RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E PSICOLOGIA
DOI: 10.4453/rifp.2014.0017
ISSN 2039-4667; E-ISSN 2239-2629
Vol. 5 (2014), n. 2, pp. 221-239

Ricerche

Un tentativo di salvare il libero arbitrio. Il pragmatismo kantiano di Jürgen Habermas

Salvatore Italia

Ricevuto il 26 aprile 2014; accettato il 18 luglio 2014

Riassunto Secondo Jürgen Habermas il dibattito tra libertà e determinismo sorge da una concezione errata della coscienza, intesa come entità stabile e ben definita, che può essere localizzata in un sostrato biologico. Le difficoltà relative all'identificazione di tale sostrato hanno creato un vortice che abbraccia l'idea di libertà e quella di responsabilità, aprendo le porte a tentativi epifenomenalisti o riduzionisti. Habermas tenta di difendere il ruolo del libero arbitrio mediante una sorta di pragmatismo kantiano che preveda la possibilità di riconciliare libertà e determinismo, intesi come portatori di due ontologie differenti, complementari e imprescindibili.
PAROLE CHIAVE: Jürgen Habermas; Pragmatismo; Libero arbitrio; Determinismo; Coscienza

Abstract *An Attempt to Preserve Free Will: Jürgen Habermas' Kantian Pragmatism* – According to Jürgen Habermas, the debate between freedom and determinism arises from the mistaken notion that consciousness is a stable and distinct entity that can be identified in a biological substrate. The difficulties in finding such a substrate then create a vortex in which both the idea of freedom and that of responsibility are lost, opening the door to either epiphenomenalism or attempts at reductionism. Habermas tries to defend the place of free will by means of a Kantian pragmatism in which it is possible to reconcile freedom and determinism as two different, complementary and unavoidable ontologies.
KEYWORDS: Jürgen Habermas; Pragmatism; Free Will; Determinism; Consciousness

Considerazioni introduttive

La "libertà" è in generale lo stato in cui un soggetto può agire senza costrizioni o impedimenti, possedendo la capacità di determinarsi secondo un'autonoma scelta dei fini e dei mezzi adatti a conseguirli. Essa, come tutti i concetti fondamentali della filosofia, ha una lunga storia e può venire declinata in vari modi. Innanzitutto può essere intesa in maniera negativa come libertà "da qualcosa" (costrizioni esterne come le minacce o interne come alcune patologie o allucinazioni) o, in senso positivo, come libertà "di" (fare o pensare qualcosa). Da una prospettiva generale, è inoltre possibile rilevare tante forme di

S. Italia - Dipartimento di Pedagogia, Psicologia e Filosofia - Università degli Studi di Cagliari - via Is Mirrionis, 1 - 09123 - Cagliari (✉)
E-mail: sal.italia1@studenti.unica.it

Creative Commons - Attribuzione- 4.0 Internazionale

libertà «quanti sono i possibili fattori di costrizione: politici, religiosi, sociali, economici o psicologici».[1]
Il libero arbitrio è «la forma più generale e astratta di libertà», dal momento che si definisce in relazione a fattori di costrizione di carattere metafisico da cui dipende non il grado della libertà (che, seguendo la definizione di Mario De Caro, è inversamente proporzionale ai vincoli cui è sottoposto), quanto la sua stessa «possibilità».[2] Il motivo per cui, nonostante i diversi attacchi da parte di riduzionisti (sociobiologi, eliminazionisti, riduzionisti genetici, comportamentisti radicali) e scettici (sia di tipo "metafisico" per cui "non siamo" liberi, sia di tipo "epistemico" per cui "non potremo mai provare di essere liberi"),[3] questo concetto continua a interessarci è che esso è inevitabilmente legato ad altri concetti fondamentali, non solo di molte discipline filosofiche (etica, filosofia politica, filosofia del diritto), ma anche della nostra quotidianità: si tratta infatti della conditio sine qua non del nostro concetto di responsabilità.[4]
La possibilità della responsabilità dipende infatti dalla possibilità del libero arbitrio, la qual cosa è ben lungi dall'essere "dimostrata".[5] Essa si scontra, infatti, con la tesi determinista secondo cui «ogni evento è determinato dal verificarsi di condizioni sufficienti per il suo accadere».[6] Se, contrariamente al determinismo, si fa riferimento a una «causalità indeterministica» che interpreta le relazioni causali in termini di probabilità piuttosto che di necessità, il problema del libero arbitrio è comunque lungi dall'esser risolto: in una concezione indeterminista, la libertà non viene distinta adeguatamente dalla casualità che contrasta con una delle due condizioni fondamentali della libertà, ovvero il controllo dell'agente sulle azioni che compie (autodeterminazione).[7]
Il determinismo, dal canto suo, difendendo la tesi per cui "ogni" evento è determinato univocamente dai suoi antecedenti causali, conduce al crollo dell'altra fondamentale condizione della libertà, ovvero la possibilità di agire altrimenti.[8] Il problema fondamentale del libero arbitrio è allora quello della possibilità della libertà, ovvero di armonizzare i due requisiti essenziali della libertà dal momento che l'autocontrollo sembra impossibile in un universo indeterministico, così come la possibilità di fare altrimenti lo è in un universo deterministico.[9]
Sono due le vie possibili: quella incomcompatibilista e quella compatibilista.

L'incompatibilismo si presenta in due versioni principali: una versione deterministe forte che annulla il ruolo della libertà (l'uomo non è libero, poiché è determinato) e una versione «libertaria» che, viceversa, annulla il ruolo del determinismo (gli uomini sono liberi perché non possono essere determinati).[10] Il compatibilismo è la via abbracciata da Habermas. Esso tuttavia tende a «snaturare» la nozione di libertà verso un concetto di libertà come «possibilità di agire senza impedimenti», evitando però di incorrere in una rottura della catena deterministica: un'azione è libera in quanto determinata dalla volontà, a sua volta «completamente determinata» da fattori come esperienze biografiche o corredo biologico. In quest'ottica si intende la libertà solo come libertà d'azione e non libertà di scelta, facendo torto all'intuizione per cui «la libertà richiede che la volontà si autodetermini, invece di essere eterodeterminata».[11] Proprio l'autodeterminismo è però un'intuizione che Habermas non vuole perdere e questo lo condurrà a un dualismo metodologico in cui il francofortese cerca di armonizzare libertà e determinismo, senza perdere di vista la prospettiva del senso comune che accompagna al determinismo un'idea di libertà come autodeterminazione.

La prospettiva habermasiana

Secondo Jürgen Habermas, il dibattito tra libero arbitrio e determinismo origina da un'idea errata di coscienza come entità stabile e definita che, se esiste, deve essere identificata in un substrato biologico.[12] Le difficoltà nel trovare questo substrato creano un

vortice in cui cadono sia l'idea di libero arbitrio che quella di responsabilità, aprendo all'epifenomenalismo, secondo cui esiste solo la realtà psichica (fatta da reazioni nervose a stimoli), mentre tutto il resto (pensiero, volontà ecc.) sarebbe solo una sua mera manifestazione. Habermas cerca di difendere il ruolo e l'esistenza del libero arbitrio attraverso un pragmatismo di tipo kantiano, in cui è possibile riconciliare libertà e determinismo come due differenti ontologie, complementari e inevitabili.

La riflessione di Habermas parte dal dibattito tra determinismo e indeterminismo. Egli definisce il determinismo come una concezione secondo la quale un mondo causalmente chiuso non lascia spazio alla libertà di scelta fra comportamenti alternativi, in opposizione all'indeterminismo per cui una volta data la completa specificazione dello stato fisico dell'universo e di tutte le sue leggi possono seguire molteplici futuri possibili. Se il primo implica che vi sia un unico corso nell'evoluzione dell'universo, il secondo prende in considerazione l'esistenza di eventi casuali (non necessitati causalmente).

In questo contesto egli fa riferimento agli esperimenti compiuti da Benjamin Libet negli anni Settanta, i cui risultati sembrano dar sostegno a ipotesi riduzioniste/deterministe che vogliono spiegare i fenomeni mentali soltanto in base a condizioni fisiologiche osservabili.[13] In quest'ottica, la libera volontà è solo un'illusione dietro cui si nasconde una rete di condizioni neuronali che operano secondo leggi naturali. In tale direzione, gli uomini sono agenti che perseguono scopi, proprio come le macchine e i computer, ma con la speciale capacità di immaginare consapevolmente i propri obiettivi prima dell'azione: «l'esperienza della volontà cosciente dà la sensazione di essere un agente causale».[14] Il determinismo risulta però in contrasto con la «quotidiana idea di sé» (*alltäglichen Selbverständnis*) che gli agenti hanno e col fatto intuitivo e spontaneo di attribuirci reciprocamente la «paternità responsabile» (*verantwortliche Urheberschaft*) delle azioni.[15]

Questa contrapposizione sta alla base del dibattito tra approcci compatibilistici e incompatibilistici al dilemma del libero arbitrio (ai primi spetta l'onere di mostrare come la libertà/responsabilità può esistere in un universo deterministico, mentre ai secondi spetta quello di mostrare come siano possibili responsabilità e libertà se le nostre azioni sono eventi casuali) e si rivela essere un problema che Habermas intende affrontare valutando se il determinismo possa essere davvero il giusto modo di interpretare la naturalità della mente (che è comunque innegabile) e se esso è davvero incompatibile con l'idea di libertà.

