

Paolo Pagani

**LIBERTÀ E
NON-CONTRADDIZIONE
IN JULES LEQUIER**

FrancoAngeli

LIBERTÀ E NON-CONTRADDIZIONE IN JULES LEQUIER

L'opera del filosofo bretone Jules Lequier (1814-1862) sta incontrando un rinnovato interesse critico. Sovente, però, tale interesse finisce per concentrarsi su motivi più storiografici che teoretici. Si cerca così di documentare le affinità esplicite di Lequier con Fichte, o quelle misteriose e impressionanti con Kierkegaard; oppure di presentare Lequier come l'anticipatore di questo o quel filosofo a lui successivo: sia questi Brentano o James, Bergson o Sartre.

Con il presente volume, invece, si tenta un'altra strada: quella di pensare "insieme" a Lequier, per sviluppare, anche al di là del dettato dell'autore, alcuni degli innumerevoli motivi di riflessione teoretica che i suoi appunti – autentico cantiere aperto e vivacissimo – offrono al lettore. Il lavoro si concentra sul tema focale della meditazione lequieriana, cioè sulla giustificazione razionale della libertà di scelta dell'uomo. Più in particolare, esso si articola in quattro parti. La prima mette a fuoco il nodo centrale della filosofia di Lequier, e cioè l'implicazione, ultimamente di tipo elentico, che è rilevabile tra vita conoscitiva e libertà di scelta: implicazione che conduce il nostro autore a sostenere che la libertà sia l'essenza stessa della ragione. La seconda parte descrive invece l'attenta critica che egli muove ai tentativi di esibire ingenuamente la libertà di scelta come preteso dato fenomenologico, e va anche a considerare analoghe critiche presenti nella letteratura filosofica precedente e seguente. La terza parte illustra poi alcuni luoghi argomentativi (o quasi-argomentativi) che il filosofo bretone ha problematicamente proposto intorno alla libertà, non in alternativa, ma quasi a complemento della – più radicale – considerazione elentica. La quarta parte cerca di approfondire il senso concreto della libertà di scelta, in riferimento al quadro ontologico e destinale in cui l'agente si muove. Dalle conclusioni, infine, vengono alcune linee di approfondimento riguardanti in particolare il nesso libertà-contingenza, che nel discorso di Lequier rimane sì problematico, ma anche aperto a rilevanti sviluppi.

Paolo Pagani si è laureato in filosofia teoretica all'Università Cattolica di Milano e dopo essere stato per alcuni anni docente di ruolo nei licei, ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Venezia. Attualmente è docente stabile di filosofia alla Facoltà di Teologia di Lugano, dove coordina anche le attività della locale "Cattedra Rosmini". È autore dei volumi: *Sentieri riaperti* (Jaca Book, Milano 1990) e *Contraddizione performativa e ontologia* (Angeli, Milano 1999). Ha curato, insieme a M. Hauke, il volume collettaneo *Eternità e Libertà* (Angeli, Milano 1998), ed ha partecipato al volume *La libertà del bene*, curato da C. Vigna (Vita e Pensiero, Milano 1998). È anche autore di saggi che si situano nell'area della filosofia morale.

ISBN 88-464-2382-8



9 788846 423825

Paolo Pagani

**LIBERTÀ E
NON-CONTRADDIZIONE
IN JULES LEQUIER**

F

Filosofia

FrancoAngeli

Copyright © 2000 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Edizione							Anno									
1*	2*	3*	4*	5*	6*	7*	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia. Per legge la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è punita con una sanzione penale (art. 171 legge n. 633/41). Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

*A Gustavo Bontadini, a dieci anni dalla
sua scomparsa*

Indice

Introduzione	pag. 9
Parte Prima Libertà e affermazione	
I. L'evidenza cartesiana è un'astrazione	» 17
II. Libertà e non-contraddizione	» 24
<i>Intermezzo: risposta ad alcune obiezioni</i>	» 35
III. Da Cartesio verso Agostino	» 42
IV. Apofantico, cioè libero	» 52
V. Due forme della circolarità	» 64
<i>Intermezzo: una distanza da chiarire</i>	» 71
VI. « <i>Malin Génie renaissance</i> »	» 75
Parte Seconda Libertà ed esperienza	
I. Ciò che è dato dell'atto libero: il sentimento di spontaneità	» 87
II. Ciò che è dato dell'atto libero: il sentimento della deliberazione efficace	» 98
III. Ciò che non è dato dell'atto libero: la necessitazione o la non-necessitazione dell'agire	» 105
IV. Considerazioni sulla permanenza dell'io	» 126
<i>Intermezzo: un rapido giro d'orizzonte</i>	» 138

Parte Terza
Libertà e argomentazione

I. Argomentare nella libertà	pag. 153
II. Il "dilemma" di Lequier	» 163
<i>In margine al "dilemma"</i>	» 187
III. In che senso la libertà è un "postulato"	» 193
IV. La libertà come enigma	» 207
V. La libertà come mistero	» 221

Parte Quarta
Le due libertà

I. Lo sfondo creazionistico	» 235
II. Le due libertà	» 247
<i>Qualche approfondimento</i>	» 260
III. La libertà come invocazione	» 272
IV. Quanto alle modalità	» 293
V. Quasi un'appendice: sui futuri contingenti	» 304
 Conclusioni	 » 324
 Elenco dei testi citati	 » 350
 Indice dei nomi	 » 358

