definizione neutrale di Leibniz della “libertà di decidere” (decidere «*comme il faut*»), quello che interessa in questo concetto è più il valore delle decisioni, sono le caratteristiche di decisioni buone – qualcosa che non è dato dalla natura ed empiricamente fisso, ma qualcosa che possiamo plasmare, raggiungere o mancare. Allo stesso tempo, il valore esatto di tali decisioni buone non sembra essere così

chiaro – altrimenti non ci sarebbe la lunga controversia di principi su di esso. Queste due caratteristiche (ricerca di criteri per decisioni buone, lunga discussione e mancanza di chiarezza circa il valore delle decisioni buone) contraddistinguono la teoria della libertà di decisione chiaramente come, inizialmente, idealizzante-ermeneutica. In una fase successiva di sviluppo poi può essere aggiunta una teoria tecnico-costruttiva. Poiché l'obiettivo è una teoria normativa (in senso lato) delle *decisioni* come posizione centrale di comando per l'agire, una tale teoria della libertà di decidere appartiene chiaramente non alla filosofia teoretica, ma alla filosofia pratica, o più precisamente: alla teoria normativa delle decisioni.

4. Una teoria idealizzante-ermeneutica della libertà di decidere

Sistematicamente il primo compito di teorie idealizzanti-ermeneutiche è quello di chiarire il senso, lo scopo o la funzione standard dell'oggetto esaminato. La cosa sorprendente nella teoria della libertà della decisione è che, rispetto a questo, ci sono punti di vista completamente disparati, pure nel campo compatibilistico. 1. In primo luogo, ci sono *teorie razionaliste (profane) della libertà di decidere*, per es. di Locke (1690), Leibniz (1704/1765) o oggi: di Dennett (1984), Tugendhat (1987), John Martin Fischer (1994), Susan Wolf (1990; 2005), secondo cui una decisione libera è una decisione in gran parte razionale secondo ragioni. Il senso della decisione libera è che abbiamo scelto quello che è effettivamente buono, il che poi è il presupposto per fare anche la cosa veramente buona. Attraverso un processo decisionale razionale ci sono più probabilità di trovare l'azione per noi migliore che tramite una decisione sconsiderata; di conseguenza agiremo in media in modo migliore rispetto ad azioni sconsiderate o guidati da emozioni. Inoltre, una concezione razionalista della libertà rende possibile la responsabilità morale, penale e del diritto civile o nei comuni rapporti umani. Questo vale perché un decisore razionale è, per es., certamente sensibile nel modo desiderato a promesse di premi e minacce di punizione. 2. Una seconda concezione della libertà di decidere, che viene rappresentata per es. da Kant (1781/1787; 1785/1786; 1788), Frankfurt (1971; 1982; 1987; 1993; 1994; 1999a; 1999b), Bergmann (1977) o Pauen (2001; 2004), mira all'*autonomia*:

Noi, ciò che costituisce la nostra essenza, il nostro nucleo, ciò con cui ci possiamo identificare, dovremmo decidere sull'azione e quindi modellare il mondo secondo le direttive di questo nucleo. Questo assicura che l'azione in seguito eseguita è davvero conforme alle nostre intenzioni più profonde, è determinato da noi, realizza i nostri interessi e non risale al caso o alla volontà di qualcun altro. 3. Una terza concezione della libertà di scelta è quella dell'*autenticità* – rappresentata per es. da Guignon (2004) o Leder (1999). Essa richiede che le nostre decisioni ed azioni non siano sotto un'influenza estranea, ma esprimano ciò che costituisce il nostro essere, indipendentemente da che cosa si ottiene del resto con l'azione. Ma in fondo le teorie di autenticità della libertà di decidere sottolineano solo un aspetto particolare dell'autonomia; quindi non rappresentano un approccio teorico indipendente.

Che i valori e gli obiettivi che stanno dietro l'idea della libertà di decidere divergano così è non solo sorprendente, ma anche un problema per la teoria della libertà, perché sembra richiedere uno sviluppo in due direzioni completamente diverse. Tuttavia, in quanto segue voglio mostrare che le idee ed i valori alla base di questi due approcci nella teoria della libertà di decidere sono solo due aspetti dello stesso obiettivo, che è ancora da formulare in modo più chiaro:⁷ le due idee si completano a vicenda e l'una senza l'altra è incompleta.