Nelle sue intenzioni, dunque, bisogna mantenere da un lato l'evidenza intuitiva di una consapevole libertà che accompagna tutte le nostre azioni (indimostrabile, ma di cui non possiamo fare a meno), mentre dall'altro sentiamo di dover soddisfare anche l'esigenza di «un'immagine coerente dell'universo che comprenda anche l'uomo come essere naturale» e quindi sottoposto a leggi di natura di tipo causale.[16] Il riferimento è qui al progetto kantiano di conciliare due tipi di causalità (libera e naturale), anche se Habermas si rifiuta di ricorrere al dualismo "metafisicamente compromesso" tra mondo intellegibile e mondo fenomenico (perché genera un dualismo ontologico per Habermas insostenibile) proposto dal filosofo di Könisberg o ad un epifenomenismo insoddisfacente.[17]

La strategia habermasiana origina piuttosto dal problema del naturalismo che consiste, secondo lui, nel vedere come la normatività di un mondo della vita linguisticamente strutturato (e ineludibile dal punto di vista di due parlanti) può venire armonizzata con la contingenza dell'evoluzione storico-naturale delle forme di vita socio-culturali.[18] Habermas rifiuta però la soluzione proposta dal «naturalismo forte» di Quine, considerato una forma di scientismo per il suo tentativo di ricondurre ogni conoscenza a procedure scientifico-sperimentali con cui non è però possibile mantenere la differenza, fondamen-

tale per il francofortese, tra le condizioni di apertura del mondo che esigono un'analisi concettuale (livello trascendentale) e le situazioni e gli eventi che si presentano nel mondo che possono venir spiegati causalmente (livello oggettivo).[19]

Mantenendo un «dualismo metodico» (*methodischen Dualismus*) tra analisi concettuale e causale è possibile allora far cadere il paradosso di spiegare causalmente, cioè da una prospettiva esterna, le nostre pratiche quotidiane che sono per noi invalicabili. Infatti, quella che si presenta scientisticamente come posizione esterna ricade sempre all'interno di un mondo della vita (*Lebenswelt*) di cui eredita presupposti e direzioni teoriche, per cui lo scientismo è una forma di ideologia, presentandosi come neutro mentre in realtà questa neutralità è inattingibile, essendo per noi impossibile valicare i limiti del nostro mondo vitale.[20]

In breve, il dualismo metodologico evita il riduzionismo ma continua a presupporre una certa composizione metafisica della realtà (in questo caso mentale). Il riduzionismo entra in contrasto anche con un'altra intuizione basilare: il fatto che nel loro pensare e agire i soggetti non possono fare a meno di regolarsi secondo norme e di farsi influenzare da ragioni e non si riconoscono, quindi, nella descrizione oggettivante proposta da Quine. Il naturalismo scientifico infatti, con la sua pretesa di raccordare precisamente i fatti della vita mentale agli eventi cerebrali, finisce per eliminare o giudicare illusorio ciò che non è riconducibile a spiegazioni causali, pur efficaci ad un certo livello dei processi naturali: l'esperienza di regole, norme e vincoli sembra essere intraducibile in categorie non normative ed è per questo che falliscono i tentativi fisicalisti di riduzione/traduzione.[21]

La proposta habermasiana è allora quella di un «naturalismo debole» (*schwache Naturalismus*) e non scientistico con cui il dualismo tra cause e ragioni viene mantenuto deflazionando i termini del dibattito. Come vedremo, infatti, le cause naturali vengono intese, in positivo, come condizioni di possibilità (non determinanti) e non come condizioni restrittive, avvicinandole così alle ragioni. Questo si configura come un tentativo compatibilista di eludere in parte il problema di riconoscere o meno il determinismo e si accompagna al tempo stesso a un'opera di smitizzazione del libero arbitrio (così come viene inteso dal senso comune) verso un concetto, meno impegnativo dal punto di vista metafisico, di libertà sotto condizione.

Il naturalismo debole habermasiano riesce anche a evitare l'integrazione della prospettiva interna in una prospettiva esterna neutrale (punto di vista dell'Occhio di Dio): la prospettiva metateoretica (trascendentale) e quella teoretica (oggettiva) vengono tenute insieme ma sempre distinte, evitando così di proiettare la contingenze del "per noi necessario" dall'aldiquà degli accadimenti empirici all'aldilà degli eventi della storia dell'essere.[22] L'universalità e la necessità "interne" alla nostra visione del mondo non devono venir meno dalla considerazione delle circostanze contingenti "esterne" della loro genesi. Dalla nostra situazione epistemica tutto risulta un presupposto senza alternative (nel senso del trascendentale di Kant), ma se queste condizioni trascendentali che costituiscono la nostra situazione epistemica sono risultate da processi di adattamento e selezione naturale (evoluzione darwiniana), alla contingenza del nostro orizzonte conoscitivo, necessario e invalicabile, non si collega più la possibilità di un processo casuale che sia cognitivamente neutrale.[23]

La critica di Habermas allo scientismo: una nuova veste per un vecchio nemico

Preliminarmente alla presentazione della sua ipotesi di dualismo prospettico, Habermas si preoccupa di criticare ogni forma di scientismo (atteggiamento intellettuale di chi ritiene unico sapere valido quello delle scienze fisiche, naturali e sperimentali) mostrando che esso (soprattutto nelle sue forme riduzioniste) cerca di sottrarsi al «dissidio epistemico (*epistemischen Zwiespalt*) tra pro-

spettive complementari di spiegazioni e di forme di sapere».[24]

Tutte le prospettive che *a là* Quine vogliono investire la scienza di un'aura di assolutezza sono imputabili di ideologia, facendosi passare per qualcosa che non sono e non possono essere. La loro "pretesa di assolutezza", infatti, va mitigata in una più cauta "pretesa di oggettività", tenendo a mente la distinzione tra «mondo» (*Welt*) e «intramondo» (*Innerwelt*) che è fondamentale per mantenere la possibilità che il mondo che appare possa rivelarsi un giorno diverso, e quindi serve a mantenere attiva l'intuizione fallibilista.

Questa strategia trova le sue radici nella prima produzione habermasiana, in cui l'autore sottolinea come il modo in cui le scienze leggono e affrontano la realtà non è l'unico o il più valido che l'uomo ha a disposizione e non può, dunque, farsi valere in maniera assoluta. Fin dagli anni '60, l'obbiettivo teorico che l'autore si pone è quello di mostrare che le scienze empiriche non possono pretendere il monopolio del sapere scientifico, perché il loro approccio alla realtà si situa all'interno di uno tra tanti possibili interessi (nel loro caso, quello alla disposizione tecnica). I processi di ricerca sono sempre parte di un più grande "contesto di vita" da cui dipendono e inserire tali pratiche conoscitive all'interno di un contesto vitale è un modo per mostrarne il carattere limitato e dunque la loro impossibilità a farsi valere come assolute.

Le scienze, quindi, pur avendo un modo di procedere rigoroso non possono accampare pretese fondazionali o assolutistiche una volta riconosciuta la loro dipendenza dal contesto e la presenza di modi alternativi di guardare al mondo. Secondo Habermas, l'apparenza oggettivistica (ideologicamente intesa come assolutistica) di cui si gloriano le scienze deriva semplicemente dal fatto che l'interesse che ne è alla base, nella misura in cui "funziona" o tecnicamente o praticamente, viene confermato retroattivamente, cioè viene stabilizzato attraverso un processo circolare (quanto più funziona, tanto più viene stabilizzato) e diventa talmente implicito che sparisce.[25] Gli interessi guida della conoscenza costituiscono, dunque, il sistema di riferimento in cui le proposizioni cognitive acquistano senso. La pluralità di tali interessi, e quindi dei modi di leggere la realtà, rompe la presunzione metafisica di un'unica interpretazione vera del mondo, mettendo in luce il prospettivismo insito in qualunque forma di conoscenza: non vi è sapere che non sia radicato in un interesse. L'atteggiamento anti-scientista habermasiano prosegue ora verso nuovi nemici: se negli anni '60 l'obbiettivo critico del filosofo francofortese era lo scientismo positivista, ora egli vede questo stesso atteggiamento incarnato, oltre che nel naturalismo forte quineano, anche nel riduzionismo di alcune posizioni di filosofia della mente che non riconoscono la pluralità di approcci complementari allo stesso oggetto.

Il limite dell'esperimento di Libet e una nuova lettura della non-libertà

L'esperimento di Libet è visto da Habermas come diretto a rafforzare questo tipo di posizioni in filosofia della mente, dove lo scientismo assume la forma del determinismo secondo cui il comportamento è riducibile ad un gioco di stimoli e risposte biologicamente determinate. Benjamin Libet aveva chiesto ai suoi volontari di sottoporsi a osservazione neurologica e compiere un'azione semplice e non preventivata di cui dovevano comunicare "esattamente" il momento in cui prendevano consapevolezza di aver deciso di agire.