Introduzione

L'opera del filosofo bretone Jules Lequier (1814-1862) sta incontrando un rinnovato interesse critico: lo attesta un certo rifiorire di studi, registrabile soprattutto in Francia e in Italia, intorno alla sua proposta filosofica. E così, dopo il "lancio" del filosofo Lequier, tentato da Charles Renouvier (suo amico, e suo primo editore) nella seconda metà dell'Ottocento; dopo il sorgere degli studi lequieriani legato, negli anni Trenta del Novecento, alla Kierkegaard-renaissance; e dopo la rinnovata attenzione critica legata al centenario della morte (1962); possiamo dire che nell'ultimo decennio vi sia stata quasi una quarta Lequier-renaissance, dovuta, non ad occasioni celebrative, o ad accostamenti con altri filosofi, bensì all'imporsi dei motivi di obiettivo interesse, contenuti nel pensiero stesso dell'autore.

1. Qualche indicazione preliminare sull'opera lequieriana

Sul profilo biografico, filosofico e spirituale del nostro autore, i lavori più completi che conosciamo – e ai quali volentieri rinviamo –, sono quello di Jean Grenier (*La philosophie de Jules Lequier*, Les Belles Lettres, Paris 1936: testo che verrà da noi citato nella successiva edizione Puf) e quello di Augusto del Noce (*Lequier e il momento tragico della filosofia francese*), pubblicato a premessa della edizione che, delle opere lequieriane, lo stesso Del Noce ha curato nel 1968 per l'editrice Zanichelli di Bologna. Il testo di Grenier è un'autentica miniera per quel che riguarda in particolare le fonti lequieriane; e, in questo, può essere utilmente affiancato dallo studio, molto più recente e più circoscritto, di Vito Paternostro (*Libertà e verità nella filosofia di Jules Lequier*, pubblicato nel 1991 nel vol. VI degli «Atti del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze»). Il lavoro di Del Noce, invece, ha cura di tessere intorno alla figura di Lequier una fitta trama di ascendenze, discendenze e parentele culturali e teoretiche, pa-

lesi o sotterranee che siano. Ideale, e documentatissima, prosecuzione di questo lavoro delnociano di storia delle idee, è il recente testo di Paolo Armellini, dal titolo *Lequier. La solitudine di Dio* (Studium, Roma 1998), nel quale il pensiero del nostro autore viene documentato come elemento vivo di molte tradizioni recenti di pensiero. Va pure detto che il lavoro di Armellini si segnala per l'attenta ricognizione bibliografica.

Per quanto riguarda, invece, il *corpus* lequieriano, esso ha conosciuto molte edizioni parziali, a partire da quella renouvieriana del 1865. Da parte nostra, ci siamo rifatti all'unica edizione con pretese di completezza che esista a tutt'oggi: si tratta delle *Oeuvres complètes*, curate nel 1952 da Jean Grenier per le Éditions de la Baconnière di Neuchâtel. Il lavoro di Grenier è consistito nel riportare quel poco di organico che Lequier ha lasciato nei suoi manoscritti (il cui frammento più vicino alla completezza è il dialogo intitolato *Probus ou le principe de la science*), e, soprattutto, nel cercare di dare una certa organicità agli appunti più disorganici e solo abbozzati, che restano conservati presso i *Fonds Jules Lequier* della Biblioteca universitaria di Rennes, in Bretagna. Citeremo l'edizione Grenier con la sigla G, seguita dal numero di pagina. Le citazioni siglate con G saranno dunque da intendere come tradotte a nostra cura dal francese. In considerazione, però, dell'esistenza della parziale edizione italiana di Del Noce (che traduce, di fatto, i brani lequieriani a suo tempo pubblicati da Renouvier), abbiamo pensato di sfruttare, in parte, anche questo lavoro, citandolo con la sigla DN (pure seguita dal numero di pagina).

2. Una nuova attenzione filologica

L'edizione Grenier ha molti tratti di un'edizione critica, in quanto riporta indicazione dei manoscritti e dei numeri di pagina da cui trae i propri brani; non solo, ma indica le eventuali varianti, e le note a margine o a piè di pagina con cui Lequier integrava o correggeva i propri appunti (mai pubblicati, prima della sua prematura e misteriosa morte per annegamento). André Clair, che di recente ha curato una edizione critica che integra di poco i contenuti dell'edizione Renouvier del 1865 (cfr. J. Lequier, *La recherche d'une première vérité, et autres textes*, édition établie et présentée par A. Clair, Puf, Paris 1993), rimprovera a Grenier l'intitolazione stessa da lui data al proprio lavoro: *Oeuvres Complètes*. Infatti, l'*inachèvement* sarebbe – secondo Clair – un tratto caratteristico e consapevole della scrittura lequieriana. Non ci sembra, però, che la riproposizione di poco integrata del lavoro di Renouvier, che Clair da parte sua ci offre, costituisca una alternativa reale al lavoro ben più rilevante di Grenier.