Da un lato, la teoria della razionalità pratica deve essere integrata – dalla teoria dell'autonomia. Secondo la concezione più diffusa, ma, filosoficamente, molto limitata della razionalità pratica, cioè la teoria delle decisioni razionali, viene massimizzata l'utilità; ma questa utilità viene definita semplicemente tramite desideri *coerenti*, senza chiedere o garantire la loro autonomia. In caso di dubbio, ottimizziamo, se ci affidiamo esclusivamente agli strumenti della teoria della decisione razionale, solo la realizzazione di desideri che non sono veramente autonomi. A questo punto una teoria dell'autonomia dovrebbe dire, in aggiunta, cosa sono le preferenze autonome, tramite le quali poi viene definito il “vero bene”.

D'altra parte, anche la teoria dell'autonomia deve essere integrata – dalla teoria della razionalità pratica. Una teoria dell'autonomia ci dice inizialmente al meglio qualcosa su che cosa sono i nostri desideri

⁷ Ho sviluppato in maniera più approfondita la concezione abbozzata nel seguente in: Lumer 2002.

autonomi, i valori o le strutture che stanno dietro alle nostre decisioni. Ma non ci dice come quantificare questi desideri e realizzarli in maniera ottimale. Darci delle risposte a queste domande, invece, è la specialità della teoria delle decisioni razionali.

Queste brevi considerazioni dimostrano che l'approccio razionalista e quello autonomista devono complementarsi. Andando oltre a questa idea di base, allora, la domanda successiva, costruttiva, è *come* una tale sintesi possa essere effettuata. Di seguito vorrei darne un esempio. La sintesi stessa della teoria dell'autonomia e della razionalità inoltre è una teoria della razionalità prudentiale. Dunque l'obiettivo della libertà di decidere è la razionalità prudentiale; e il *criterio della libertà di scelta* è: quanto più una decisione è conforme ai requisiti di una tale teoria più la decisione soddisfa i criteri, più liberamente si è deciso.

Ma consideriamo l'esempio annunciato!⁸ La teoria dell'autonomia deve trovare e determinare tra i vari possibili modi ed elementi delle decisioni, quali sono autonome. Un parametro essenziale e una base delle decisioni, nel quale i tipi di deliberazione differiscono, è il cosiddetto *criterio di valutazione intrinseca*: le azioni sono scelte in vista delle loro conseguenze, che a loro volta vengono valutate; la base di queste valutazioni sono *valutazioni intrinseche*, cioè valutazioni di stati di cose per essi stessi e non di nuovo per delle loro conseguenze. Ora, valutazioni intrinseche non vengono fatte arbitrariamente, in maniera particolaristica, da caso a caso. Ma rispettano certi criteri, che in ultima istanza sono radicati biologicamente, come per es. il criterio edonistico, che le cose piacevoli (in prima istanza) sono intrinsecamente buone – il che non esclude che un certo stato piacevole sia considerato tutto sommato negativo per le sue conseguenze gravemente cattive. I criteri alla base delle valutazioni intrinseche ora, nonostante la loro base biologica, non sono completamente inalterabili. Uno dei meccanismi del loro cambiamento è l'*autonomizzarsi delle funzioni di valutazione secondarie*. Un esempio: un decisore libero, chiamiamolo «Liberio», di una età di circa venti anni, è stato educato da genitori molto ambiziosi, che gli hanno fatto capire sia diret-

⁸ Il seguente esempio così come l'idea di scegliere tra vari modi fattibili di decidere sono esposti ed elaborati fino ad una ampia teoria della desiderabilità prudentiale in: Lumer 2000, 241-427; 521-548.