Oggetto del suo studio è l'intervallo di tempo tra l'avvio dei processi inconsci (osservati nelle zone primarie e associative della corteccia cerebrale) e l'azione conscia che il volontario avverte come una propria decisione.[26] La successione tra l'attività neuronale registrata e l'esperienza soggettiva sembra dimostrare, a dispetto di quanto comunemente creduto, che sono i processi cerebrali a de-

terminare azioni consce senza che l'atto di volontà di chi agisce svolga un ruolo causale (e quindi senza che intervenga una "causalità mentale" sulla dimensione cerebrale, che vuol dire in sostanza assenza di libertà di scelta). L'inizio della preparazione cerebrale del movimento volontario, segnalata dalla comparsa del «potenziale di prontezza», si colloca fino a 800ms prima dell'intenzione consapevole di eseguire il movimento riportata dai soggetti.

L'intenzione cosciente comparirebbe quindi dopo l'inizio del manifestarsi del potenziale di prontezza e non potrebbe essere, secondo gli autori dell'esperimento, la causa prima del processo decisionale all'origine dell'esecuzione del movimento.[27] Secondo Habermas però, questi esperimenti, solitamente addotti a favore di posizioni deterministe, non possono costituire una prova a sostegno di tale tesi, perché concedono agli attori solo frazioni di secondo tra l'intenzione e il compimento dell'azione e quindi i risultati dell'esperimento di Libet non sono generalizzabili ad azioni di diverso tipo caratterizzate da una complessità maggiore. Tra l'altro è plausibile che i soggetti, a conoscenza dell'esperimento, si concentrino anticipatamente sul progetto d'azione prima di decidersi per l'esecuzione dell'azione e ciò è una possibile spiegazione del perché l'attività neuronale vene segnalata prima della riferita presa di coscienza della volontà di compiere l'azione da parte dei soggetti. È come se l'essere a conoscenza dell'esperimento predisponga già di per sé l'attività neuronale "inconsciamente" e ciò falserebbe la dimostrazione per cui l'attività neuronale precede "sempre" la decisione consapevole.[28]

Habermas è interessato soprattutto alla prima obiezione: le azioni studiate dall'esperimento in questione sono solo un caso particolare, mentre solitamente le azioni sono il risultato di una più complessa concatenazione di riflessioni e intenzioni, che valutano obbiettivi e mezzi. Alla classe di azioni studiata da Libet sembra mancare proprio il carattere che rende "libera" un'azione, ovvero la connessione interna con delle ragioni che ne allunga l'intervallo temporale della decisione.[29] Nella mera azione di stendere il braccio (per esempio) non vi è alcuna riflessione (e quindi nessun collegamento a ragioni), che invece sarebbe presente qualora questa decisione fosse inserita in un contesto più ampio che riguardi anche il motivo per cui stendere il braccio. La volontà si forma nel corso della riflessione e noi ci sentiamo liberi soprattutto nelle azioni consce e lungamente deliberate, a cui possiamo collegare le ragioni che abbiamo addotto a loro favore (e quindi sentircene responsabili).

È chiaro, quindi, che le azioni studiate da Libet non potrebbero mai esemplificare azioni "libere" perché non sono azioni "riflettute", ma solo azioni istantanee dove l'intervento delle ragioni è escluso e immotivato.[30] Nell'ottica habermasiana, in pratica, l'esperimento di Libet non può valere come prova dell'assenza di libertà, perché prende in considerazione una classe di azioni particolare, in cui la libertà del soggetto non può manifestarsi. Secondo Haynes, però, pur non riguardando le decisioni del mondo reale che hanno una forte carica motivazionale e quindi seguono una deliberazione più complessa, le scoperte compiute da Libet riguardano un'intuizione specifica legata al libero arbitrio: la semplice convinzione della psicologia ingenua secondo la quale, nel momento in cui prendiamo una decisione, il suo esito è libero e non interamente determinato dall'attività cerebrale. In questo modo la critica di Habermas viene attutita nella sua forza polemica poiché, pur trattando solo azioni semplici, l'esperimento di Libet mira comunque al nucleo della questione del libero arbitrio valido per tutte le azioni.[31]

Tuttavia, non bisogna farsi un'idea sbagliata delle libere decisioni: esse sono "libere" nel senso che sono "vincolate" da ragioni (per cui si è condotti verso una forma di libertà "negativa" come libertà "da"). Su questo tema Roberta De Monticelli pone a confronto un concetto empirista di libertà come "assenza di ostacoli nel perseguire gli obiettivi posti dalla volontà" e un concetto

kantiano di libertà come autodeterminazione.

Questa seconda idea porta con sé delle conseguenze ben più forti rispetto alla prima, dovute al fatto che qui il soggetto viene imputato di una libertà ben maggiore rispetto al concetto empirista: egli è "l'iniziatore" di una serie causale e non meramente colui che si adegua (ovvero colui che è "consapevole" del proprio volere), e quindi in questa seconda opzione si ha a che fare con una libertà di scelta oltre che d'azione.

La De Monticelli esprime questo scarto anche nel linguaggio della scolastica medievale, che rende bene la differenza: in un caso si tratta di una *libertas indifferentiae* e nell'altro di *libertas spontaneitatis*: «si otterrà in definitiva una nozione più forte o debole di (libera) volontà a seconda che si richiedano entrambe le condizioni o almeno una».[32] La prima, come si può immaginare per le sue pretese più deboli, è facilmente adatta a posizioni compatibiliste (come erano quelle tipicamente empiriste secondo l'autrice) per cui un'azione potrebbe essere libera (non costretta) anche se determinata, ma non dà pienamente conto dell'idea di libero arbitrio come autodeterminazione tanto cara al senso comune.[33]

Habermas, da buon kantiano, sembra optare per una concezione di libertà di tipo forte, l'unica, a ben vedere, capace di sostenere l'impalcatura della sua teoria critica. Infatti, senza una libertà intesa come autodeterminazione non sarebbe possibile un intervento critico "libero", volto a modificare lo status quo cristallizzato in ideologia.[34]Il Francofortese vede la libertà come costituita da una sua propria causalità (*eigene Kausalität*), riconoscendo che anche se «in qualsiasi momento noi possiamo considerare le azioni, nelle categorie del comportamento osservabile, come processi determinati da leggi naturali [...] ai fini pratici noi dobbiamo riferire le azioni a motivi in base ai quali possa averle compiute un soggetto ragionevole».[35]

Tuttavia Habermas non manca di riconoscere dei limiti a tale libertà. Essa consiste nello scegliere liberamente a cosa vincolarsi, ma una volta compiuta la scelta (tra una varietà sempre limitata di possibilità) si è sottoposti ad un vincolo non differente da quello che ci impone la natura. Avvicinare in questo modo il determinismo delle ragioni a quello delle cause, sembra porre il francofortese dalla parte dei sostenitori della *libertas indifferentiae*, di cui però Habermas rifiuta l'abbandono dell'idea di autodeterminazione. Egli si concentra allora sulla differenza tra i vincoli naturali e quelli razionali (risultato di una decisione autonoma, libera e razionale), che sta tutta nel fatto che sebbene l'effetto restrittivo sia lo stesso, nel secondo caso esso è frutto di una scelta tra alternative che è assente, invece, nel primo caso, riabilitando così l'idea di una libertà di scelta. Quella che noi concepiamo come «non-libertà» (*Unfreiheit*) infatti, è solo una costrizione dall'esterno, mentre quando questa costrizione viene dall'interno si tratta di una «libertà sotto condizione» (*Freiheit unter Bedingungen*): se chi ha deciso avesse giudicato diversamente, avrebbe voluto diversamente.[36]

Inizia allora a delinearsi una certa complementarietà tra libertà e vincolo delle ragioni, poiché le ragioni sono un vincolo che scegliamo in una maniera che "sentiamo" libera.[37] La differenza tra un'azione libera e una non libera sta dunque nella peculiare causalità delle ragioni, che è diversa dalla causalità naturale. Chi agisce si sentirebbe deresponsabilizzato se le azioni che gli vengono imputate fossero frutto di un processo naturale: non sentiamo responsabilità su cose su cui non possiamo influire, ed è per questo motivo che presupporre il libero arbitrio ha un valore di "catalizzatore sociale", ovvero favorisce comportamenti sociali e morali.[38] Quindi possiamo dire che se chi ha deciso avesse giudicato diversamente, avrebbe voluto diversamente, ma non che se l'attore avesse giudicato diversamente avrebbe "dovuto" volere diversamente. A far la differenza è la consapevolezza di scelta libera e responsabile che distingue tra "dover volere diversamente" e "volere diversamente": la

libera costrizione dell'argomento migliore (*via* riconoscimento della paternità) deve distinguersi dalla costrizione causale imposta.[39]

Un dualismo prospettico

Cause e ragioni non sono però due lati della stessa medaglia, come vorrebbe un monismo ontologico secondo cui le ragioni da un lato (che costituiscono l'aspetto internovissuto) e le cause dall'altro (che costituiscono l'aspetto esterno) non sarebbero altro che i due fronti di un terzo processo più generale che si svolge in un modo deterministico a noi inaccessibile: Habermas, invece di mettere queste due prospettive nell'oggetto, le pone nel soggetto.[40]

Egli sviluppa la distinzione tra cause e ragioni fin dagli inizi della sua produzione filosofica, ed essa diventa un punto nodale per lo sviluppo della sua teoria comunicativa della società. Qui, il francofortese opta per lo sviluppo di una teoria della società che ammetta il senso come categoria sociologica basilare e questa decisione metateoretica, fondamentale per lo sviluppo di una fondazione linguistica della sociologia, si basa sulla distinzione tra comportamento e azione, tra cause e ragioni, tra osservazione e comprensione/interpretazione. Infatti, un comportamento è un azione se è "intenzionale", ovvero se governato da ragioni, le quali non "accadono" come gli eventi, ma si basano su un significato riconosciuto intersoggettivamente (intenzione).[41]