Ma l'edizione Clair si inserisce in un più ampio tentativo di riscoprire, anche con occhio filologicamente più attento, il testo di Lequier. Si pensi,

in proposito, all'edizione critica dello splendido racconto *Abel et Abel*, fornita recentemente da Gérard Pyguillem (éditions de l'Éclat, Combas 1991), che contestualmente riproduce anche quella *Notice biographique de Jules Lequier*, scritta a suo tempo da Prosper Hémon, sulla quale tutte le biografie di Lequier hanno dovuto innestarsi. Ma il lavoro critico di Pyguillem si è concentrato anche sulle informazioni relative al nostro filosofo che si possono ricavare da quanto è rimasto degli archivi "Charles Renouvier" e "Louis Prat": informazioni che possono chiarire quale sia stato l'effettivo grado di collaborazione intellettuale tra Lequier e Renouvier (cfr. G. Pyguillem, *Renouvier et sa publications des fragments posthumes de J. Lequier*, in «Archives de philosophie», XLVIII (1985)).

Al movimento di riscoperta filologica del testo lequieriano, presiede forse un articolo di Jean Marie Turpin (*Jules Lequier: la trame et la plume*, in «Archives de philosophie», XL (1977)), nel quale si indicava l'opportunità di riscoprire la complessità delle varianti ai testi anche più classici di Lequier, come la *Feuille de charmillle*, contenute nei manoscritti di Rennes, e non sempre riportate dall'edizione Grenier; e si segnalava anche la presenza di altri testi lequieriani apprezzabilmente strutturati, ma non pubblicati dal Grenier. La stessa ipotesi di una incompiutezza non accidentale dell'opera lequieriana, è già messa a tema da Turpin, che intende il tentativo del nostro autore come quello di un mai compiuto "farsi", che dovrebbe accadere proprio nel lavoro con cui egli cerca di "trascrivere" sé nella sua pagina: di qui verrebbero le continue conversioni stilistiche di Lequier e la sua ossessione perfezionistica quanto alla scrittura.

3. Una questione ermeneutica

L'opera di Lequier, lo abbiamo detto, è in larga prevalenza costituita da semplici appunti e canovacci, mai pubblicati dall'autore. Renouvier aveva in realtà reperito e pubblicato un *Plan* di ciò che l'opera avrebbe dovuto essere nella sua interezza, e Grenier lo illustra nella prima Parte del proprio scritto del '36, precisando che, degli otto libri progettati, solo il primo e l'ottavo (*Le problème de la science* e *Indications de la liberté*, contenente quest'ultimo il dialogo *Probus*) erano stati portati a qualche maturazione. La farraginosità di questo materiale ha indotto più di un interprete a tentarne una sistemazione cronologica e – nei limiti del possibile – teorica. Altri, invece, hanno scelto la via di una ricostruzione più libera, che ruotasse intorno ai temi più insistentemente proposti dall'autore. Nel primo gruppo di interpreti spicca, per impegno e competenza, Agostino Roggerone, il quale propone una lettura "storico genetica" dei frammenti lequieriani (cfr. *La via nuova di Lequier*, Marzorati, Milano 1968, pp. 48-51). Roggerone, inoltre, ritiene inaccettabili le ricostruzioni più libere – di tipo tematico –, che egli qualifica come lavori di *triage*.

Alla sua linea più di un interprete si è però opposto, direttamente o indirettamente: pensiamo ad Arnaldo Petterlini (cfr. *Jules Lequier e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1969, pp. 7-9); ma pensiamo anche a Jürgen Hengelbrock (cfr. *Cogito, ergo sum liber*, in «Archives de philosophie», XXXI (1968), pp. 434-437), il quale ritiene che la ricostruzione tematico-teoretica sia l'unica in grado di riconsegnarci il pensiero lequieriano nella sua interna coerenza.

4. La giustificazione di alcune scelte

Da parte nostra, ci siamo attenuti proprio ad una ricostruzione di tipo tematico; e questo, per due ragioni. In primo luogo, perché il pensiero di Lequier si rivela sovente aporetico, fino al punto di presentare sviluppi pressoché contraddittori tra loro (e questo, anche all'interno di gruppi di frammenti che la ricostruzione genetica di Roggerone considererebbe coevi). In secondo luogo, ci è parso che un metodo di ricostruzione tematica, consentisse un dialogo teoreticamente più libero e interessante con un autore che riteniamo di prima grandezza, sotto il profilo della genialità speculativa.

Il nostro tentativo sarà quello di pensare insieme a Lequier, per sviluppare alcuni degli innumerevoli spunti di riflessione teoretica, che le sue pagine – autentico cantiere aperto e vivacissimo – offrono al lettore. Ma il tentativo di pensare insieme a Lequier non ci impedirà certo di sfruttare anche l'ormai ampia letteratura secondaria; privilegeremo, però, rispetto a rassegne critiche complete, il tentativo di far interagire Lequier con i "suoi" classici, quelli effettivi, e anche quelli – per dir così – "oggettivi".

5. La trama che seguiremo

Il nostro lavoro si concentrerà sul tema focale della riflessione lequieriana, e cioè sulla giustificazione della libertà di scelta. Mentre altri aspetti del pensiero lequieriano verranno tenuti solo sullo sfondo della nostra trattazione: ci riferiamo alla tematica esplicitamente metafisica e a quella teologica. La prima di queste due, entrerà nel discorso solo nei limiti in cui diventerà imprescindibile considerarla in relazione alla trattazione principale. La seconda verrà solo richiamata occasionalmente, in quanto il farne oggetto di una attenzione tematica, avrebbe richiesto non meno di un altro volume (oltre che competenze diverse da quelle di chi scrive).

