

Libertà, responsabilità, possibilità alternative

LEONARDO LOTITO*

ABSTRACT: *Freedom, Responsibility, Alternate Possibilities.* The classical problem of *could have done otherwise* is here tackled by attempting to realize a meeting between the anglo-american and the continental traditions. To what extent can free will and responsibility obtain in an alternativeless world? Is one really lacking in alternative possibilities? The suggested ontology of the possibility and of the effort underlines on the one hand the inadequacy of the compatibilist free will, which does not investigate the ultimate origin of actions; on the other hand it allows to evade the awkward requirement of a dogmatic and undiscussed free will, as suggested by metaphysical or by incompatibilist perspectives.

KEYWORDS: alternate possibility, responsibility, freedom, choice, effort.

Introduzione

Per indagare il rapporto tra libertà e possibilità alternative non si deve solo comprendere se sia possibile o meno una scelta libera in assenza di queste, ma se le alternative che occorrono per una scelta libera siano autentiche.

Che la presenza di alternative sia spesso condizione necessaria ma non sufficiente per una libera scelta lo mostra il contemporaneo mondo dei consumi, delle mode, dei falsi bisogni imposti: qui si fa continuamente appello alla libertà del consumatore (di prodotti commerciali o politici), si esibiscono variegata e allettanti alternative, si sollecitano molteplici scelte; di tutto ciò ci si fregia come segno di pluralismo e di libertà, ma ciò che manca è la consapevolezza e l'autonomia della scelta: la *libertà* della scelta. Meglio sarebbe quindi distinguere volontario da libero. Uno può fare ciò che vuole: ma quanto (autonomamente, liberamente) vuole ciò che vuole?

Vi è però un secondo modo di pensare a possibilità alternative senza libertà. Quando le alternative non sono altro dal darsi imprevedibile e spontaneo

* leonardo.lotito@tiscali.it.

di una nebulosa di efflorescenti possibilità, quando esse si presentano come proteiformi configurazioni di una realtà ormai liquefatta e sempre mutevole, la decisione viene paralizzata a causa del loro eccesso, tanto quanto lo è per la loro mancanza. E se pure nel vortice di tali possibili alternative si riuscisse a effettuare una scelta, questa sarebbe priva della risolutezza e della gravità che caratterizzano una decisione consapevole e non indifferente.

Che d'altro canto una scelta senza alternative non sia una scelta libera è certo incontestabile. Ma *senza alternative* può significare due cose. In senso assoluto: "ho davanti a me solo una via"; ma questo avviene solo nel caso in cui io sia soggetto a un'irresistibile coercizione, interna o esterna: eppure anche qui, nel caso in cui ad es. dovessi compiere un'azione sotto la minaccia di una pistola, posso pur sempre *scegliere* tra obbedire o farmi ammazzare. In senso relativo allora "non ho alternative o non ho scelta" significa che, in realtà, un'alternativa c'è, solo che è *per me* impraticabile (caso Lutero) oppure (caso Locke–Frankfurt) non ho scelta ma non lo so (perché penso, erroneamente, d'averla oppure perché ciò che scelgo, responsabilmente e liberamente, è già comunque determinato anteriormente e a monte) e dunque agisco pur sempre autonomamente e in modo da essere responsabile.

Chi per respingere l'idea secondo la quale (Sartre 1970²: 62; 60) sia sempre possibile scegliere o che si abbia sempre comunque una scelta alternativa, dicesse che si tratta di possibilità logiche o astratte deve specificare cosa intende: per Salvo D'Acquisto astratta sarebbe stata la possibilità di continuare a vivere senza aver tentato l'*impossibile*. Chi invoca in questo caso un concreto, in opposizione all'astratto, intende *solo* la scelta egocentrica orientata da un primato dell'istintivo, del biologico. Ad es. quando Priebke nel suo famoso videotestamento dichiara « fu *impossibile* dire di no », dimostra di aver *scelto* (preferito) la propria vita a quella degli altri, smentendo con ciò implicitamente di non aver avuto scelta. Egli scartò infatti l'alternativa socratico–cristiana del "meglio subire un male piuttosto che commetterlo", che gli avrebbe assicurato una gloriosa sopravvivenza morale rispetto a una penosa sopravvivenza biologica. Inoltre non lo solleva dalle sue responsabilità affermare che in t_0 ciò era ormai impossibile. Sarà pur vero ma in ogni momento t antecedente, fino a t_1 quando si arruolò nelle SS, avrebbe potuto fare altrimenti, senza giungere a quel punto di presunta inevitabilità. Egli paga per *tutti* questi momenti, per il suo *essere*¹ (nazista), non per quel fatto puntuale a cui, nel punto in cui aveva spinto le sue decisioni precedenti, solo problematicamente avrebbe potuto sottrarsi.

1. Sereny (1995: 124; 166) nota come fosse preoccupazione dei criminali nazisti di limitarsi ad assumere o negare responsabilità per azioni limitate: ritengono cioè che la cosa importante fosse « ciò che un uomo *fa* anziché ciò che egli è ».

Un'analogia logica si cela dietro le affermazioni del potere o della ragione di stato quali: "non avevamo altre possibilità/altre alternative". Qui emerge solo la malafede ideologica che non vuol confessare che vi erano certo alternative, solo che non erano *convenienti* per il potere o per i suoi fiancheggiatori. A meno che non si voglia riconoscere il carattere di immutabilità fatale di quel sistema (finanziario-commerciale-militare globalizzato) a cui debbono soggiacere tali poteri stessi. Ma anche qui non è esclusa un'alternativa: quella cioè forse, almeno nelle condizioni attuali, più dolorosa o onerosa, ma non impossibile, di uscire da tale sistema. Insomma tale fatalità o è solo storico-politica e quindi modificabile, o è metafisica e cioè ha a che fare, ad es., con la caduta (la maledizione del potere come conseguenza di questa): ma anche l'episodio della caduta ha mostrato l'esistenza di alternative.

Dobbiamo dunque concludere con Jankélévitch (1980: t. 3, 21; 374) che «l'uomo libero può sempre fare *altrimenti*: altrimenti all'infinito», in quanto «un'altra scelta è sempre possibile»? Non significa ciò però esercitare «la dialettica della *self-contradiction*» (ivi: 26; 379)? Qui la libertà si convertirebbe in necessità non solo in virtù di un interno meccanismo che esasperando l'altrimenti lo consuma o lo rovescia vorticosamente in ciò che, privo di un'identità riconoscibile, non sarebbe nemmeno più altro da nulla, ma anche per il fatto di identificarsi con un impulso coatto e incontrollabile. Ma se una libertà e un altrimenti che si vogliono *realmente* incondizionati precipitano fatalmente nella più opprimente condizionatezza, non sarebbe meglio pensarli nella loro originaria condizionatezza, a partire dalla quale (da un limite da (s)forzare, da un'identità *a cui* opporre un'alternativa) soltanto possono delineare un'ideale e solo possibile incondizionatezza?