A questa distinzione segue quella tra osservazione e comprensione come differenti modi di esperienza (rispettivamente per i comportamenti e per le azioni) con cui le risposte comportamentali e le azioni ci sono accessibili: noi osserviamo i comportamenti e comprendiamo le azioni. Si tratta di una distinzione di vecchia data, che si ritrova già nelle concezioni dualistiche dello storicismo (Dilthey) e del neo-kantismo (Rickert), che oppongono scienze della natura e scienze dello spirito, spiegare e comprendere ma che non è più attuale secondo Habermas, poiché è stata superata dalla critica al positivismo e dalla svolta post-empiristica dell'epistemologia analitica di cui manifesto è l'opera di Kuhn, con l'idea dell'impossibilità di scindere interpretazione e osservazione.[42]

Altra importante differenza tra cause e ragioni è che la spiegazione causale è universalizzabile mentre il valore delle ragioni è individuale e non vale necessariamente (date le stesse condizioni). È per questo motivo che se le cause possono fornire una buona base per effettuare delle prognosi, lo stesso non si può dire per le ragioni.

A questo proposito, Habermas solleva il sospetto che i tentativi di ridurre la vita della coscienza a una mera causalità abbiano alla base il sogno di una manipolazione della coscienza attraverso un sapere prognostico di questo tipo. Per lui, il concetto di causalità è legato infatti all'agire strumentale:

> quando noi interpretiamo la successione di due condizioni osservabili nel mondo, A e B, come una relazione causale (nel senso rigoroso che la condizione A è una condizione sufficiente per il verificarsi di B), ci facciamo implicitamente guidare dall'idea che noi stessi potremmo produrre la condizione B intervenendo strumentalmente nel mondo e provocando la condizione A.[43]

Nel concetto di causalità è quindi implicito un vero e proprio «sfondo interventistico» (*interventionistische Hintergrund*). La differenza tra cause e ragioni emerge anche dal fatto che per avere il via libera come cause, alle seconde manca ancora la determinazione dell'attore a farsi vincolare da quelle ragioni, cosa che avviene invece con la decisione, intesa come l'atto che trasforma un motivo "possibile" in un motivo "efficace" d'azione: «egli deve essere convinto di fare la cosa giusta, ma deve anche farla lui stesso».[44]

In altra parole, la decisione è l'atto che colma l'apparente lacuna causale tra un'azione e i suoi motivi. Sostenere l'esistenza di un potere decisionale in senso pieno è schie-

rarsi dalla parte dei sostenitori della libertà come autodeterminazione di ascendenza kantiana, ma in una veste compatibilista, dal momento che anche un determinista può accettare l'esistenza di decisioni che siano però "causate" o dall'agente stesso o da eventi antecedenti.

In questo caso però, come accennato in precedenza, se i motivi fungono da cause sembra scomparire la differenza tra cause e ragioni che è alla base del concetto stesso di decisione, e sostenere che la differenza risiede solo nel tipo di cause (che nel caso della motivazione sarebbero stati mentali e non cerebrali) sembra semplicemente voler spostare il problema: la differenza tra cause e ragioni diventa una differenza tra due tipi di cause.

Habermas, come abbiamo visto, insiste sulla differenza tra cause e ragioni e sembra che con ciò ci sta portando ad accentuare il dualismo piuttosto che a risolverlo. In realtà, però, Habermas si propone di superarlo sia limando la distanza, pur innegabile, tra cause e ragioni, che inserendo cause e ragioni in un più ampio "orizzonte vitale" in cui esse concorrono a formare quelle circostanze (limitanti o favorevoli) in cui l'attore compie le sue scelte. Egli arriva a considerare la cause naturali non più come cause limitanti ma, alla pari delle ragioni, come «condizioni abilitanti» (*ermöglichende Bedingungen*) che svolgono un ruolo quasi-trascendentale in vista della libertà di agire secondo ragioni sui binari di tali condizioni naturali ineludibili.[45]

In questo modo inizia il superamento del dualismo ontologico che ha caratterizzato il pensiero moderno da Cartesio a Kant, rispettivamente con la dottrina delle due sostanze e con quella dei due mondi. Il "trucco" sta, secondo Habermas, nel non ontologizzare il dualismo metodologico delle prospettive di spiegazioni di partecipanti e osservatori. Infatti le spiegazioni razionali dell'azione non negano ma presuppongono che gli attori siano inseriti in contesti e coinvolti in circostanze di vita naturale: chi agisce non si trova fuori dal mondo. L'attore si appropria di queste condizioni naturali in modo che non possono più influire su di lui come cause esterne, né irritare la sua consapevolezza di libertà (così come fa con le decisioni): nella sua riflessione, che sta alla base delle azioni libere, egli tiene in considerazione tutte queste condizioni esteriori (rilevanti come limitazioni o opportunità) inserendole nei suoi progetti.

Habermas predilige chiaramente una concezione compatibilistica del determinismo, accordandolo con l'idea di libero arbitrio. Tale direzione è resa ancor più possibile dall'eventualità di descrivere l'attività neuronale come rappresentativa della forza complessiva delle proposizioni. In quest'ottica, le popolazioni neuronali rappresentano le ragioni pro e contro particolari decisioni/azioni e sono causalmente efficaci nel produrre l'esito finale: malgrado il lavoro svolto dai neuroni, non sembra esservi impedimento al fatto che quelle ragioni siano complesse e di carattere proposizionale.[46]

Habermas ha già abbozzato, allora, la strada in cui pensa di risolvere il dibattito tra determinismo e libertà, optando per un dualismo prospettico (*Perspektivendualismus*) che sottrae la nostra coscienza di libertà alla prospettiva delle scienze oggi in vigore, ma tenendo in considerazione le intuizioni del senso comune e il concetto evoluzione naturale. Si tratterebbe dunque non di un monismo ontologico, ma di due prospettive, di due lessici diversi (due prospettive di spiegazione), che noi imponiamo (*auferlegen*) al mondo e che sono irriducibili e insostituibili l'uno con l'altro.

Il peso viene spostato dall'oggetto al soggetto, deflazionando il primo: cause e ragioni non sono più due lati della stessa medaglia che appartengono all'oggetto intrinsecamente, ma sono due approcci che, nel corso dell'evoluzione, il soggetto ha sviluppato per descrivere e operare "sull'oggetto" in un caso e "con l'oggetto" nell'altro. Infatti, le cause sono l'approccio prediletto quando si vuole operare strumentalmente (in vista di un fine, per esempio in campo medico), perché per-

mettono di effettuare previsioni e quindi di scegliere in vista di un fine, mentre le ragioni forniscono un approccio "comunicativo" in cui si tratta l'oggetto come un proprio pari, scambiandosi ragioni e attribuendosi libertà e responsabilità (per esempio in ambito giuridico).[47]

Sembra quindi che l'unico modo per dare senso a questo dualismo epistemico sia quello di inserirlo in una concezione pragmatista dove esso appare come il risultato dell'evoluzione naturale e delle risposte che già *Homo Sapiens* ha dato a un ambiente ostile.

Questa è una forma di pragmatismo kantiano in cui le condizioni trascendentali della nostra esperienza (i due lessici) vengono inserite in una concezione evolutiva all'interno della quale perdono il carattere necessario delle categorie kantiane, mantenendo solo una legittimità di fatto, non di diritto. Il loro essere ineludibili non è un dato assoluto e necessario, ma è semplicemente il frutto della storia evolutiva umana che sarebbe potuta essere diversa da com'è (evoluzione naturale di Darwin): nulla vieta di immaginare una storia evolutiva diversa in cui l'uomo abbia sviluppato non due ma tre o più approcci diversi alla mente, o addirittura uno solo.[48]

L'ineludibilità, che fa fallire ogni tentativo riduzionista sia di matrice materialista (il cui obiettivo è ridurre situazioni intenzionali o contenuti/atteggiamenti proposizionali a situazioni ed eventi fisici) che funzionalista (che vede le condizioni fisiologiche della corteccia cerebrale come ciò che costituisce le cause dei processi mentali), sta nel fatto che nella grammatica di entrambi i giochi linguistici sono incorporate «ontologie inconciliabili», ma che fanno parte dello stesso orizzonte di vita.[49]

Si tratta, in breve di due diverse forme teoretiche all'interno dello stesso universo metateoretico. Un naturalismo forte *a là* Quine si trova esposto al problema della traduzione perché, non potendo accettare due descrizioni diverse della medesima cosa (perché presupporrebbe l'idea di un livello superiore in cui ricomprendere entrambe le descrizioni), pretende di ridurre una delle due alla grammatica dell'altra in una forma di traduzione che è altamente complicata. Habermas, invece, non perdendo di vista la differenza tra mondo e intramondo (il primo inteso come una sorta di sfondo su cui si succedono i nostri cambiamenti di schema concettuale), può optare per questa strategia conciliatoria che evita il problema della traduzione col render ragionevole l'idea di due ontologie e due grammatiche inconciliabili.