Per questa ragione, una certa parte della letteratura recente, che proprio sulla dimensione strettamente metafisica e teologica del pensiero lequieriano si concentra, non potrà essere tenuta debitamente in conto da parte nostra. Ci riferiamo soprattutto al saggio di Arturo Deregibus *La filosofia*

di Jules Lequier, comparso in due parti, tra il 1997 e il 1998, sulla rivista «Filosofia oggi», e al saggio di Alain Vinson *L'idée d'éternité chez Jules Lequier*, comparso in «Les études philosophiques» nel 1992.

Il nostro scritto si articolerà in quattro Parti, divise in capitoli. La prima Parte metterà subito a fuoco quello che riteniamo sia il nodo centrale della riflessione del nostro autore: l'implicazione, ultimamente di tipo elentico, che è rilevabile tra vita conoscitiva e libertà di scelta – ciò che conduce Lequier a sostenere che la libertà sia l'essenza stessa della ragione. La seconda Parte, descriverà invece l'attenta critica che il nostro autore muove ai tentativi di una esibizione ingenua della libertà di scelta come preteso dato fenomenologico, e si allargherà anche a considerare analoghe critiche presenti nella letteratura filosofica. La terza Parte illustrerà poi alcuni luoghi argomentativi (o quasi-argomentativi) che Lequier ha problematicamente proposto intorno alla libertà, non in alternativa, ma quasi a complemento della più radicale considerazione elentica. La quarta Parte cercherà, dilatando alcuni temi già introdotti nella terza, di approfondire il senso concreto della libertà di scelta, in riferimento al quadro ontologico e destinale in cui l'agente si muove. Dalle Conclusioni, infine, verranno alcune linee di approfondimento, in particolare intorno al nesso libertà-contingenza, che nel discorso di Lequier rimane sì problematico, ma anche aperto a rilevanti sviluppi.

Parte Prima

Libertà e affermazione

I. L'evidenza cartesiana è un'astrazione

Intento manifesto degli scritti di Jules Lequier, in particolare negli appunti intitolati *Il problema della scienza*, è quello di ripercorrere attentamente l'itinerario tracciato dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio¹, soffermandosi senza fretta intorno alla categoria di "evidenza": autentico fondale della scena cartesiana.

I. Con Cartesio, oltre Cartesio

Di Cartesio è universalmente nota la preoccupazione di superare una accezione ingenua dell'evidenza. A questo scopo egli passa attraverso il vaglio di un dubbio di cui si usa distinguere un momento "metodico" e un momento "iperbolico"². Ma anche la figura di una evidenza intesa come residuo del dubbio iperbolico sembra – agli occhi di Lequier – qualcosa di ingenuo; e l'ingenuità in questione viene da lui precisata secondo un paio di indicazioni, di cui solo la seconda – come avremo modo di chiarire – risulta pertinente.

La prima delle due indicazioni suona familiare all'orecchio contemporaneo. «Lungi dal fatto che l'evidenza si riconosca al segno che non si può dubitarne» – osserva il nostro autore – «si riconosce invece da essa

1. «È da avvertire» – spiega Del Noce – «come *Il problema della scienza* sia sostanzialmente un rifacimento, perfettamente coerente nelle sue operazioni, delle *Meditazioni* cartesiane [...]. Il lettore sarà quindi molto facilitato se unirà le due letture» (A. Del Noce, *Nota bibliografica*, in DN, p. 124). In realtà, il brano più fittamente analizzato da Lequier è il passaggio dalla Prima alla Seconda "meditazione".

2. La distinzione è messa a tema da Henri Gouhier (cfr. *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris 1937, e in particolare p. 178); ma lo spunto lessicale gli è fornito dallo stesso Cartesio nella Sesta meditazione (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam-P. Tannery, Vrin, Paris 1964-1974, vol. VII, p. 89).

che dubitarne è impossibile». Insomma, l'evidenza «deve essere essa stessa il suo segno»; o meglio, una sua "controprova" risulterebbe impossibile, ancorché necessaria (dove impossibilità e necessità riguarderebbero naturalmente due "differenti punti di vista")³. Provando ora ad interpretare tali espressioni, che in altri luoghi paralleli – e coevi – dell'opera lequieriana sembrano apertamente contraddette⁴, si può dire che Lequier non consideri l'accertamento della impossibilità del contraddittorio come titolo sufficiente al possesso dell'evidenza, e azzardi invece la subordinazione inversa: dall'avvistamento diretto (intuitivo) dell'evidenza, alla consapevolezza dell'impossibilità del contraddittorio. La qualità dell'imporsi dell'evidenza è tale da non soffrire "controprove"; ma anche la considerazione che stabilisce la controprova come "impossibile", è in fondo una "necessaria" (o inevitabile) forma di argomentazione: di qui la perplessità di Lequier, che echeggia, a ben vedere, motivi hegeliani⁵.