Potrebbe inoltre contribuire a far comprendere il limite ma anche, appunto, la fecondità dell'altrimenti, la distinzione tra una possibilità e un altrimenti umanistici e una possibilità e un altrimenti ontologici. Da un lato abbiamo un poter-fare di cui l'uomo è indiscutibilmente il soggetto attivo e la possibilità semplice potenza o inerte plasmabilità; tuttavia tale attività trova il proprio limite in una possibilità che, non identificandosi sempre e docilmente con la prevedibile potenza, scompiglia i risultati di tale fare. Dall'altro lato abbiamo perciò un fare e disfare il cui soggetto è la possibilità e l'uomo, perlopiù, oggetto passivo, travolto dal gioco (a cui pure in parte contribuisce) di imprevedibili e incontrollabili possibilizzazioni: è l'essere ad essere sempre altrimenti, più di quanto non si sia noi a inaugurare percorsi alternativi; ciò anche per il fatto che noi stessi siamo un campo di sentieri alternativi e divergenti, più che un soggetto fisso e immutabile posto di fronte a diramazioni solo oggettive. Tuttavia è proprio l'inesauribilità di tale possibilità a consentire il sorgere di nuove speranze, compensando l'indebolimento dell'azione e del controllo umanistici.

1. Frankfurt e le possibilità alternative

Secondo la nota tesi di H. Frankfurt (1969: 829; 117) «una persona può essere moralmente responsabile per ciò che ha fatto anche se non poteva fare altrimenti». Ciò viene esemplificato nel modo seguente. Jones è posto di fronte all'alternativa (ma di questa non è consapevole) di fare *a* di sua spontanea volontà o di farlo per costrizione, perché se decidesse di fare *non-a* interverrebbe Black a fargli compiere² comunque e a sua insaputa *a*; tuttavia nel caso in cui facesse *a* volontariamente, sulla base di una propria decisione, senza cioè che intervenga il meccanismo di costrizione (è *lui che vuole* fare *a* – poniamo: uccidere –, indipendentemente dal fatto che ci sia qualcuno che comunque l'avrebbe costretto a farlo), sarebbe responsabile pur non avendo alternative (ivi: 835ss.; 126ss.)³.

Si potrebbe quindi concludere (richiamando l'analogo es. di Locke di colui che decide (liberamente) di rimanere in casa, ignorando che tutte le uscite sono state sbarrate)⁴ che l'agente è responsabile perché *non sa* che sarebbe scattata la costrizione, cioè pur non avendo alternative egli non lo sa ma crede di averne (confermando così come queste siano condizione di una scelta libera) e quindi ha preso la decisione – qualunque essa sia, prima e indipendentemente dall'intervento di Black – in modo comunque consapevole e responsabile, cioè valutando, ponderando e “scegliendo” tra alternative, indipendentemente dal fatto che queste esistano o meno. Infatti a monte, anche se non a valle, poteva scegliere di agire diversamente⁵ — nel nostro caso potrebbe darsi l'ipotesi che Jones avesse deciso autonomamente di non uccidere: che venga poi costretto a uccidere conferma e non nega *la possibilità* di agire altrimenti (né la libertà, se identificata con lo spazio di possibilità e non di effettività, di de-liberazione e non di realizzazione).

Alla luce di queste riflessioni l'ipotesi dell'*inesistenza* di alternative sembra fornire piuttosto una giustificazione teoretica all'idea, rassegnata o consolante (deresponsabilizzante), di non *aver* alternative. Ma questa conclusione lungi dal negare l'alternativa ne sottintende una più originaria: quella che

2. Questa versione estrema di coercizione viene elaborata proprio per azzerare ogni ipotesi di possibilità alternativa, nella consapevolezza che una qualunque minaccia esplicita, per quanto spaventosa, non esclude in modo assoluto tale ipotesi stessa: si può sempre infatti decidere liberamente di agire andando incontro alle conseguenze terribili della minaccia (Frankfurt 1969: 834; 125).

3. Infatti il non avere alternative «non ha avuto nulla a che fare con il suo aver fatto ciò che ha fatto» (ivi, 837; 129).

4. *Essay concerning Human Understanding* II, cap. 21, §10. Qui la libertà non è tanto impedita dal non aver alternative, ma solo se questo non aver alternative giunge a manifestarsi influenzando sull'azione.

5. Si pensi al drogato che si mette al volante e investe un pedone. È responsabile anche se sotto l'effetto della droga non poteva non causare l'incidente; ma la responsabilità e la relativa possibilità alternativa si collocano a monte: poteva cioè non drogarsi inizialmente.

all'impegno, seppure disperato, preferisce, liberamente, la rinuncia (a *tentare* di fare altrimenti).

Cosa può suggerirci l'es. di Frankfurt di speculativamente più interessante rispetto agli scenari fantascientifici che molti commentatori evocarono per spiegare i meccanismi di controllo e di coercizione esercitati da Black (impianti cerebrali, forze aliene etc.)? E soprattutto come conciliare la sua tesi con l'esperienza vitale, quotidiana, che riconosce la responsabilità e la libertà di un'azione solo in presenza di possibilità alternative?

Si potrebbe accogliere l'es. di Frankfurt in modo più utile per la riflessione etica riportando la questione del rapporto tra responsabilità e coercizione al problema dei condizionamenti ideologico-comportamentali oppure a quello dell'uso di sostanze inibenti le capacità di autonoma volizione del soggetto. Si potrebbe inoltre pensare al confronto tra libertà e iniziativa individuale da un lato e dall'altro il contesto di costrizioni (non solo esterne, ma anche interne all'agente, quali ad es. il *suo* carattere) o più in generale, metafisicamente, di forze destinali contro cui il soggetto lotta caparbiamente, pur dovendo alla fine soccombere.

Si potrebbe infine concludere che tutto sia già deciso o che non ci sia controllo da parte nostra, anche se noi siamo comunque chiamati a decidere *come se* nulla fosse deciso e *come se* esercitassimo controllo, e soprattutto veniamo ritenuti responsabili per qualcosa che non è tuttavia in nostro potere o che non abbiamo *voluto*. Agiamo nell'illusione per cui non tutto è deciso e che vi sia spazio per un'azione libera, anche se in verità tutto ciò che il soggetto può fare è solo eseguire, secondo il motto stoico, volente o nolente, ciò che deve comunque fare.