tamente che indirettamente che le persone sono tanto migliori quanto migliore è la loro *performance*. Non ha mai saputo perché dovrebbe essere così, ma comunque dietro questo criterio stava l'autorità genitoriale. Questo criterio di valutazione è diventato per lui tanto naturale quanto lo stabilire se un cibo gli piace o no. Liberio quindi ha sempre cercato di avere degli amici che soddisfano questo criterio e ha disprezzato i compagni di scuola che prendevano cattivi voti. Il processo appena descritto è l'*autonomizzarsi di una funzione di valutazione secondaria, estrinseca fino a divenire una funzione intrinseca*: Liberio valuta positivamente persone di buona *performance* e valuta positivamente il frequentarle, senza conoscere ed essere in grado di dare ragioni per la sua valutazione (questa infondatezza rende la valutazione intrinseca); e questa valutazione co-determina anche le sue decisioni. Ma la storia continua: a 20 anni Liberio, in lunghe discussioni con una amica, che era infastidita da questa sua limitatezza, ha riconosciuto che con questo tipo di valutazioni egli si chiude nei confronti di altre dimensioni umane, ha ammesso che nelle relazioni personali la *performance* degli altri gli serve a poco e che per il suo modo di valutare è stata determinante l'influenza dei suoi genitori ambiziosi. Da allora in poi egli ha cercato di considerare nella sua valutazione delle altre persone anche altre dimensioni e di prestare attenzione alla *performance* solo in contesti strettamente legati alla *performance* stessa. Dopo un anno e molte indicazioni da parte della sua amica finalmente si è liberato dalla funzione di valutazione autonomizzata: la precedente funzione di valutazione, risultato di un processo di autonomizzazione, è ora dissolta come funzione *intrinseca*, soprattutto a causa del fatto che Liberio ha compreso di aver assunto questa funzione di valutazione semplicemente dai suoi genitori. Questa dissoluzione come funzione di valutazione intrinseca non esclude che Liberio valuti positivamente un'alta *performance*, ma ora lo fa perché essa ha certe conseguenze, in ultima analisi, intrinsecamente positive – per esempio, perché lui stesso tramite questa *performance* può raggiungere certi obiettivi, che sono importanti per lui, o che l'alta *performance* di amici benevoli a volte può aiutarlo a raggiungere certi obiettivi altrimenti difficili o quasi impossibili da realizzare. In tal modo, dalla positiva valutazione intrinseca (autonomizzata) dell'alta *performance* è diventata una valutazione estrinseca, strumentale. E questo ha anche conseguenze estensionali: la compagnia di persone di alta *performance*, non è di per sé sempre

buona, spesso non ha buone conseguenze, a volte anche cattive.

La lezione per la *teoria dell'azione* da questo esempio è che le funzioni di valutazione intrinseca basate su un'autonomizzazione non sono *stabili rispetto a nuove informazioni*: in particolare, la ricognizione dell'origine della propria funzione di valutazione (autonomizzatasi), intrinseca in Liberio, ha provocato la sua dissoluzione come funzione di valutazione intrinseca. Solo funzioni di valutazione *originalmente* intrinseche, come quella edonica, secondo la quale sensazioni piacevoli sono intrinsecamente buone, sono stabili rispetto a nuove informazioni. (Qui con "originalmente intrinseco" non è intesa una originalità temporale, ma in un certo senso una originalità logica, vale a dire che la funzione di valutazione intrinseca non si basa su un processo cognitivo della creazione come l'autonomizzazione). La valutazione dell'esempio dal punto di vista della *teoria della libertà* è che la deposizione di Liberio della funzione di valutazione autonomizzatasi è un passo verso la libertà di decidere. Più in generale, questo giudizio può essere formulato così: Alla base di decisioni libere possono esserci solo funzioni di valutazione intrinseca stabili rispetto a nuove informazioni. Ora questo è sia un requisito della razionalità pratica sia dell'autonomia: la *razionalità pratica* richiede, in primo luogo, che non si adottino valori *qualsiasi* e ci si impegni per loro, valori che in seguito però vengono scartati; questo sarebbe almeno antieconomico. La razionalità pratica richiede in più un certo grado di razionalità epistemica e di informazione; ma dal punto di vista epistemico, le funzioni di valutazione intrinseca, che non sono originalmente intrinseche, sono carenti: si basano su una *dimenticanza* di informazioni. L'*autonomia*, a sua volta, richiede che la decisione derivi dal nucleo stabile di noi stessi, quello con il quale ci identifichiamo. Che una funzione di valutazione intrinseca non sia stabile rispetto a nuove informazioni implica che in determinate condizioni informative non ci identifichiamo più con essa, rispettivamente che non la accettiamo più per noi e che non la utilizziamo più come base delle nostre decisioni; inoltre una funzione di valutazione che si è autonomizzata, fin dall'inizio è secondaria, emersa in modo contorto, e quindi non fa parte del nucleo del nostro meccanismo decisionale.