Ora, distinguere l'evidente dall'indubitabile è – o almeno ci sembra – un modo di distinguere l'impossibile dall'impensabile, vedendo in quest'ultimo, cioè in un fattore gnoseologico, un criterio insufficiente a stabilire alcunché sul piano ontologico. Si tratta di un motivo gnoseologico, che Lequier sembra accettare acriticamente; ed è proprio questo motivo, divenuto un vero e proprio *endoxon* nella filosofia a noi contemporanea, a costituire il momento più acuto di quel "dualismo gnoseologico" che Arnaldo Petterlini rileva giustamente nel pensiero del nostro autore, incalzandolo però in luoghi e motivi meno significativi rispetto a questo⁶.

3. Cfr. DN 152.

4. Scrive ad esempio Lequier: «dove il dubbio mi sarà del tutto impossibile, è evidente che la mia affermazione sarà legittima». E ancora: «nulla mi pare più legittimo dell'affermare, poiché nella mia supposizione stessa, essendomi impossibile il dubbio, mi sarebbe impossibile fare altrimenti» (cfr. DN 148). In realtà, l'impossibilità qui in gioco è una impossibilità di tipo psicologico, che – come vedremo – Lequier non prende per valida in filosofia.

5. Ci riferiamo alle prime pagine del Libro I della *Scienza della logica* (rielaborate nel 1831), là dove Hegel presenta il punto di partenza del sapere come «Vermittlung [...], welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist» (cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), in: *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Band 21, Düsseldorf 1985, p. 56). Più in generale, Hegel presenta il sapere filosofico secondo la forma della circolarità: «Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstractes überhaupt zu seyn, einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise» (cfr. *ivi*, p. 58). In filosofia, cioè, «das Vortwärtgehen ein Rückgang in den Grund, [...] ist» (cfr. *ivi*, p. 57). La posizione hegeliana – cui Lequier tende, senza propriamente raggiungerla – ci sembra condivisibile. A nostro avviso, però, il suo pieno inveroimento si ha nella figura dell'*elenchos*, di cui avremo modo di parlare in seguito.

6. Cfr. A. Petterlini, *Jules Lequier e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1969, P. I. Il dualismo gnoseologico di cui Parla Petterlini – e noi con lui –, è quella estraneità tra pensiero ed essere, che la scuola di Gustavo Bontadini denuncia come la fondamentale deviazione della filosofia post-cartesiana.

La seconda indicazione cui Lequier accenna per superare Cartesio, appare ben più felice e meritevole di sviluppi. Ascoltiamola dalla voce stessa dell'autore:

Mi ricordo che altre volte, quando in certi momenti ho tentato la ricerca del vero col più vivo interesse di trovarlo, e ho esteso al massimo la mia diffidenza sulle mie precedenti opinioni, anche allora mi sono appoggiato su qualcosa che non avevo in alcun modo pensato a prendere come materia del mio esame, e che per questo solo fatto avevo eretto senza accorgermene a regola dei miei pensieri⁷.

Dunque, con Cartesio oltre Cartesio, nel segnalare che anche il dubbio può risultare carico di presupposti. Ebbene, questa ci sembra la direzione più viva dell'indagine lequieriana sull'evidenza: lo stesso ricercare, lo stesso ignorare se si sia o no situati nella verità, è un punto di partenza, una assunzione che può essere messa in questione nei suoi fondamenti. Infatti, il "dubbio portato all'estremo" conduce proprio a un interrogativo di questo tipo: «Qual è il mio timore? Di prendere per l'evidenza vera la falsa evidenza [...]; ma il pericolo è doppio: il pericolo di prendere la falsa per la vera si complica col pericolo di prendere la vera per la falsa o anche soltanto di temerlo a sproposito; e qui il timore di uno sbaglio è un torto»⁸.

2. Una metacritica del dubbio

Ci sembra che questo dubbio circa la liceità della *dubitatio de veritate*, nel quale si può forse vedere un conato di soluzione del dualismo gnoseologico, abbia in realtà – all'interno della indagine lequieriana – un valore anche più importante: quello di indicare una metacritica del dubbio, tale da coglierne quelle che oggi chiameremmo le "implicazioni pragmatiche"⁹. Il dubbio, più precisamente, risulta un libero oscillare tra possibilità alternative (quelle cui allude l'etimo della parola)¹⁰ – un oscillare nel quale si entra e dal quale si esce per libera decisione¹¹. Tanto che il nostro autore può af-

7. DN 147.

8. Cfr. DN 153. Sullo stesso tema leggiamo: «se il dubbio è un mezzo per prepararsi a conoscere è anche un mezzo di ingannarsi; qualche volta io ho dubitato a torto» (DN 147).

9. Per un inquadramento generale della dimensione pragmatica del linguaggio, si veda: S.C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. Sul concetto di *implicature*, che è qui in questione, si veda in particolare: P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1989. Una *implicature* (implicazione pragmatica) è una proposizione che è implicata (*implied*) dalla enunciazione di un asserto in un contesto, anche se questa proposizione non è una parte né una implicazione analitica (*entailment*) di ciò che è detto.

10. Il quale si innesta sulle voci latine *duo* e *duplum*, che indicano appunto dualità.

11. «Il fatto: *io cerco* non è forse un fenomeno? E il fatto: *io cerco* implica il fatto: *io sono libero*» (G 328). E ancora: «Il vero metodo naturale, è dubitare di tutto; si scopre al-

fermare che la libertà è «tanto essenziale [...] al pensiero, che io la ritrovo persino nel dubbio che tengo sospeso su di essa»¹².