Si tratta qui della classica equazione libertà=ignoranza? Ma ignoranza di *cosa*? Di una verità che si fonda sul presupposto di un universo già conchiuso nella sua completa e immutabile determinazione? Non sembra piuttosto che libertà e determinazione si condizionino reciprocamente, all'interno però del gioco superiore della possibilità che attenua la rigidità di entrambi quei poli da un lato possibilizzandoli e dall'altro contaminandoli, per cui la determinazione non risulterà mai così completa o troppo determinata e la libertà mai così aperta o troppo indeterminata? La libertà dal canto suo *può* riuscire o meno, ma quando riesce forse è perché asseconda un corso già comunque avviato in quella direzione: ma quale e se ci sia *una* direzione, predeterminata e ineluttabile, ciò è disputabile; oppure si può pensare ad una libertà che si attivi e trovi il suo valore solo nello sforzo, nell'intenzione o nell'*agire* indipendentemente dall'esito fattuale. Da questo punto di vista non si tratterebbe più allora di una libertà che erroneamente si *crede* effettiva, ma all'opposto di una libertà consapevole della propria ineffettività, di un superamento cioè tanto dell'orizzonte dell'effettività quanto di quello dell'illusione, che del primo è solo il rovescio.

Nell'es. lockiano dell'uomo chiuso in casa, anche se i suoi *tentativi* d'aprire la porta fossero anch'essi bloccati (ovvero deterministicamente indirizzati verso un esito fallimentare), tuttavia lo spingere contro la porta, il tentare di forzare la serratura o al contrario il tornare a sedersi sarebbero comunque possibilità alternative esercitate liberamente: se la libertà consiste solo nello sforzo (l'unica attività che autenticamente controlliamo), ciò mostrerebbe comunque la nostra dignità e responsabilità. Non importa perciò *fare* ma *tentare* di fare⁶ altrimenti, non importa il fare transitivo che riceve il proprio significato solo da un *fatto*, ma l'intransitivo, autotelico e sospensivo tentare. Sospensivo di sé (è inconcludente), si esprime tuttavia in un più autentico "mi libero", "sono in procinto o nell'eterno sforzo di liberarmi", piuttosto che in un "sono libero". Sospensivo della realtà in quanto solo una realtà sospesa testimonia dell'azione *continua* della libertà, perché una realtà semplicemente *modificata* presto smarrisce o irrigidisce tale azione nella definitività e chiusura di un nuovo *stato* (come situazione e come participio *passato*).

Inoltre è questo forse il senso autentico di "posso se scelgo, se provo"⁷ perché la possibilità cioè il grado di libertà nonché il valore dell'azione risiedono nell'intenzione e non nella riuscita effettiva. Insomma il problema non è se si abbiano o meno alternative, ma cosa sia un'alternativa o meglio quale sia il suo livello, modale (possibilità o effettività), di appartenenza. D'altronde anche nell'es. di Frankfurt l'alternativa viene negata in riferimento al risultato e non all'intenzione: Jones *può* a livello di intenzione, di volontà, fare *non-a*, anche se poi *finirà*, a causa dell'intervento di Black, per fare *a*.

Riportare la libertà nell'ambito dell'intenzione, di cosa si *può* fare, sottraendola a quella azione, di ciò che si fa *effettivamente*, non rappresenta un atto di resa. Al contrario solo al livello della possibilità si può mantenere attiva e viva l'alternativa, il desiderio, la denuncia che si infiacchiscono o autoinibiscono al livello dell'effettività. Si tratta insomma di ammettere il carattere effettivamente condizionato della libertà e al tempo stesso sottrarsi a tale condizionatezza *reale*, in cui la libertà si estenua o si snatura, orientandosi verso l'incondizionatezza dell'ideale, in cui la libertà resta viva e inesauribile nel suo appello normativo ad una dignità irriducibile: la libertà

6. Sebbene Jones non possa agire in modo differente, può mostrare un'intenzione o conato di azione alternativa: è lo « sfarfallio della libertà » cioè « l'agente avrà sempre almeno il potere di esibire un segno alternativo » (FISCHER 2002: 289).

7. Ipotizziamo qui un'alternativa tanto ad un'interpretazione compatibilistico-condizionale quanto ad una categorica. Per il primo caso osserviamo che non basta provare per riuscire, nel secondo "posso" viene interpretato *realisticamente* come diretta e non problematica effettuazione (*sono in grado* di fare). In entrambi i casi si smarrisce l'indeterminazione e l'incertezza del verbo potere inteso evidentemente meno come impersonale possibilità (è possibile che si *quanto* che no) che come umanistica capacità (lo so fare, lo faccio effettivamente).

non è ma parte dall'effettività, non mira a essa ma muove, si allontana, da essa.

La *credenza* nella libertà lungi dallo screditare il valore delle nostre azioni (abbassandole a illusioni) rappresenta l'elemento idealizzante che spinge verso l'attivo sforzo di automiglioramento e cambiamento (di sé, della realtà circostante): è con ciò un'aspirazione o un'assunzione di impegno in direzione di una responsabilità che è tale, ancora una volta, meno verso un fatto che verso un fare. D'altronde gli stessi che per smascherare l'*illusione* della volontà libera si appellano alla *verità* del condizionamento e dell'influenza determinante del mondo o del passato, ammettono la nostra distinzione da essi (fossimo identici col o parte del mondo saremmo mondo e questo non influirebbe *su* di noi), e perciò bisogna riconoscere la reciprocità della codeterminazione, anche perché le condizioni deterministiche sono sempre molto generiche (Kant) e lasciano spazio alla reazione del soggetto agente. Il mondo o il passato agiscono su di noi, ma noi non siamo passivamente plasmabili in quanto a essi opponiamo a nostra volta la nostra capacità di plasmazione, per cui originaria non è l'esclusività di un'azione o di un agente sull'altro⁸, ma l'universale *plasmabilità* e reciprocità che coinvolge (ma anche travolge) tutti i soggetti interessati: (noi, gli altri, il mondo). L'errore del riduzionismo deterministico è perciò quello di ipotizzare origini o agenti influenzanti che siano a loro volta al riparo dal subire influenze o che escludano un'*attiva* ricezione della loro influenza (ciò è implicito nell'assunzione stessa del mondo o del passato come di entità già definite, indiscutibili nella loro monolitica e autoimpositiva costituzione, indipendenti cioè da noi che pure li riconosciamo o costituiamo *come* tali⁹). Si tratta insomma dell'errore di ignorare che il soggetto influente e agente è a sua volta agito e influenzato, non fosse altro che dalla ricezione o risposta del soggetto su cui agisce (insuperabilità del circolo), o per quel principio di spontaneità (o insofferenza) originaria che, come istinto irriducibile, genera uno sforzo reattivo *in conseguenza* del fattore condizionante stesso: uno sforzo, come vedremo, non solo per contrastare, ma anche per accogliere tale fattore.