Infatti, noi siamo contemporaneamente osservatori e partecipanti alla comunicazione e per un osservatore l'oggettività (in questo caso del mondo interiore) si costituisce solo contemporaneamente all'intersoggettività della possibile intesa su ciò che egli rileva. Questo perché solo l'esame intersoggettivo di evidenze soggettive rende possibile la progressiva oggettivazione della natura.

Qui Habermas, stabilendo il primato dell'intersoggettività sull'oggettività, sembra non preoccuparsi di sviluppare un tentativo opposto a quello di Quine, parlando come se volesse "riportare" la causalità all'interno dello spazio delle ragioni, allo stesso modo in cui Quine vuole ridurre le ragioni alle cause. In realtà già il suo progetto di una teoria dell'agire comunicativo sembra rispondere proprio all'esigenza di leggere le azioni strategiche e strumentali come sottoposte al fine comunicativo, ovvero di far dipendere "l'essere" dal "riconoscimento potenziale" (usando un lessico metafisico che però è estraneo al vocabolario habermasiano).

Il confine tra il far di ciò un riduzionismo, una simmetria equilibrata o un'asimmetria non è ben chiaro: talvolta Habermas sembra dare parità ai due versanti del discorso (non vi sono cause senza ragioni, ma le sole ragioni non creano idealisticamente la cause), mentre altre volte sembra ridurre le cause alle ragioni sostenendo che non vi sarebbero cause se non vi fossero ragioni che ne dimostrino l'esistenza. Egli specifica meglio questo punto sostenendo che l'accertamento di una causa è una questione oggettiva (nel caso della mente

potremmo dire "biologica"), ma affinché valga come causa è necessario un riconoscimento della sua validità "in quanto causa", cosa che può avvenire solo a livello intersoggettivo attraverso buone ragioni. Allora i procedimenti di intesa non possono venir totalmente spostati dalla parte dell'oggetto, e dunque nemmeno esser descritti in blocco come eventi determinati dal mondo interiore, né recuperati oggettivamente in questo mondo.

Le pretese di verità che i parlanti muovono circa stati di fatto (mondo oggettivo) debbono poter reggere alla verifica dell'esperienza e contemporaneamente all'obiezione che gli altri possono muovere all'autenticità delle reciproche esperienze: esperienza e argomentazione costituiscono due componenti non indipendenti del fondamento delle nostre pretese di sapere qualcosa sul mondo.[50]

Qualunque forma di riduzionismo, dunque, sposta l'ago della bilancia rompendo questo fragile equilibrio che riconosce una complementarietà a entrambi i fronti, quello deterministico e quello del libero arbitrio, con i loro rispettivi lessici e quindi le loro rispettive ontologie, fatte di cause da una parte e di ragioni dall'altra.

Così come cause e ragioni sono irriducibili ma complementari, allo stesso modo, infatti, uno studio scientifico del mondo mentale (che ne indaga le cause) non deve escludere un approccio di tipo diverso (che ne indaga le ragioni e le libere scelte), tant'è che lo stesso far valere una causa come valida avviene secondo buone ragioni all'interno della comunità scientifica.[51] Sia le cause che le ragioni, fanno però parte di un più ampio orizzonte di tipo linguistico. Ricollegandosi alle tesi di Humboldt, Habermas riconosce infatti che «l'uomo pensa, sente, vive, soltanto nella lingua, e deve essere formato (*gebildet*) soltanto tramite essa».[52] Infatti, il lessico e la sintassi di una lingua, secondo Humboldt, strutturano un insieme di concetti di fondo e di modi di concepire che sono alla base di tutto ciò che i membri di una comunità linguistica incontrano nel mondo.

Le forme di organizzazione sociale, infatti, costituiscono l'intelaiatura teorica per dar forma al mondo, dal momento che le comunità dei parlanti, anche quando vogliono descrivere oggettivamente il mondo sono impegnate in processi selettivi di metodi e strategie per organizzare in modo sensato e condivisibile l'esperienza.

L'accesso al mondo, dunque, non è diretto e la mente giunge al mondo carica di teorie, ipotesi, giudizi, ragionamenti e credenze.[53]

Il valore della socializzazione contro l'idea di coscienza

Habermas cerca di mitigare il dibattito tra libertà e determinismo deflazionando il concetto di coscienza sulla scia di Humboldt. Per fare ciò, infatti, egli intende rafforzare il peso della componente intersoggettiva sulla formazione della coscienza, partendo dal presupposto che nell'uomo l'esistenza sociale causa una precoce «socializzazione comunicativa della cognizione» (*kommunikative Vergesellschaftung von Kognition*) con cui si può apprendere qualcosa dal punto di vista degli altri. In questo modo il confronto cognitivo con l'ambiente fisico viene a dipendere dalla reciproca frequentazione cognitiva: senza intersoggettività dell'intendere non c'è oggettività del sapere.[54]

Tutto questo peso dato all'ambito della socialità si ripercuote nella coscienza di libertà, che altro non è se non la consapevole partecipazione a uno «spazio di ragioni» (*Raum der Gründe*) in cui si muovono insieme le menti linguisticamente socializzate e in cui è possibile assentire e dissentire in maniera più o meno libera. È qui che si compie la motivazione razionale di convinzioni e azioni che non possono essere ridotte a leggi.[55]

Secondo Wolf Singer, la società e la cultura esercitano sul cervello un influsso che fino all'adolescenza crea le sue strutture e, nella vita successiva, accresce la sua efficienza. Egli si pone il dilemma se così come il cervello agisce causalmente sulla mente anche la men-

te agisce sul cervello e opta per una risposta negativa a tale simmetria in cui nega, come illusoria, l'esistenza della coscienza.[56] La neurobiologia, infatti, cerca invano nel cervello un'istanza di coordinamento generale che si possa associare all'io soggettivamente percepito. Non trovandola, essa trae la conclusione semplicistica che tale istanza non esiste, e dato che la coscienza (a cui si collega la possibilità di avere delle azioni libere) si suppone essere questo centro di coordinamento generale, si arriva a una risoluzione affrettata: se non esiste la coscienza allora non esiste nemmeno la libertà, che risulta essere un mero epifenomeno.

Sembrerebbe quindi che le ragioni non abbiano alcun potere nel determinare le azioni umane, poiché non esiste quel centro capace di agire causalmente sul cervello che è la coscienza.

Secondo Habermas, però, questa è una conclusione errata, perché origina da un'errata concezione della coscienza. Essa non esiste se la si intende nel senso in cui è stata tipicamente considerata dalla filosofia della coscienza di ascendenza cartesiana (ovvero come monolitica e stabile), ma può essere salvata se viene considerata come "culturalmente formata" e in continuo rinnovamento nell'interscambio che si realizza quotidianamente tra mente e cultura.

La coscienza è allora un entità, ma di tipo "osmotico", i cui confini vengono ridisegnati in continuazione e si perdono nella trama di rapporti sociali da cui essa origina. Singer è sulla strada giusta, perché riconosce un potere causale alla società sul cervello ma non chiude il cerchio, mancando di riconoscere alla coscienza un'esistenza proprio nella socialità. Solo così sarebbe possibile riabilitare un'idea di coscienza e quindi di libertà, nonostante il doppio determinismo (naturale e sociale) che sembra screditare questa nozione. La coscienza esiste, ed è qualcosa che non va cercata all'interno del cervello, ma all'esterno, nella rete che lega la mente del singolo alla mente del gruppo, una rete che è impossibile da identificare, perché costantemente in mutazione e simbolica, e quindi non biologicamente osservabile.

In questo modo, così come la società agisce sul cervello, anche il mentale agisce sul cerebrale, perché il mentale è in rapporto di namico con la dimensione sociale che solo tramite la mediazione del mentale può operare deterministicamente sul cervello. Esistono così sia la coscienza che la libertà, ma all'interno di una relazione complessa tra i binari di un doppio determinismo che però non schiaccia la libertà, ma ne limita certamente le pretese.

Rivedere il senso comune per difenderlo da se stesso

Invece di coscienza biologica sarebbe opportuno parlare, allora, di coscienza simbolica. In questo modo, a dispetto delle conclusioni tratte dai riduzionisti *a là* Singer, sembra possibile preservare l'idea di coscienza e di libertà (che intuitivamente associamo a essa) proprio a partire dalle conclusioni di Singer sulla causalità sociale.[57] Tuttavia, assicurare l'esistenza della coscienza in forma sociale, sembra aprire al rischio di un appiattimento dell'individuo sulla socialità, privato della sua autonomia e quindi della sua libertà nei confronti delle norme sociali, se non si riconosce la mediazione del mentale tra la dimensione sociale e quella cerebrale (dimensione mentale che in sostanza è il nucleo della decisione perché dà il necessario via libera o talvolta oppone il suo veto alla realizzazione delle determinazioni sociali).

La mossa di Habermas sembra in un primo momento contraddire il suo obbiettivo iniziale di difendere il libero arbitrio dagli attacchi del determinismo dal momento che secondo Habermas la causalità della cultura è simile a quella della natura (quanto a forza), cosa che rende possibile parlare di determinismo anche nel primo caso.