E può essere interessante osservare qui, di passaggio, che questo motivo, che connette il dubbio alla libertà, veniva svolto esattamente negli stessi anni, e in modo ancora più esplicito, da Søren Kierkegaard nelle sue *Briciole di filosofia*¹³.

Ritenere che implicazione pragmatica del dubbio sia la libertà di scelta – così ci sembra di intendere il pensiero di Lequier –, comporta una revisione del concetto di indubitabilità. Infatti, quando giudico impossibile dubitare di una certa evidenza – scrive il nostro autore –, «dovrei, per lo meno, accertarmi che l'impossibilità di dubitare mi è naturale, invincibile, non accidentale; che non avviene per colpa del mio spirito, perché se fosse a ragione della natura, allora, addio conoscenza»¹⁴. Ebbene, nonostante una palese oscillazione semantica¹⁵, si capisce che qui Lequier prende le distanze da una concezione psicologista della indubitabilità, alla quale non potrebbe che corrispondere una concezione psicologista dell'eviden-

lora, in effetti, che non è possibile prendere piede in noi stessi, e ci rimane, o di restare in questo scetticismo volontario, o di uscirne con l'aiuto della ragion pratica, del sentimento dei doveri che ciascuno ha da compiere, cioè [con l'aiuto] della libertà» (G 343). Come ha felicemente scritto un interprete di Lequier, il dubbio sarebbe, rispetto alla libertà, «le moule en creux» (cfr. A. De Lattre, *La publication des "Oeuvres complètes" de Jules Lequier*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», Paris, LXXIX (1954), p. 430).

12. Cfr. DN 171. È interessante quanto osserva in proposito Armellini: «Se il cartesianesimo di Lequier è evidente dal fatto che sia in Descartes sia in Lequier il dubbio risponde alla stessa intenzione di pervenire ad una verità che sia impossibile revocare in dubbio e ciò proprio attraverso il procedimento dell'universalizzazione del dubbio, in realtà per Descartes esso è un episodio propedeutico alla filosofia, mentre per Lequier è il luogo stesso della riflessione filosofica» (P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio*, cit., p. 47).

13. «Lo scetticismo greco sospendeva il giudizio (*epoche*); essi non dubitavano in forza della conoscenza ma in forza della volontà (rifiutare l'assenso: *metriopathein*). Ne consegue che il dubbio si toglie solo nella libertà, con un atto di volontà, e questo l'avrebbe capito ogni scettico greco avendo capito se stesso, ma non avrebbe cessato di essere scettico, precisamente perché egli voleva dubitare. Questo è affar suo, ma non gli si può attribuire la stupidità di pensare di dubitare per necessità e nello stesso tempo, cosa ancora più stupida, che così stando le cose, il dubbio si potesse togliere» (Kierkegaard, *Philosophiske Smuler* (1844), in S. Kierkegaards *Samlede Vaerker*, Copenaghen 1920-1936, Syvende Bind, 1925; cfr. *Briciole di filosofia*, trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia 1987, pp. 146-147). I due autori presentano costantemente tratti comuni; è però ragionevole escludere qualunque conoscenza – sia pure indiretta – tra loro. Al riguardo, cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, introduzione a: G. Lequier, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 22-23.

14. Cfr. DN 148.

15. I termini "naturale" e "natura" sono infatti usati, nel testo precedente, in due accezioni addirittura opposte: indicando, il primo, una indubitabilità originaria, legata alla *natura rerum*, e, il secondo, la costituzione psico-fisiologica del soggetto.

za¹⁶; in cui la (presunta) evidenza – imposta come tale dalla pressione psico-fisiologica – risulterebbe “falsamente evidente”¹⁷.

Dunque, non si dà autentica evidenza, se non c'è spazio per la libertà, se cioè l'impossibilità di dubitare non è di tipo razionale, bensì semplicemente fisico¹⁸. Ebbene, al nostro autore sembra che una evidenza immediata – un “accordo rispecchiante”, come egli si esprime¹⁹ –, potrebbe anche configurarsi quale presunta evidenza: cioè, come evento ultimamente di tipo fisico. Né diversamente egli sembra qualificare l'evidenza mediata – o “deduttiva”²⁰ –, che discenda apoditticamente dalla prima. Per questo, Lequier cercherà di stabilire la verità «fuori del dominio dell'evidenza»: indicando, con questa paradossale espressione, l'istanza di un criterio di verità che non sia né la semplice immediata evidenza, che non saprebbe sottrarsi di per sé all'ipoteca psicologica; né qualche sviluppo apodittico