Insistere quindi sul carattere *effettivamente* condizionato della libertà, concludere che l'assenza o la restrizione di alternative non influisce *effettivamente* sull'estensione o *efficacia* della nostra libertà in quanto, ad es., il nostro essere sempre e inevitabilmente in situazione non per questo ci fa

8. Ovvero si rifiuta tanto un esclusivo primato dell'ambiente o delle circostanze (queste esistono anche in virtù del soggetto che le seleziona come tali) quanto un altrettanto esclusivo primato dell'attivismo soggettivo (prima di selezionare, e come sua condizione, ci imbattiamo o scontriamo con *qualcosa* che non dipende completamente da noi stessi).

9. *Quale* passato determinerebbe l'azione presente? Se perlopiù il passato è « ambiguo » si avverte la difficoltà di « estrapolare l'istante *precedente* » e determinante di un dato evento (DENNETT 2003: 67; 91).

sentire meno liberi¹⁰ – significa non solo fermarsi a metà strada, ma misconoscere la natura stessa della libertà che è tale proprio *contro* il *fatto* della sua condizionatezza reale, a patto però e coerentemente di riconoscerne l'incondizionatezza solo su un piano ideale.

A metà strada sembra fermarsi Dennett (1984: 8) quando ricorda che esistono cervi che per tutta la loro vita non si allontanano più di 5 miglia dal loro luogo di nascita. Se rinchiusi in un parco grande il doppio si sentiranno imprigionati? Se non ci si accontenta di una libertà condizionata e pragmatistica si deve rispondere affermativamente perché ciò che manca qui è l'autodeterminazione e la libera iniziativa: libertà è che io e non un altro abbia voluto o sia stato l'autore delle mie azioni, anche se questo altro mi avesse procurato un bene o avesse prodotto lo stesso effetto che avrei ottenuto io. Compiere l'altra metà della strada significa allora comprendere che la libertà è indissociabile dalla speranza, dalla possibilità: di miglioramento, di cambiamento, di superamento del limite, anche se tutto ciò dovesse consistere solo in un'illusione o nell'ignoranza dell'onnideterminazione.

2. Il caso Lutero

Se smettiamo di considerare il problema della responsabilità o meno di un'azione priva di alternative esclusivamente in relazione ad un tipo di coercizione esterna o patologicamente interna, se insistiamo invece proprio sull'*autodeterminazione*, scopriamo che questa, in modo altrettanto cogente, può, in presenza ad es. di un forte convincimento morale, esercitare una costrizione in direzione di un'azione senza alternative, pur conservando la responsabilità per essa. Dennett (1984, 133) ha osservato che affinché si abbia una volontà libera non è necessario che si possa fare altrimenti o che si debba scegliere. Quando Lutero rompendo con Roma disse « io non posso fare altro »¹¹ non era meno responsabile o libero, e non avrebbe fatto altrimenti anche se avesse potuto.

10. « Supponiamo che io voglia dipingere il soffitto e la scala. Quale debbo fare per primo? Questo dipende da me. Ma non dipende da me se aprire o meno la latta di vernice prima di intingerci il pennello » (DENNETT 1984: 113). La neutralizzazione degli aspetti tragici dell'essere per mezzo di una sdrammatizzazione iperempiristica che attinge al banale mondo della quotidianità contrassegna un certo stile filosofico sempre più alla moda; ciò non toglie che l'essere in situazione che minaccia la libertà è quello che attende alla nostra dignità morale e non quello che limita le nostre capacità funzionali, moralmente indifferenti.

11. Sarebbe come dire: se facessi altro non sarei più *io*? Ma questa identità sarebbe allora una condanna e non un segno di libertà. È stato però osservato che « dire che la mia scelta dipende dal mio carattere non significa che il mio carattere mi obbliga a fare ciò che faccio, ma dice che la scelta è caratteristica di me » (NOWELL-SMITH 1957: 251): si tratterebbe cioè non di una necessità a priori ma di una costanza a posteriori (condizione minima per evitare che l'altrimenti equivalga a una

Ma questa è un'affermazione di impossibilità morale, non fisica o logica, che inoltre viene ribadita proprio perché c'è e viene richiesta la possibilità di fare altro. Talvolta quando (o proprio perché) si dice "non avevo altra scelta" si sottintende: moralmente o utilitaristicamente, cioè relativamente, poiché in assoluto (o in astratto?) si ha sempre un'altra scelta. Perciò la determinazione senza possibilità alternative giungerebbe *solo alla fine* (non è cioè una condizione originaria) di un *conflitto tra molte possibilità alternative* che sono state vagliate e scartate: moralmente. In effetti quando si afferma: "non c'è/non ho scelta o alternativa" non si fa riferimento ad un'azione necessaria ma ad un'azione che è intrinsecamente libera (da qui il tono autoassolutorio o giustificatore di quella frase: nessuno la pronunzierebbe infatti in casi di reale o palese inevitabilità, come respirare o pensare), come emerge nei casi di *dilemmi* (quindi di alternative) morali; "non ho avuto scelta, sono dovuto intervenire per aiutarla": l'egoista o l'eticamente indifferente avrebbe certo avuto scelta. Si deve quindi dire: non aveva altra scelta che potesse definirsi moralmente buona, non che non avesse altra scelta in assoluto.

Si consideri ora un altro es. (*ibidem*): "non posso far altro che non torturare". Per un uomo che aborrisce la tortura e che perciò *decide* (cioè sceglie, scartando *un'alternativa* incompatibile con la sua determinazione morale) di non torturare, la sola idea che avrebbe potuto scegliere di torturare lo squalifica eticamente. Tuttavia affinché emerga il suo valore etico non occorre ricordare che egli si è opposto vittoriosamente e con *merito* a ciò che pure avrebbe potuto fare? Se fosse stato programmato solo per non torturare non avrebbe nessun merito o valore morale. È ciò che si chiede anche Chisholm (1989, 6; cfr. anche Leibniz, *Essais de Théodicée* § 75) quando dubita che un uomo *essenzialmente* buono possa essere responsabile delle sue azioni buone, in quanto « incapace di far altro da ciò che egli fa ».