Qui i nodi vengono al pettine: in quale senso Habermas usa qui l'espressione determinismo? Se si riferisce al determinismo causalista della natura, fa torto alla socialità,

la cui causalità non ha la stessa rigidità della natura. Se si riferisce al determinismo del libero vincolo delle ragioni, fa invece torto alla natura, la cui causalità non può essere scelta allo stesso modo dell'ubbidienza alle norme. Come cerca di mostrare Singer, natura e cultura sembrano agire sul cervello senza distinzione: l'osservatore neurologico non è in grado di accertare, nel cervello attivato da stimoli sensoriali, alcuna differenza di reazione ai segnali dell'ambiente naturale e culturale.[58] Ma non bisogna cadere nella facile alternativa tra egoismo (e libero arbitrio) ed eteronomia assoluta. Parlare di coscienza socializzata non porta necessariamente alla distruzione della libertà e dell'autonomia individuale.

A partire da un concetto di coscienza di questo tipo, infatti, è possibile salvare la libertà, spostandola dall'interno all'esterno del soggetto, e intendendola come la possibilità di intervenire retroattivamente e in maniera critica in quello spazio di ragioni da cui dipende la tenuta e l'orientamento della tradizione cui il soggetto appartiene.

Il problema del rapporto tra libertà e determinismo rientra in questo modo nell'antico progetto habermasiano di una critica dell'ideologia con intenti emancipativi. La libertà è un presupposto (senza di essa non attribuiremmo razionalità ai parlanti e di conseguenza non intraprenderemmo alcuna impresa di traduzione o tentativi di intesa), ma al contempo non è data a priori, va continuamente guadagnata e realizzata aspirando a quella situazione linguistica ideale che è sia un presupposto che un obbiettivo di qualunque discorso mirante all'intesa.

I parlanti possono identificarsi col proprio contesto culturale assimilandone i vincoli (tali da plasmare gli stessi desideri individuali secondo Habermas), ma possono anche riflessivamente prenderne le distanze ed esercitare su questi una "pressione critica". La libertà viene spostata all'esterno del soggetto proprio in questo senso: per modificare la sua interiorità, egli deve intervenire nella socialità, dal momento che è questa che con la sua forza sanzionatoria decide quali desideri sono ammissibili e quali no.

L'unico modo con cui il soggetto può far valere desideri diversi dal gruppo, è nella sfera pubblica: la libertà interiore passa attraverso la libertà esteriore e non viceversa.[59] L'identificazione e il distanziamento avviene sempre per il tramite del linguaggio che è sia il luogo di condivisione dell'esperienza fra parlanti sia il luogo per valutare, prendere le distanze e trasformare le regole della cognizione e della convivenza, in una «dinamica di continua rinegoziazione di vincoli».[60]

La libertà è legata alla coscienza, ed essendo la coscienza socializzata, la stessa libertà è da rinvenire non già all'interno della mente del singolo, ma nella rete di relazioni (sociali e culturali) che plasmano continuamente l'identità e lo spettro di possibilità d'azione che è dato al soggetto.

Anche qui torna l'idea habermasiana di leggere i vincoli (stavolta sociali) in maniera positiva come condizioni di possibilità non-determinanti, anzi, la stessa società è vista come una liberazione dalle stringenti condizioni naturali e come una possibilità di modificare situazioni che di fatto ci sono imposte dalla natura.

Con la socialità e il linguaggio, infatti, è possibile riscrivere l'organizzazione di forme di vita e questa è una forma di libertà che non sembrano avere quelle specie animali prive di linguaggio, la cui organizzazione è "necessitata" dall'evoluzione naturale e da caratteristiche fisiologiche che, in quanto "date dall'evoluzione", sono una prigione da cui è impossibile uscire se non attraverso la mediazione linguistica. La società va quindi vista, secondo Habermas, non come una privazione di libertà ma come una fonte della stessa, poiché è tramite essa che è data all'uomo la possibilità di svincolarsi dalla natura e tale potenzialità (di una socialità che emancipa dalla natura) è data dalla stessa evoluzione naturale attraverso il linguaggio.[61]

Il francofortese riesce quindi nel suo intento di mantenere lo spazio per un concetto di libertà a cui noi quotidianamente facciamo

riferimento?

Habermas sembra suggerire che se il senso comune afferma l'esistenza di una libertà incondizionata e il riduzionismo scientistico nega spazio al libero arbitrio, la soluzione è intendere la libertà in un mondo più *soft*, e cioè come semplice libertà di scelta non assoluta (autodeterminazione sottomessa a pressioni sociali e naturali). In questo modo è possibile fare a meno di due alternative estreme dando ragione al senso comune circa l'esistenza della libertà (che risulta fondamentale per la nostra autocomprensione in quanto esseri umani), senza però entrar in contraddizione con quanto le scienze naturali e le scienze socio-antropologiche ci dicono, ovvero l'esistenza di vincoli (rispettivamente biologici e sociali) che riducono lo spazio della libertà.[62]

Habermas può salvare la libertà solo deflazionandola: da libertà incondizionata essa diventa libertà di scelta tra alternative socialmente "imposte" e libertà di intervenire criticamente per cambiare le stesse alternative tra cui scegliere.[63]

Il concetto di libertà, infatti, va deflazionato per entrare in quello stretto costituito dallo Scilla e Cariddi dei vincoli sociali e dei vincoli naturali che costituiscono, congiuntamente, la dimensione umana. Continuare a intendere la libertà come incondizionatezza è un'opzione troppo ingombrante per l'angusto spazio che società e natura lasciano all'individuo. Solo in questo modo è possibile optare per un compatibilismo capace però di non abbandonare l'idea di libertà come autodeterminazione, riuscendo a confrontarsi con pressioni sociali e naturali e al contempo sostenere la possibilità di una teoria critica.

Note

[1] M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione* (2004), Laterza, Roma-Bari 2009[2], p. 5.

[2] *Ivi*, p. 6. Nel corso del presente studio, userò il termine libertà sempre come sinonimo di "libero arbitrio".

[3] Cfr. *ivi*, p. 138 e p. 94. Tra i classici sostenitori di questo tipo di scetticismo troviamo Lutero, Calvino e Laplace.

[4] *Ivi*, p. 7. Secondo l'autore, il dibattito sul libero arbitrio coinvolge anche altre discipline come la filosofia della scienza (in relazione alla domanda sul determinismo o indeterminismo delle leggi naturali) e la filosofia dell'azione (in rapporto al tema del nesso tra ragioni e cause). È in quest'ultima direzione che il dibattito viene affrontato da Jürgen Habermas, in vista di una difesa del ruolo delle ragioni come motivi (capaci quindi di "causare").

[5] Concordo con Mario De Caro, che si tratti tuttavia della "miglior spiegazione" per una gran quantità di fenomeni e che questo sia un valido argomento contro gli scettici. Quanto alle forme di responsabilità, l'autore distingue tra una responsabilità causale (che riguarda *in primis* gli eventi e soltanto in maniera derivata le entità), una responsabilità personale, una responsabilità collettiva, una retrospettiva e una prospettiva (a seconda che le azioni siano già state compiute o meno), una responsabilità morale e una legale. Cfr. *ivi*, pp. 103-105.

[6] *Ivi*, p. 11. Anche in questo caso, a seconda di come tali condizioni vengono interpretate, si ha a che fare con diversi tipi di determinismo: è possibile innanzitutto distinguere tra un determinismo causale e uno non casuale, di cui sono esempio rispettivamente il determinismo teologico (gli eventi e le azioni umane sono determinate da proprietà di Dio) e il fatalismo (in cui gli eventi non sono determinati causalmente da eventi precedenti ma da decreti divini inaccessibili). Nel presente lavoro, farò riferimento sempre al determinismo di tipo causale. Quanto alla posizione habermasiana, mostrerò le oscillazioni lessicali che rendono complicato il tentativo di inquadrare a quale tipo di determinismo Habermas si riferisce. Per una sistematizzazione delle due posizioni (determinista e indeterminsta) cfr. anche A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?*, Codice, Torino 2010, pp. 51-70, qui p. 52.

[7] Cfr. *ivi*, p. 13.

[8] Cfr. *ivi*, p. 10. L'assenza di autodeterminazione fa crollare conseguentemente le idee di responsabilità e razionalità che su essa si fondano. Cfr. *ivi*, p. 32.

[9] Cfr. *ivi*, p. 127. In generale, i problemi legati alla libertà sono inquadrabili in due categorie: prob-

lemi concettuali (definizione, possibilità e requisiti della libertà) e questioni empiriche (occasioni, requisiti ed entità libere). Cfr. *ivi*, p. 17.

[10] Cfr. *ivi*, p. 57.

[11] *Ivi*, pp. 60-61 e p. 64.

[12] Anche della coscienza sono state date varie interpretazioni. La si può intendere infatti come voce interiore (Agostino di Ippona), come coscienza intenzionale (Husserl), o come consapevolezza di sé (Cartesio e l'*Io penso* di Kant). In quest'ultima declinazione essa sembra più vicina al dibattito sul libero arbitrio, trattandosi di una condizione di cui siamo consapevoli e quindi "coscienti".

[13] Cfr. B. LIBET, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2004. Habermas riprende gli esperimenti di Libet da CH. GEYER (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004. Per il riduzionismo fa riferimento alle tesi di G. ROTH, *Worüber Hirnforscher reden dürfen - und in welcher Weise?*, in: CH. GEYER (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, cit., pp. 66-85.