L'esempio dimostra come si può procedere in una teoria costruttiva della libertà di decisione, che combina autonomia e razionalità: in particolare identificando criteri e parti stabili delle nostre decisioni. E

si può chiaramente vedere che cosa interessa in una tale teoria, vale a dire le basi autonome delle decisioni, in particolare valori autonomi e loro attuazione ottimale. Questa teoria razionalista prudentiale della libertà di decidere è, naturalmente, compatibilistica: la decisione deve sorgere dal nucleo (o cuore) della persona, deve essere determinata dalle strutture decisionali della persona, che sono stabili rispetto a nuove informazioni. Questa teoria va oltre le teorie incompatibilistiche con forti condizioni metafisiche, il cui senso non è riconoscibile. Ma fornisce anche, paragonata a semplici esaltazioni a favore dell'autonomia o razionalità, un potenziale fertile per un ulteriore sviluppo e la specificazione di criteri chiari per la libertà di decidere. Sviluppare costruttivamente questo potenziale è un progetto all'interno della filosofia *pratica*, che, tra l'altro, è interessata ai criteri di buone decisioni. E questa competenza della filosofia pratica, quando si tratta di decisioni «*comme il faut*» (Leibniz) e quando noi abbiamo a disposizione diversi modi di decidere, cosicché possiamo sceglierne il migliore, dovrebbe anche essere evidente: quello che interessa nei criteri per la libertà di decidere è una questione pratica; in quale modo, con quali criteri dovremmo decidere al meglio?

Riferimenti bibliografici

- Austin J.L. (1956), *Ifs and Cans*, in Idem, *Philosophical Papers*, Oxford 1961.
- Ayer A.J. (1954), *Freedom and Necessity*, in Idem, *Philosophical Essays*, London & Basingstoke, MacMillan 1954, 271-284. – Trad. it.: *Libertà e necessità*, in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi 2002, 41-54.
- Bergmann F. (1977), *On Being Free*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Pr. 1977.
- Dennett D.C. (1984), *Elbow-Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, Clarendon.
- Dennett D.C. (2003), *Freedom Evolves*, London, Penguin.
- Erasmus Roterodamus (1524), *De libero arbitrio diatriba sive collatio*. – Trad. it.: Erasmo da Rotterdam; Martin Lutero: *Libero arbitrio*, <M. Lutero:>, *Servo arbitrio*, Torino, Claudiana 2004.
- Fischer J.M. (1994), *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Oxford, Blackwell.
- Frankfurt H.G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «The Journal of Philosophy», 68, 5-20.

- Frankfurt H.G. (1982), *The importance of what we care about*, in Idem, *The importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge U.P. 1988, 80-94.
- Frankfurt H.G. (1987), *Identification and Wholeheartedness*, in Idem, *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge U.P. 1988, 159-176.
- Frankfurt H.G. (1993), *On the Necessity of Ideals*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 108-116.
- Frankfurt H.G. (1994), *Autonomy, Necessity, and Love*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 129-141.
- Frankfurt H.G. (1999a), *On Caring*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 155-180.
- Frankfurt H.G. (1999b), *The Faintest Passion*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 95-108.
- Guignon Ch. (2004), *On Being Authentic*, London & New York, Routledge.
- Hume D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature, ed., with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 2nd ed. with text revised and variant readings by P. H. Nidditch*, Oxford, Clarendon 1888; ²1978. – Trad. it.: *Trattato sulla natura umana*, in Idem, *Opere filosofiche*, A cura di Eugenio Lecaldano, Roma, Bari, Laterza 1987, ¹2004.
- Inwagen P. van (1975), *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in «Philosophical Studies» 27, 185-199. – Trad. it.: *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in: M. De Caro (a cura di.), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi 2002, 135-156.
- Inwagen P. van (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon.
- Kant I. (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft*, in Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904/11, vol. III, 1-552. – Trad. it.: *Critica della ragion pura*, Tradotto di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Roma, Bari, Laterza 1993; ²1995.
- Kant I. (1785/1786), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903/11, vol. IV, 385-464.
- Kant I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908, vol. V, 1-163. – Trad. it.: *Critica della ragion pratica: Testo tedesco a fronte*, Milano, Bompiani 2004.
- Keil G. (2000), *Handeln und Verursachen*, Frankfurt (Main), Klostermann.
- Leder M. (1999), *Was heißt es, eine Person zu sein?: Eine Untersuchung über Freiheit, Rationalität und das sich selbst schaffende Selbst*, Paderborn, Mentis.