Nel caso di chi non possa far altro che non torturare si potrebbe sospettare che qui non si contesta il carattere libero o il valore dell'azione *solo perché* questa si colloca sotto il segno di una positività morale. Si consideri però il torturatore nazista, il quale anch'egli avrebbe (ha) potuto rispondere "non ho avuto scelta, non potevo far altro che torturare"¹². Il fatto che si debba certamente approvare la prima azione e condannare la seconda non deve far perdere di vista l'imbarazzante analogia tra i due casi. Per entrambi gli agenti infatti l'incapacità deriverebbe dalla necessità della natura a loro

metamorfica e vorticiosa disidentificazione, cioè, in fondo a un impersonale mutamento). Con ciò si esclude anche che l'altrimenti dell'azione debba esigere un'alterizzazione dell'io, un *alter ego* (per cui solo se fossi un altro potrei fare altro). Si tratta dunque di pensare l'alterità all'*interno*, come possibilità dell'identità, non come aliena eterogeneità, tale da richiedere *un'altra identità* quale sua condizione.

12. « Che altro potrebbero fare? Sono tedeschi: questo loro agire non è meditato e deliberato, ma segue dalla loro natura e dal destino che si sono scelti. Non potrebbero fare altrimenti » (LEVI 2012: 122).

propria, e quindi sarebbe difficile parlare di lode nel primo caso o di biasimo nel secondo. Tuttavia se ricordiamo il noto es. di Duns Scoto (*Opus oxoniense* d.39, q. 1-5 n.13) possiamo ricollocare tali azioni nel loro giusto ambito. Egli sostiene infatti che il metodo migliore per convincere del contrario coloro che negano la contingenza è di « sottoporli a tortura, finché ammettano che è possibile non torturarli », cioè che si dà un'alternativa. Si deve allora concludere che colui che non può far altro che non torturare in realtà rifiuta attivamente e liberamente l'alternativa opposta, egualmente possibile e a lui accessibile, mentre colui che non può che torturare non è costretto da comandi superiori né dalla sua natura: le azioni di entrambi derivano dunque da un libero e intimo convincimento morale o da una determinazione certo libera però e autonoma.

Si tratta allora di comprendere quanto l'essenza, la natura o il carattere di un agente permettano di parlare ancora di libertà e di responsabilità per le sue azioni. Solo concependo il carattere come un orientamento, come la costanza di una tendenza ad agire in un certo modo pur potendo agire in modo differente, come un libero processo di costruzione per attraversamento e selezione di molteplici possibilità e non come un'origine compiuta, determinante a priori e a senso unico le azioni, diventa possibile pensare a una scelta alternativa e al suo relativo valore morale. Ad es. quando diciamo che « un uomo onesto è incapace di furto intendiamo semplicemente che è certo che non rubi [. . .]. Ma non intendiamo che è letteralmente al di là del suo potere » rubare (Ayers 1968: 155). Anzi proprio in ciò sta il suo merito morale perché onesto veramente è solo colui che pur potendo rubare non lo fa, non chi non lo potrebbe nemmeno. Se l'unica cosa possibile da farsi fosse ciò che effettivamente si fa si ricadrebbe nell'attualismo megarico che idolatra e giustifica l'immutabilità di ciò che è effettivo solo in quanto è tale, consentendo paradossalmente di poter fare altrimenti solo nel caso in cui si sia già effettivamente altrimenti: cioè mai. Secondo questo schema infatti da un lato l'identico, nei confronti del quale soltanto l'altrimenti è tale, non potrebbe mai fare altrimenti; dall'altro un altrimenti effettuato da un altrimenti non è un autentico altrimenti ma un identico.

La discussione sulle possibilità alternative potrebbe da ultimo rientrare in un ambito psicologico-pragmatico. È questo il caso in cui chi dice "non avevo alternative" lo fa solo per porre un argine allo sconfinato e angosciante mare di possibilità che lo sommerge e per poter indirizzare spensieratamente (irresponsabilmente?) la scelta verso un'unica possibilità. Ma ciò anche, in nome di una razionalità euristica, per evitare di « venire inondati da opzioni che non abbiamo tempo di esaminare tutte » (Dennett 1984: 72) e che ci indurrebbero a preferire addirittura il lancio della monetina (ivi: 69).

Una libertà fondata sull'altrimenti sarebbe allora, come la libertà d'indifferenza, un grado inferiore di libertà rispetto al grado superiore di chi agisce

senza l'incertezza e l'indeterminazione che precedono la scelta. Quando sono determinato dice Dennett (ivi: 133) «io vedo in modo così chiaro come è la situazione, è troppo ovvio cosa fare, la ragione lo impone; sarebbe da pazzi fare altrimenti». Si possono certo considerare tutti «i pro e contro» di ogni questione, ma ciò non toglie che «che uno alla fine sia persuaso in modo schiacciante da un lato» (ivi: 134). Qui oltre al fatto, altrettanto e forse più «ovvio», che nessuno vede in modo così «chiaro» se non in conseguenza di arbitrarie o pragmatistiche semplificazioni che *impongono* una «fine» alla deliberazione, o di schematismi meccanici e abitudinari¹³ che sopprimono ogni dubbio o alternativa; oltre alla difficoltà di riconoscere quale sia *quella* «ragione» *unica* e imperativa, autoevidente, che spazzerebbe via ogni altrimenti o peggio lo derubricherebbe a follia (dimenticando che nei conflitti decisionali non si affrontano ragioni e irragioni, ma ragioni molteplici, diverse e egualmente legittime) — oltre a tutto ciò c'è da chiedersi se un'azione senza rischio o indubitabile sia autenticamente libera o non assomigli piuttosto ad un impulso incosciente o a un automatismo. Qui non si vuol certo difendere la posizione immobilista e sterile della ponderazione eterna tra più o meno infinite ipotesi alternative, ma solo sottolineare il carattere parziale, relativo o sempre provvisorio e aperto della decisione stessa. Questa infatti, scegliendo, non *de-cide* l'alternativa che non è stata scelta, non si congeda mai in verità da essa, perché questa continua a riecheggiare come alternativa certo scartata ma mai definitivamente eliminata, e così sempre pronta a riaprire la decisione e a insinuare rinnovati dubbi.¹⁴