16. Si considerino, in proposito, anche i brani seguenti. «Concepriamo una intelligenza nella quale si assemblino, conformemente alle regole della logica, una sequenza ininterrotta di verità matematiche, concatenata dall'identità; supponiamo che queste percezioni successive abbiano luogo in virtù di una necessità inerente alla natura stessa di questa intelligenza, essa possiederà la scienza, è vero, o piuttosto la scienza sarà in essa, ma essa non saprà di sapere qualcosa» (G 373). «L'evidenza è il segno dal quale si riconosce la verità nei giudizi: ma come constatare l'evidenza stessa? C'è una falsa evidenza, un'evidenza apparente che ci inganna. [...] Il segno distintivo dell'evidenza vera sta nella coscienza certa della necessità. Attraverso il libero esercizio della sua facoltà, lo spirito confronta due idee [...]; se esso trova sempre lo stesso rapporto, è indotto a pensare che è per una legge stessa della sua natura, per una certa necessità legata all'esercizio delle sue facoltà che questo rapporto gli appare sempre identico [...]. Se esso avesse la certezza che questa evidenza gli appare tale in virtù di una necessità inerente alla sua natura, esso potrebbe ancora ingannarsi, senza dubbio, ma si ingannerebbe necessariamente e non potrebbe fare altro per la ricerca della verità» (G 379). Il brano ora citato, e il suo contesto prossimo, potrebbero essere intesi come un'apologia dello psicologismo; in realtà – come vedremo nel prosieguo – l'evidenza legata alla necessità di natura non è l'evidenza di cui Lequier è in cerca.

17. Cfr. DN 156. Non deve trarre in inganno il fatto che Lequier usi a volte espressioni che sembrano avallare una concezione psicologica dell'evidenza. Quando egli parla di “sentimento di evidenza” (cfr. G 400), oppure quando parla della “certezza” come dell'“effetto” che introduce all'“evidenza” (sua “causa”), lo fa appunto nell'ipotesi psicologica, secondo la quale «tutto ciò che noi sentiamo necessariamente essere evidente è vero» (cfr. *ivi*). L'ipotesi psicologica è – da Lequier – riferita genericamente a Kant, o più precisamente, ad una posizione per cui, «supponendo che la nostra libertà non sia per niente nel nostro assenso, è la necessità della nostra natura stessa che parla, che ci muove, che ci trascina». Ebbene, a questa “ragione impersonale”, l'uomo sfugge – anche quando assente ai suoi contenuti. La differenza tra l'attività inconsapevole dell'apriori in noi (“ragione impersonale”) e il nostro aderire a ciò che essa ci presenta, è marcata da Lequier indicando talvolta la prima come “Ragione” con la erre maiuscola (cfr. G 374-375).

18. Scrive Lequier: «Se è evidente che è legittimo affermare quando il dubbio non è possibile, non è altrettanto evidente che non si possa dubitare quando il dubbio non è legittimo. Cose differenti, ciò che non si può fare e ciò che non si deve fare» (DN 148).

19. Cfr. G 368.

20. Cfr. G 398.

della medesima, che parteciperebbe della stessa ipoteca²¹. Come vedremo, tale criterio si configurerà come quello elenctico. E, se lo psicologismo si realizza come circolarità viziosa (tra l'apparire del sentimento di indubitabilità e l'apparire dell'evidenza, che dovrebbero giustificarsi a vicenda)²², vedremo che *elenchos* si configura piuttosto come una circolarità virtuosa.

3. Oltre una concezione astratta dell'evidenza

Riflettendo sul suo rovescio, vale a dire sul dubbio, si comprende allora che l'evidenza è il frutto di una astrazione: quella per cui, dopo Cartesio, si finge di poter sdoppiare la persona in "pura intelligenza" da una parte e "cuore" dall'altra²³, assegnando per "criterio" alla prima una "evidenza" che risulta però «impotente a farsi ascoltare dal cuore», e, al secondo, un "sentimento" (o una "buona fede"), che non è in grado di distinguere la "verità" dalla "opinione"²⁴. Com'è facile notare, le due dimensioni astratte non trovano compimento nella reciproca autonomia²⁵. Infatti, «per riconoscere che c'è evidenza [...] bisogna, in qualche modo, tentare me stesso all'errore, resistere alla verità, resistere per cedere, e non cedere che per evitare quella pena interiore che mi avverte che io mento a me stesso se mi inganno»²⁶: ecco l'autentica dinamica della conoscenza, secondo Lequier²⁷. E quella "pena interiore", che rappresenta ai suoi occhi l'estrema

21. Annota Lequier: «Evidenza (accordo dello specchio). Impotenza della ragione. Scetticismo. Come fare allora? Riportarsi all'evidenza? [...] Che cosa posso fare? Cogliere fuori del dominio dell'evidenza una verità che sia come una base sulla quale mi appoggerò per innalzare l'edificio delle mie conoscenze. Questa verità, la supporrò tale, perché essendo presa fuori dal dominio dell'evidenza ecc. Ma mi occorrono *tuttavia delle condizioni per sopporla tale*» (G 368).

22. «Quando è impossibile dubitare in buona fede? Quando c'è evidenza. Supponendo che io conosca che c'è evidenza, io conosco, di conseguenza, di non poter dubitare senza malafede: supponendo che c'è malafede a dubitare, conosco che c'è evidenza. E io continuo a supporre!» (DN 151).