- Leibniz G.W. (1704/1765), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. it.: *Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori*, in Idem, *Scritti Filosofici*, a cura di: Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese 2000, Vol 2, 21-524.
- Locke J. (1690), *An Essay concerning human understanding*, trad. it., *Saggio sull'intelletto umano*, Traduzione di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, Milano, Bompiani 2004.
- Lumer Ch. (2000), *Rationaler Altruismus: Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*, Seconda, ampliata ed., Paderborn, Mentis 2009.
- Lumer Ch. (2002) *Entscheidungsfreiheit*, in W. Hogebe (a cura di), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23.-27. September 2002 in Bonn: Sektionsbeiträge*, Bonn, Sinclair Press 2002, 197-207.
- Lumer Ch. (2011), *Tre tipi di teorie filosofiche*, in R. Davies (a cura di), *Analisi: Annuario e Bollettino della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA) 2011*, Milano, Udine, Mimesis 2011, 45-75.
- Lumer Ch. (2013), *The Volitive and the Executive Function of Intentions*, in «Philosophical Studies» 166(3), 511-527.
- Lumer Ch. (2014), *The Effectiveness of Intentions: A Critique of Wegner*, in Ch. Lumer (a cura di), *Morality in Times of Naturalising the Mind*, Boston, Berlin, de Gruyter 2014, 105-124.
- Mele A.R. (2009), *Causation, Action, and Free Will*, in H. Beebe, Ch. Hitchcock, P. Menzies (a cura di), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, Oxford U.P. 2012, 554-574.
- Moore G.E. (1912), *Ethics*, London, Oxford U.P. 1966. – Trad. it.: *Etica: Edizione italiana a cura di Maria Vittoria Predaval Magrini*, Milano, F. Angeli 1982.
- Nannini S. (1985), *Determinismo e libero arbitrio: I tentativi di dissoluzione del problema mediante l'analisi del linguaggio comune*, in «Teoria» 5, 119-151.
- Nannini S. (2007), *Esiste il libero arbitrio?*, in Idem, *Naturalismo cognitivo: Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet 2007, 135-158.
- Pauen M. (2001), *Freiheit und Verantwortung: Wille, Determinismus und der Begriff der Person*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 26, 23-44.
- Pauen M. (2004), *Self-Determination: Free Will and Determinism*, in R. Bluhm, Ch. Nimtz (a cura di), *Selected Papers Contributed to the Sections of GAP.5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy, Bielefeld, 22-26 September 2003*, (CD-ROM), Paderborn, Mentis 2004, 435-446.

- Penfield R. (1958), *The Excitable Cortex in Conscious Man*, Springfield, Ill., Liverpool U.P.
- Roth G. (2001), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt (Main), Suhrkamp.
- Roth G. (2003), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert: Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe*, Frankfurt (Main), Suhrkamp.
- Schlick M. (1930), *Fragen der Ethik*, a cura di e introdotto da R. Hegselmann, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1984.
- Strawson G. (1994), *The Impossibility of Moral Responsibility*, in «Philosophical Studies» 75, 5-24.
- Tugendhat E. (1987), *Der Begriff der Willensfreiheit*, in K. Cramer [et al.] (a cura di), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1987, 373-393. – Ristampa in E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1992, 334-351.
- Wolf S. (1990), *Freedom Within Reason*, Oxford, Oxford U.P.
- Wolf S. (2005), *Freedom within reason*, in J.St. Taylor (a cura di), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P. ¹2005; ²2008.