[14] Cfr. D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 21-50, qui p. 31. L'autore, ipotizza che «la mente crea questa illusione continua perché davvero non sa che cosa causi le sue azioni» (*ivi*, pp. 34-35).

[15] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, pp. 155-186, qui p. 156 (trad. it. *Libertà e determinismo*, in: J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, traduzione di M. CARPITELLA, Laterza, Bari 2008, pp. 53-74, qui p. 53). Come vedremo, l'uso vago che Habermas fa del termine "determinismo" crea qualche problema nel momento in cui si distingue tra cause sociali e cause naturali.

[16] Cfr. *ivi*, p. 156 (trad. it. p. 54). Preservare il ruolo della libertà è fondamentale per Habermas, perché equivale a salvare uno dei presupposti necessari affinché sia possibile un agire comunicativo, dove partiamo dal presupposto che tutti siano attori responsabili. Cfr. J. HABERMAS, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., pp. 27-83, qui p. 42 (trad. it. *La condizione intersoggettiva,* traduzione di M. CARPITELLA, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 42). Cfr. anche D. RIGONI, M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 71-84.

[17] Sull'esigenza di un pensiero post-metafisico cfr. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, traduzione di M. CALLONI, Laterza, Roma-Bari 2006).

[18] J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 8 (trad. it. *Verità e Giustificazione. Saggi filosofici*, traduzione di M. CARPITELLA, Laterza, Bari 2001, p. 4).

[19] Per Rorty, neurologia e psicologia comportamentale possono integrarsi anche se per lui non esistono altre entità che quelle fisico-neuronali. Cfr. G. ZANET, *Naturalizzazione, mente e conoscenza*, in: «Rivista di storia della filosofia», vol. LIV, n. 1, 2009, pp. 151-186, in questo caso pp. 168-169. Il suo riferimento principale è W.V.O. QUINE, *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1995.

[20] Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 33 (trad. it. p. 38). Per il naturalismo di Quine cfr. W.V.O. QUINE, *Theories and Things*, Harvard Belknap Press, Cambridge (MA) 1981. Si tratta da un lato di una "prospettiva naturalistica", dall'altro di una "prospettiva agenziale". In merito cfr. anche M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, cit., p. 129.

[21] Cfr. A. PANDOLFO, *Le regole dell'intesa*, ETS, Pisa 2010, p. 18 e 21. Secondo M. De Caro il naturalismo può essere declinato in senso ontologico (le uniche entità accettabili sono quelle che, almeno in linea di principio, figurano nelle spiegazioni delle scienze naturali) e in senso epistemologico (non sono accettabili entità che per essere conosciute richiedano facoltà epistemiche incompatibili con la visione scientifica del mondo). Cfr. M. DE CARO, *La moralità è riducibile alle emozioni?*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 129-146, qui p. 130.

[22] J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 34 (trad. it. p. 39).

[23] Come sottolinea D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 32.

[24] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinusmus*, cit., p. 157 (trad. it. p. 55). La critica allo scientismo in quanto ideologia inizia con la polemica contro l'epistemologia positivista all'interno del *Positi-*

vismusstreit che si concretizzò nel convegno della Società Tedesca di Sociologia, svoltosi a Tübingen nel 1961, i cui atti sono pubblicati in H. MAUS, F. FURSTENBERG (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Berlin 1969 (trad. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, traduzione di A.M. SOLMI, Einaudi, Torino 1972).

[25] Infatti, il processo di ricerca non vuole più avere a che fare se non con connessioni funzionali di grandezze covarianti, con leggi naturali. Cfr. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963/1971, p. 241 (trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, traduzione di A. GAJANO, Il Mulino, Bologna 1973, p. 318) e J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968 (trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, traduzione di C. DONOLO, Laterza, Bari 1968, p. 128). Sull'idea di tre interessi conoscitivi cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968 (trad. it. *Conoscenza e Interesse*, traduzione di G..E. RUSCONI, Laterza, Bari 1971). Con la svolta linguistica della filosofia habermasiana, segnata da *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, traduzione di G..E. RUSCONI, P. RINAUDO, Il Mulino, Bologna 1986), i tre interessi conoscitivi si trasformano in tre pretese di validità. Sul concetto di svolta comunicativa cfr. V. TRIPODI, *La svolta linguistica*, in: «Aphex. Portale Italiano di Filosofia Analitica», n. 1, 2009 (consultato il 24 settembre 2013). URL: <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D03012202740321017276 77>, dove l'autrice legge l'essenza di tale fenomeno nel sostituire lo studio di proprietà e concetti con quello di parole e linguaggio.

[26] Cfr. B. LIBET, *Mind Time*, cit.

[27] Secondo Rigoni e Brass, il risultato principale è stato confermato anche da studi successivi per i quali rimando a D. RIGONI, M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 72.

[28] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 158 (trad. it. p. 56). Per alcune critiche ai risultati dell'esperimento cfr. J-D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 7-8. Le principali si rivolgono all'inaffidabilità delle valutazioni cronologiche, al limitarsi solo ai segnali delle regioni cerebrali connesse al movimento e alla possibilità di intendere la stretta prossimità temporale di potenziale di prontezza e consapevolezza cosciente come due processi indistinguibili. In sostanza, «gli esperimenti di Libet, per quanto interessanti, [sono] viziati da una visione troppo ingenua della coscienza e della causazione mentale» (M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, cit., p. 22).

[29] Non tutte le ragioni però hanno la stessa "complessità": le ragioni pragmatiche (basate su desideri correnti) possono venir relativizzate da ragioni etiche (che mettono in gioco interessi a lungo termine). Esse, a loro volta, possono essere messe a confronto con ragioni morali che portano all'interno del momento valutativo la prospettiva "decentrata" di ciò che è giusto per tutti. Cfr. J. HABERMAS, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism be Reconciled with Ontological Monism?*, in: «Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action», vol. X, n. 1, 2007, pp. 13-50, qui p. 18 (trad. it. mia).

[30] Lo stesso Libet sembra avere avuto un ripensamento – a detta di Habermas – secondo cui la libera volontà potrebbe farsi valere negativamente in forma di veto. Cfr. B. LIBET, *Haben wir einen freien Willen*?, in: CH. GEYER (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit,* cit., pp. 209-224. De Monticelli considera questa difesa della libertà meno accettabile di un mero determinismo. Cfr. R. DE MONTICELLI, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in: M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi?* cit., pp 109-128, qui p. 116.

[31] J-D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, cit., p. 15. Secondo l'autore, ciò che con cautela si può inferire da tale esperimento è che un'intera cascata di processi cerebrali inconsci si dispiega in alcuni secondi e contribuisce a preparare decisioni esperite soggettivamente come libere; tuttavia priorità, coerenza e unicità sono elementi necessari, ma non sufficienti, per un'inferenza causale, perché può trattarsi di pura coincidenza (co-occorrenza).

[32] Cfr. R. DE MONTICELLI, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, cit., pp. 110-112. Queste due posizioni si focalizzano su uno o sull'altro dei requisiti del libero arbitrio.

[33] Queste due posizioni si focalizzano su uno o

sull'altro dei requisiti del libero arbitrio. Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, cit., p. 10.

[34] Sul concetto di teoria critica cfr. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, cit., p. 317 (trad. it. p. 400). Con "cristallizzazione" intendo quella peculiarità di tutte le ideologie che consiste nel loro farsi valere come assolute, onnicomprensive e fondazionali, al fine di stabilire un orizzonte di senso dogmatico con cui rispondere al bisogno di senso tipico di *Homo Sapiens*. L'assolutezza con cui si presenta un ordine di senso tende a "cristallizzare" uno *status quo* e rende eretico ogni tentativo di sovvertirlo. Tuttavia, a esso sottostà inevitabilmente un interesse "particolare" che intende farsi passare (mascherato, consapevolmente o meno) per "generale" (ideologia). Compito di una teoria critica è proprio quello di illuminare i presupposti "contingenti" di uno *status quo*, al di là della loro pretesa "assolutezza". Oltre alla "riflessione" è quindi richiesto il libero arbitrio, affinché uno status quo ideologizzato possa essere deideologizzato: i parlanti possono identificarsi col proprio contesto culturale assimilandone i vincoli (tali da plasmare gli stessi desideri individuali secondo Habermas), ma possono anche riflessivamente prenderne le distanze ed esercitare su questi una pressione critica.

[35] J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, cit., p. 41 (trad. it. p. 40).

[36] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 161 (trad. it. p. 58).

[37] Chi agisce «può avvertire come una costrizione le ragioni derivanti dal suo "carattere" e dalla sua storia evolutiva solo se "esce" da se stesso e osserva la sua storia personale come un evento di natura, indifferente e sottratto a ogni valutazione» (J. HABERMAS, *"Ich selber bin ja ein Stück Natur". Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft*, in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, cit., pp. 187-215, qui p. 196 (trad. it. *"Ma anch'io sono un pezzo di natura". Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in: J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 83-110, qui p. 93). C'è un atto di «identificazione» che spiega come mai «gli influssi della socializzazione e dell'ambiente di provenienza, che danno l'impronta all'identità, non vengono avvertiti come fatali limitazioni della libertà. In linea di principio, nel crescere noi possiamo prendere retrospettivamente posizione verso i nostri processi di formazione e decidere di quali "determinanti" forme di vita, tradizioni e modelli culturali noi vorremmo appropriarci, e di quali no. Il farsi determinare da ciò fa parte della libertà, non la limita», cfr. ivi, p. 196 (trad. it. 92).