Per quanto riguarda infine la responsabilità si potrebbe pensare che questa non consista nella determinazione propria di una scelta *de-cisa*, senza (prima) oppure escludente (dopo) le alternative, ma risieda piuttosto nel tra-vaglio delle alternative attraversate e ponderate, in quel lavoro di attiva resistenza morale (fatto di attrazione e rifiuto *al tempo stesso* delle tentazioni) che ha condotto alla renitenza a più che all'impossibilità di poter fare altrimenti. Questa prospettiva non sembra così estranea allo stesso Dennett: «io sono *incapace* di fare quella cosa orribile che avrei fatto altrimenti. Quel che mi convince che avrei altrimenti fatto questa cosa è che quando sorge l'occasione mi sorprendo scuotere le sbarre della gabbia

13. Cfr. l'es. di DENNETT (2003: 238; 318) della giocatrice di tennis.

14. È vero che l'espressione «*avrebbe potuto fare altrimenti*» talvolta «non è altro che un impotente rimpianto, un'illusione» (JANKÉLÉVITCH 1980: t. I, 83; 70). Tuttavia quand'è che possiamo considerare chiuso dietro di noi e definitivamente passato il passato? Di ciò si avvede anche Jankélévitch: «un passato che l'avvenire non aera più, un passato interamente pietrificato [...] non è più "il passato"» (JANKÉLÉVITCH 1974: 159). In questo modo non solo ciò che ho fatto, ma anche ciò che non ho fatto o che avrei potuto fare resta come attiva latenza, come risonanza presente, come ammonitrice alternativa: il rimpianto non è solo sterile e vana disperazione nei confronti di un passato che non si può più correggere, ma attivo impegno, rivolto al futuro, a fare altrimenti: un'ancora viva (bruciante) possibilità irrealizzata non è una potenza abortita e per sempre spenta.

che ho costruito per me ». « Come Lutero, *adesso* non posso fare altro » (ivi: 134-5).

3. L'autoformatività

Tutto ciò spalanca le porte verso un differente apprezzamento delle alternative e del tra-vaglio conflittuale che precede la decisione. La questione insomma è: *come* arriva Lutero alla sua determinazione? La risposta sta nel passaggio dall'autodeterminazione all'autoformatività.

Kane ammette che Lutero non avrebbe potuto fare altrimenti in quell'occasione, solo che, all'origine di tale atteggiamento saldo e come costretto, sono da porsi « azioni autoformative » (Kane 1996: 78) ovvero precedenti lotte e scelte attraverso le quali egli formò il suo carattere e i suoi motivi, che lo portarono a quel punto dove non poté far altro (Kane 2002: 408). Lutero era responsabile del suo gesto « sebbene fosse determinato dalla propria volontà, perché la volontà che aveva generato quel gesto era una volontà *del suo stesso fare* »¹⁵, e apparteneva a quella classe di azioni « che l'agente avrebbe potuto fare altrimenti » (Kane 1996: 78).

Il processo di gestazione della scelta esemplifica tutto ciò. Il periodo di indeterminazione che precede una scelta tra più opzioni non esclude la razionalità (né costringe al lancio della monetina), anzi ne implica una « *plurale o pluridirezionale e non capricciosa*. Ciò che esigiamo nella scelta libera è il potere di andare in più di una direzione razionalmente e deliberatamente piuttosto che fortuitamente, data esattamente la stessa deliberazione precedente e gli stessi processi di pensiero » (ivi: 108). Ma con ciò difficilmente Kane può sottrarsi all'obiezione di capricciosità. Per evitare questa contraddizione potremmo ipotizzare che tale capricciosità emerge solo se ci si limita, *a parte objecti*, alla considerazione *esclusiva* dell'identità di condizioni e circostanze del processo deliberativo tra due opposti (se ci fosse *solo* l'identità del procedimento deliberativo o eguali pro e contro, *perché* decidere A invece che B?), ma scompare quando si introduce, a monte, *a parte subjecti*, un elemento di differenziazione che, pur attraversando e mantenendo tale

15. Ciò che posizioni come questa dovranno evitare è lo scivolamento dalla libertà della scelta originaria alla necessità dell'origine scelta. « In quel processo di autocreazione » che è la « scelta esistenziale [...] libero nella scelta mi lego, con essa, a me stesso » (JASPERS 1956: 196; 179). Per quanto liberamente scelto il mio essere si porrà da ora in poi come un'origine che nelle scelte successive potrà solo es-plicare, ripetere se stessa (ivi: 271; 240).

Se la scelta esistenziale così come l'autodeterminazione diventano solo un'altra forma di coercizione – quella esercitata dal *fatto* del proprio carattere — il richiamo di Kane alle azioni autoformative può contribuire a riaprire tale fattualità nella misura in cui si insiste sulla provvisorietà, incompiutezza e revisione costante non solo del fatto ma di quel fare che lo origina: « sono nel corso di scrivere una storia infinita e formare un carattere infinito che è me stesso » (2002: 425).

identità (e infatti solo in questa si può esperire la conflittualità tra opzioni *egualmente* attraenti), produrrà una scelta differente, a favore di un opposto invece che dell'altro, ragionevole e non più capricciosa.

Detto in altri termini, lungo tutto il procedimento deliberativo e sino al momento immediatamente precedente l'effettuazione della scelta posso in completa identità di circostanze fluttuare–oscillare tra A e B, essere egualmente attratto e scisso tra essi (ivi: 127); se si sceglierà alla fine A o B tuttavia qualcosa che giustifichi la scelta attuale deve essere differente (ivi: 115), un qualcosa però che non può essere una ragione o un motivo che necessita (ivi: 108), né una rigida origine e nemmeno qualcosa di casuale o irrazionale, ma una libera e originaria azione autoformativa che per la sua modalità si è formata attraversando o implicando l'altrimenti e una volontà plurale (ivi: 114).

In presenza di dilemmi morali « se ragioni precedenti da un lato o dall'altro fossero decisive, gli agenti non farebbero esperienza di conflitti interiori » (ivi: 127). Nei conflitti ci si trova invece di fronte a una competizione di *ragioni* (ivi: 135) in cui entrambi i corni sono giustificati; è questo « il tipo di complessità di cui si ha bisogno per la volontà libera » (Kane 2002: 421). Eppure come si può oscillare tra il volere e il non volere torturare, come possono apparire entrambi giustificati? Piuttosto non risulta uno dei due impercorribile a priori per una coscienza (già onesta o malvagia)? Come può *un* carattere, nella sua determinazione, indugiare nella scelta tra i due? Qui non possiamo che confermare ciò che avevamo già osservato prima a proposito dell'onesto: « coloro che possiedono il libero arbitrio non sono affatto creature semplici dal punto di vista motivazionale, ma sono capaci sia di nobiltà *che di* malvagità » (Kane 1996: 155).

È ciò che dimostra il caso della tentazione. Qui l'agente fa due sforzi simultanei, in quanto cerca « di fare la scelta morale e allo stesso tempo cerca di fare la scelta interessata »¹⁶. Qualunque scelta faccia e nonostante l'indeterminismo « riesce a fare qualcosa che stava tentando di fare » (Kane 2002: 420) e poiché entrambe le scelte sono *volute* dall'agente « noi siamo responsabili in entrambi i casi » (ivi: 432). Ora è certo importante aver sottolineato l'elemento conflittuale e lacerante che presiede e prepara la scelta morale, così come aver identificato sforzo e volontà libera. Ma la conclusione di Kane va ben oltre. Da un lato si sottintende infatti che lo sforzo riesca sempre: ma con ciò esso abbandona la sua natura di possibilità e di tentativo problematico per sfociare (necessariamente?) in un'effettività, in una riuscita; dall'altro si elimina *del tutto* la componente di accidentalità: per timore di abbandonare la scelta al caso si iperresponsabilizza ingiustamente

16. Mi devo sforzare sia per essere onesto, resistendo ai miei impulsi egoistici, sia per essere disonesto, resistendo ad un ideale sentimento di giustizia.

l'azione dell'agente. Fare *x* (*soccombere* al proprio desiderio interessato) però *non* coincide sempre con una scelta autonoma e intenzionale, ma con il fallimento del tentativo opposto, di fare *y* ad es. (di *sottostare* alla legge morale); non ce l'ho fatta significa mi sono sforzato ma non sono riuscito, per motivi anche indipendenti dal mio volere¹⁷, non che ho liberamente abbracciato l'opzione opposta: di libero c'era solo lo sforzo, non il risultato effettivo.

Le stesse azioni autoformative si forgiavano grazie al conflitto e allo sforzo (Kane 1996: 128): è ciò che le differenzia da un carattere innato, da un'origine preformata che determina meccanicamente le successive azioni. In questi casi non si esperirebbe mai alcun conflitto, l'agente (come Lutero) non avrebbe dubbi, oppure il dubbio–conflitto sarebbe solo un'apparenza, se è vero che alla fine sceglierà *a* perché egli è fondamentalmente *A*. Il fatto però che noi esperiamo continuamente conflitti testimonia dell'assenza o della non decisività (sia prima della scelta, in presenza dell'alternativa, che dopo perché ciò che è stato scelto conserva perenne memoria dell'alternativa non scelta) di una tale origine–carattere, precostituita e determinante. Il momento originario di autoformatività si costituisce nel conflitto, e soprattutto nell'atto di scelta che porrà fine a questo, per il fatto che «l'agente farà prevalere un insieme di motivi e ragioni su di un altro *decidendo*» (ivi: 133): decidendo scelgo il genere di persona che vorrò essere, rivedo (costituisco) il mio essere, il quale non precede né determina indipendentemente dalla decisione. Ciò non significa però che la decisione sia una *creatio ex nihilo* (piuttosto è una *creatio ex oppositis*): «gli agenti non creano le loro ragioni per scegliere scegliendo. Piuttosto le ragioni sono quelle che essi già posseggono» o meglio sono quelle che essi già *sono*¹⁸. «Ciò che fanno scegliendo è far sì che un insieme di ragioni prevalga sugli altri» (ivi: 135). Come dice anche Nozick (1981: 297) il peso delle ragioni è incoativo fino alla decisione, perché «non agiamo sempre sulla base di ciò che era

17. Seguendo Kane si tratterebbe in questi casi solo di un deficit volontaristico, tale che con un po' più d'impegno lo sforzo avrebbe avuto successo. In base a cosa però misuriamo tale impegno o il grado d'invalidità del limite contro cui si arresta lo sforzo, affinché si possa valutare come implorazione o come scusa l'affermazione: «di più non posso (non ho potuto) fare»? Non si dimentichi che gran parte del dibattito sulla responsabilità morale o giuridica dei criminali nazisti ruotava proprio attorno a tale questione, che a questo punto non è più quella (da cui siamo partiti) «poteva l'imputato fare altrimenti», ma «poteva egli sforzarsi almeno di fare altrimenti?» (Es. SERENY 1995: 231; 311).

18. I possibili, e ancor più le alternative, non sono stati conclusi e determinati *tra* cui scegliere, come se fossero lì già da sempre in attesa, di fronte e a disposizione della nostra scelta, indipendentemente dalla scelta stessa che li intenziona come tali. Ciò nemmeno significa che la scelta li crei nel momento stesso in cui li sceglie, o dopo la scelta, retrospettivamente: essa piuttosto li configura, dona loro riconoscibilità: forma. «C'è un indefinito numero di corsi di azioni aperti davanti a noi che nemmeno ci preoccupiamo di considerare come possibilità [...]. Non mi interrogo tutte le volte che passo davanti a una banca se possa svaligiarla» (AYERS 1968: 152). Meglio dire allora che i possibili sono pragmatici irrigidimenti di un più generico flusso di possibilità.

un motivo preesistentemente più forte; esso può divenire il più forte nel processo decisionale », ma ciò non avviene « a caso » (ivi: 299). Avviene invece secondo uno schema di costituzione circolare¹⁹ — scelgo ciò che sarò decidendo e ciò che sono deciderà ciò che scelgo — che non è quello sterilmente ripetitivo dell'es-plicazione, ma è reciprocamente formativo. Secondo questa circolarità e reciprocità originario è il conflitto formativo (la plasmabilità sempre rivedibile e mai definitiva) non l'assunzione di forma (la determinazione del carattere, la de-cisione delle alternative).