[38] D. RIGONI, M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 83.

[39] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 161 (trad. it. p. 59).

[40] *Ivi*, p. 162 (trad. it. p. 60), con riferimento a P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit*, Hanser, München 2001. In *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, Habermas si scaglia contro il monismo anomalo di Davidson, per cui uno stesso evento può essere descritto nei due vocabolari delle scienze naturali e del mentalismo, ma alla base vi è un monismo ontologico fisicalista (cfr. *ivi*, p. 32). Secondo il francofortese, questa posizione viene giustamente accusata di epifenomenismo mascherato, per cui gli eventi mentali sono «causalmente inerti» (gli eventi giocano un ruolo causale solo se sono descrivibili per mezzo di predicati fisici). In sostanza, «se è vero il monismo anomalo, non possono esistere azioni libere». Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, cit., p. 85.

[41] Cfr. J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984 (en. trans. *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, edited by B. FULTNER, MIT Press, Cambridge (MA) 2001, p. 10). La fondazione linguistica della sociologia sta nell'accostamento della categoria del senso a quella di significato: l'uomo pensa linguisticamente, le sue ragioni sono linguisticamente interpretate e di conseguenza il suo agire "secondo il senso" è un agire "secondo il significato".

[42] T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, traduzione di A. CARUGO, Einaudi, Torino 1979). Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., pp. 160-162 (trad. it. pp. 187-188). Per la critica habermasiana al positivismo cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, cit. Per la svolta post-empirista dell'epistemologia, Habermas rimanda a M. HESSE, *In Defense of Objectivity*, in: «Proceedings of the Aristotelian Society», vol. LVIII, 1972, pp. 275-292.

[43] Cfr. J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*,

cit., p. 173 (trad. it. p. 69). Il riferimento è a G.H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Routledge, London 1971 (trad. it. *Spiegazione e comprensione*, traduzione di G. DI BERNARDO, Il Mulino, Bologna 1977).

[44] *Ivi*, p. 164 (trad. it. p. 62), con riferimento a J. SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, Grasset, Paris 2004. Cfr. anche R. DE MONTICELLI, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, cit., pp. 119-122. L'autrice mette in guardia sul rischio di una posizione eccessivamente "libertaria" che ritiene la decisione non causata al punto tale da essere immotivata e in quanto tale irrazionale e non-decisa: «senza motivi, niente decisioni» (cfr. *ivi*, p. 123). A suo giudizio la decisione è legata alla "posizionalità" del soggetto, ovvero al suo potere di prendere posizione e costruirsi come persona particolare.

[45] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 164 (trad. it. p. 62): «in questo senso la libertà d'azione non è solo condizionata da ragioni, ma anche dalla natura».

[46] Cfr. A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, cit., p. 63. Secondo l'autrice, la nostra spiegazione neuroscientifica non mette allora in discussione le nostre concezioni ordinarie.

[47] Ciò che traspare dalla posizione pragmatista habermasiana sembra essere una lettura della distinzione cervello/mente come originata dalla storia evolutiva dell'essere umana ma non dalla parte dell'oggetto, quanto da quella del soggetto: l'evoluzione non ha distinto cervello e mente, ma ha fatto si che l'uomo sviluppasse due approcci differenziati e dunque dividesse, per esigenze funzionali (secondo la nota massima pragmatista "il vero è l'utile") mente e cervello nel suo quotidiano operare nella realtà e sulla realtà.

[48] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 170 (trad. it. p. 67), con riferimento a R. RORTY, *The Brain as Hardware, Culture as Software*, in: «Inquiry», vol. XLVII, n. 3, 2004, pp. 219-235. Maeve Cooke porta la sua attenzione sullo status non-arbitrario che Habermas prevede per le sue condizioni trascendentali: se esse non sono arbitrarie, allora o sono universali o Habermas deve spiegare la loro pretesa superiorità evolutiva e leggerle come frutto di *apprendimento socio-culturale*. Cfr. M. COOKE, *Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics*, in: «European Journal of Philosophy», vol. IX, n. 1, 2001, pp. 1-23.

[49] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 172 (trad. it. p. 69). Tuttavia, queste due alternative falliscono entrambe per il problema della traduzione, stesso problema in cui incorre Quine secondo Habermas.

[50] Ricordiamo che la filosofia di Habermas è una forma di ontologia a tre mondi sviluppata come supporto ai tre interessi conoscitivi, divenuti ora tre pretese di validità: il mondo oggettivo, il mondo soggettivo e il mondo sociale. Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit.

[51] In sostanza, la cogenza è anche (e per Habermas "soprattutto") una questione sociale. Cfr. W. REHG, *Cogent Science in Context. The Science Wars, Argumentation Theory, and Habermas*, MIT Press, Cambridge (MA) 2009.

[52] J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, cit., p. 67 (trad. it. p. 63). Il riferimento è qui a W. VON HUMBOLDT, *Über den Nationalcharakter der Sprache* (1822), in: W. VON HUMBOLDT, *Werke*, Bd. III, hrsg. von A. FLITNER, K. GIEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1981, p. 77. È il mondo a cui ci destina la lingua (mezzo tramite cui si esplica l'evoluzione secondo Habermas) che rende possibile degli intramondi. Se il mondo non ha alcuna necessità nella sua genesi, la ha al suo interno nella stabilizzazione di un insieme di approcci inevitabili (intramondi).

[53] Cfr. A. PANDOLFO, *Le regole dell'intesa*, cit., p. 51. Questo corredo di credenze non è il risultato del lavoro di una mente solitaria e con ciò i criteri della conoscenza si spostano dalla relazione mente e mondo a quella tra menti. Si stabilisce così il legame tra teoria della conoscenza e teoria della società.

[54] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 176 (trad. it. p. 72). Il riferimento è a G. H. MEAD, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist,* Chicago University Press, Chicago 1934 (trad. it. *Mente, sé e società*, traduzione di R. TETTUCCI, Giunti-Barbera, Firenze 1966). Diversamente dall'uomo, gli scimpanzé non indicano gli oggetti ai loro simili, né li ammaestrano, mentre gli uomini imparano grazie alla cooperazione e all'insegnamento. Cfr F. FERRETTI, D. GAMBARARA, *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2005.

[55] È complesso il rapporto tra sfera pubblica attuale (concreta) e situazione linguistica ideale per il quale rimando a J. HABERMAS, *Faktiztät und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992 (trad. it. *Fatti e norme. Con-*

tributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia, traduzione di L. CEPPA, Guerini, Milano 1996).

[56] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 177 (trad. it. p. 74), con riferimento a W. SINGER, *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung*, in: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», vol. XII, n. 8, 2004, pp. 235-256.

[57] Rigoni e Brass notano come l'inibizione intenzionale dell'azione è associata a una regione cerebrale distinta dalle regioni coinvolte nell'inibizione dell'azione regolata da segnali esterni. Cfr. D. RIGONI, M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 80.

[58] J. HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, cit., p. 181 (p. 77). Dagli stati di eccitazione cerebrale non si comprende se sono stati generati dalla diretta percezione di un prato in fiore o da una percezione corrispondente, ma codificata simbolicamente (in un quadro o in una poesia).

[59] Qui sorge la questione della priorità o meno della libertà sociale su quella individuale, dal momento che questa si realizza in quella, ma la prima presuppone la seconda.

[60] A. PANDOLFO, *Le regole dell'intesa*, cit., p. 57. Così come avviene nella psicanalisi, anche la teoria critica ha in sé un'istanza diagnostica a cui segue poi una fase di azione, di intervento modificatore per ristabilire una situazione di libertà. È questa l'istanza pratica della teoria critica habermasiana, il cui obbiettivo è proprio quello di ricucire lo strappo tra teoria e prassi che rende sterile qualunque diagnosi sullo stato di salute della sfera pubblica. Cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, cit., pp. 262-332 (trad. it. pp. 209-265), per la relazione tra teoria critica e psicanalisi e *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, traduzione di A. ILLUMINATI, F. MASINI, W. PERRETTA, Laterza, Roma-Bari 2002) per il concetto di "sfera pubblica".

[61] La comparsa del linguaggio cambia le regole del rapporto specie-ambiente, in quanto opera come dispositivo capace di generare una varietà incalcolabile di modi di organizzazione dell'esperienza, di custodire tale patrimonio, di trasmetterlo e di innovarlo. Cfr. A. PANDOLFO, *Le regole dell'intesa*, cit., p. 23.

[62] A.L. Roskies si domanda se la concezione ingenua del libero arbitrio è compatibilistica o incompatibilistica suggerendo che la concezione ingenua è confusa alla radice e spetta al lavoro filosofico e scientifico dare chiarezza. Cfr. A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, cit., p. 54.

[63] J. HABERMAS, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, cit., p. 17 (trad. it. mia): «le azioni libere non sono in alcun modo azioni "incondizionate", cioè, interventi *ex nihilo* nel corso naturale delle cose». Ecco quindi che lui definisce il libero arbitrio come «il modo in cui uno impegna la sua volontà sulla base di ragioni convincenti». Si tratta quindi di una libertà sotto condizioni, a loro volta, liberamente scelte (cfr. *ivi*, p. 19, trad. it. mia).