Un altro punto interessante che ci permette di comprendere come l'origine o il carattere orientino al massimo le azioni senza determinarle in modo meccanico-causale, è che il loro pieno significato non giace nel passato, ma nel futuro. In una libera scelta o in un'azione autoformativa è come se si dicesse: « proviamo questo. Non è richiesto dal mio passato ma è coerente con esso ed è uno dei sentieri biforcantisi che la mia vita potrebbe ora prendere. Può far di me (moralmente) una persona migliore o peggiore » (Kane 1996: 145). L'origine ultima è allora sempre in verità un penultimo intermedio, sospeso tra il tratto non necessitante del suo passato e la non definitività o eterna inconclusione dell'avvenire: in modo ancora una volta circolare e reciproco il passato delinea ciò che sarò tanto quanto il futuro plasma (modifica, ma anche costituisce) ciò che ero. Una responsabilità penultima sarà a sua volta parziale non solo in quanto deve fare i conti con una pre- (già) esistenza originaria (carattere, situazione, storicità), che per quanto poco necessitante pure non è stata liberamente voluta, ma anche in quanto si confronta con la pre- (non ancora) esistenza di ciò che, come mera possibilità, si spalanca imprevedibilmente e continuamente di fronte alla decisione o in conseguenza di essa (per quali esiti o conseguenze *possibili* di una decisione sono autenticamente responsabile?). Riassume tutto ciò ancora una volta il meccanismo dello sforzo che da un lato parte da una pre-esistenza (il carattere o il passato) seppure non immodificabile, e dall'altro lavora per tale modificazione in un modo affatto tentativo e orientato da un'alternativa solo possibile che amplifica la rischiosità dell'impresa.

Tese come sforzo tra passato e futuro, tra origine e *telos* e valutate nella loro globale estensione durativa le azioni autoformative non assomigliano a « istanti piuttosto magici », come obietta Dennett (2003: 272; 360), ma intessono una « continuità narrativa » o si appellano a una « intelligibilità teleologica » (Kane 1996: 146), secondo un'idea non molto distante da quel « centro di gravità narrativa » in cui anche per Dennett (ivi: 253; 338) si risolve l'identità dell'agente. C'è da chiedersi allora se la perplessità generata dalla temporalità istantanea non sia piuttosto condizionata da una difficil-

19. In questo senso possiamo interpretare la circolarità del processo decisionale in Nozick, riassunta nella nozione di « autosussunzione » (1981: 131).

tà che per Dennett è propria dell'ipotesi delle possibilità alternative: per i difensori delle possibilità alternative non basta che queste restino aperte e compresenti nell'oscillazione deliberante e ponderante, pre-decisionale e temporalmente estesa, cioè non istantanea. Per loro « perché si possa parlare di libero arbitrio entrambe le possibilità devono risultare aperte *all'istante t* » della decisione (ivi: 119; 160). Si tratta dunque di comprendere se la soluzione del conflitto in cui culmina lo sforzo, generando la determinazione dell'agente e la de-cisione della scelta, annienti *di fatto* l'alternativa e inoltre se la difficoltà sollevata da Dennett metta fuori gioco più che l'idea di possibilità alternativa quella di istante de-cisivo.

Si può certo concedere che *nell'istante* della decisione una possibilità venga ammessa e l'altra scartata, e nessuno pretende di mantenerle o sceglierle entrambe *attualmente*. La questione più importante è vedere però se l'alternativa venga de-cisa non solo nell'istante ma per sempre, ovvero se la continuità successiva inaugurata da quella de-cisione iniziale conservi o riproponga non tanto altre, ma quella medesima alternativa. “Rifaresti oggi la scelta di ieri?” Le circostanze certo son mutate, per cui *oggi* quella scelta potrebbe aver assunto un'*incomparabile* fisionomia rispetto a *ieri*: ma quando ieri si decise lo si fece scommettendo sulla validità futura della scelta, di durata superiore alla temporalità mutevole e effimera delle circostanze. Quella domanda infatti chiede proprio questo: fu tale scelta così valida, *continua* tale scelta a essere ancora valida proprio nonostante il mutamento delle circostanze? La nostra ipotesi è che non-A non venga scartato definitivamente una volta scelto A, ma accompagni per sempre A e venga rideciso in ogni istante di quella continuità successiva. Non avendo scelto A ciecamente, per tutto il tempo che continuo con A è come se ridecidessi e eventualmente riconfermassi quell'A, alla luce di un non-A che lo incalza come seducente tentazione (cfr. ancora una volta l'es. dell'onesto, il quale non è mai *decisamente* tale, ma ogni volta deve combattere contro l'alternativa opposta che gli si ripresenta continuamente e nei confronti della quale mai può dichiarare la propria immunità). Potremmo quindi dire che l'alternativa che viene de-cisa all'istante permane, anche se in modo meno visibile, e estende la sua lunga ombra per tutta la durata della temporalità successiva. Un'alternativa che venisse de-cisa (solo) nell'istante attuale o meglio una molteplicità discreta di decisioni istantanee e relegate nel passato, che non lasciassero traccia di sé nel futuro o non ripresentassero tale passato, non riuscirebbe a costruire quella « continuità narrativa » che scaturisce dalla de-cisione (originaria) stessa.

Riferimenti bibliografici

- AYERS M., 1968, *The Refutation of Determinism*, London, Butler.
- CHISHOLM R., 1989, *On Metaphysics*, Minneapolis, Univ. of Minnesota.
- DENNETT D.C., 1984, *Elbow room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, Clarendon.
- , 2003: *Freedom evolves*, New York, Viking Press, tr. it. di M. Pagani, *L'evoluzione della libertà*, Milano, Cortina, 2004.
- FISCHER J.M., 2002, *Frankfurt-type examples and semi-compatibilism*, in Kane (2002), pp. 281–308.
- FRANKFURT H., 1969, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, “The Journal of Philosophy”, 66, n. 23, pp. 829–839, tr. it. di M. De Caro, *Possibilità alternative e libertà morale*, in Id. (a c. di), *Logica della libertà*, Milano, Meltemi, 2002.
- JANKÉLÉVITCH V., 1974, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion.
- , 1980, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, t. 1–3, Paris, Seuil, tr. it. di C. Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino, Einaudi, 2011.
- JASPERS K., 1956, *Philosophie 2*, Berlin, Springer, tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2*, Milano, Mursia, 1978.
- KANE R., 1989, *Two Kinds of Incompatibilism*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 50, n. 2, pp. 219–254.
- , 1996, *The Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2002, *Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth*, in Id. (a c. di), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 406–437.
- LEVI P., 2012, *Se questo è un uomo* [1958], Torino, Einaudi.
- NOWELL-SMITH P., 1957, *Ethics*, Oxford, Blackwell.
- NOZICK R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.
- SARTRE J.-P., 1970², *L'existentialisme est un humanisme* [1946], Paris, Nagel, tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, 2010.
- SERENY G., 1995, *Into That Darkness* [1974], London, Pimlico, tr. it. di A. Bianchi, *In quelle tenebre*, Milano, Adelphi, 2012.