23. Cfr. G 358.

24. Cfr. DN 156; ma anche G 357.

25. Si prospetta anzi, tra esse, il conflitto: «Forse dirò alla mia ragione: tu dici il vero e io lo vedo, ma non ti credo e [...] io trovo che hai torto tu e che ha ragione il cuore. Io preferisco la saggezza del mio cuore che mi innalza e mi soddisfa, alla tua luce che mi fa scorgere soltanto la mia abiezione e la mia disperazione. Quando tu affermi che ciò che esso afferma è evidentemente falso, perché dovrei crederti, dato che esso afferma che ciò che affermi tu è falsamente evidente?» (DN 156). Il vocabolario e l'intenzione del discorso di Lequier devono molto, anche in questo caso, a Fichte. In particolare, si veda: Fichte, *Bestimmung des Menschen* (1799), in *Fichtes Werke*, dritter Band, Verlag von F. Meiner, Leipzig (cfr. trad. it. di R. Cantoni, M.A. Denti editore, Milano 1944, pp. 57-60).

26. DN 150.

27. Un acuto interprete del nostro autore – Alain de Latre – ha voluto vedere in questo circuito dubbio-evidenza un "circolo vizioso". Infatti, «perché l'evidenza trovi nell'impos-

soglia dell'evidenza, non indica un surrettizio recupero dello psicologismo (in chiave sentimentalistica), bensì – come meglio vedremo – il massimo del rigore critico: quello che viene esercitato dal concreto della persona²⁸. Augusto Del Noce, al riguardo, ha visto in Lequier l'autore di uno storico "passaggio dal cartesianesimo al personalismo"²⁹, o anche di una, sia pure problematica, conciliazione tra Cartesio e Pascal³⁰.

sibilità di dubitare il proprio criterio, bisogna che sia sincero il mio tentativo di dubitare – ma allora bisogna che il dubbio sia possibile. L'evidenza esige dunque insieme la possibilità e l'impossibilità del dubbio – un tentativo sincero e nel contempo finto, di dubitare» (cfr. A. De Latre, *op. cit.*, p. 429). Ora, sembra a noi che la "sincerità" dell'atteggiamento critico non sia in grado, di per sé, di rendere logicamente possibile il dubbio – cioè di rendere indecidibile un problema –; semmai, sarà condizione per la possibilità psicologica della dubitazione. Questa distinzione antipsicologica è quanto basta per evitare la contraddizione performativa – perché di questo si tratterebbe, più che di un circolo vizioso –, che De Latre vorrebbe dedurre.

28. «Sarebbe meglio che la mia ragione e il mio cuore avessero ragione insieme: che cosa sono, del resto, così separati, se non parole senza senso?» (DN 156). E ancora: «La mia credenza sono io» (DN 161). Questa convinzione dà una particolare forma al problema della "tolleranza". Infatti, se la tolleranza è acquiescente accettazione di posizioni umane opposte tra loro – che non possono dunque risultare indifferentemente vere –, essa si rivela o come "ipocrisia" o come un «disprezzo mutuo e universale che ciascuno applica a sé e che subisce da tutti gli altri», e che solo il costume ha potuto rendere sopportabile (cfr. DN 161).

29. Cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 79. Era stato, per primo, Charles Renouvier a indicare nell'amico Lequier il fondatore e il maestro del "personalismo" (cfr. Ch. Renouvier, *Derniers Entretien*, recueillis par L. Prat, Vrin, Paris 1930, p. 64). Da questo giudizio di Renouvier, prende spunto Giuseppe Riconda per sostenere che «Renouvier deve a Lequier i motivi personalistici del suo pensiero»; e tuttavia «in Renouvier la filosofia di Lequier subisce un restringimento di orizzonti» (cfr. G. Riconda, *Alle fonti ottocentesche del personalismo*, «Annuario filosofico», Milano, IV (1988), p. 126).

30. In particolare, Del Noce scrive che, in Lequier, «un Cartesio [...] separato, attraverso la sostituzione della 'credenza' all' 'evidenza', dagli aspetti 'estrinsecisti' e 'fiscicisti', si concilia con un Pascal separato dal giansenismo» (cfr. *ivi*, p. 115). Il tema è ripreso da Paolo Armellini, che scrive opportunamente: «La ricerca lequieriana si delinea dunque non come puro atto teoretico, ma come impegno pratico e morale, senza il quale la stessa teoresi è insufficiente alla ricerca. Nella sua interrogazione di stampo classico Lequier reincontra così Pascal e Descartes. Si pensi per esempio all'aporia pascaliana del dubbio e dell'affermazione: 'Istinto, ragione. Noi abbiamo un'impotenza di provare, invincibile da ogni dogmatismo. Noi abbiamo un'idea della verità, invincibile da ogni pirronismo' (*Pensées*, § 409, éd. Lafuma). È qui evidente il momento patetico della drammaticità della condizione umana proprio della tonalità tensiva di Pascal che Lequier riprende. Ma tale momento è fortemente bilanciato dall'accentuazione che cartesianamente egli porta sul momento dell'affermazione, come capacità di trovare una verità» (P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio*, cit., p. 46).

II. Libertà e non-contraddizione

Lequier prospetta dunque il superamento di una concezione astratta dell'evidenza. Questo però non significa che egli non riconosca – sia pure, appunto, su di un piano astratto – il valore di quei procedimenti inferenziali che classicamente vengono portati a conferma e ad integrazione dell'evidenza. Se è vero, infatti, che per il nostro autore il coglimento dell'evidenza precede ogni accertamento metodologicamente organizzato¹, è anche vero che tale coglimento, sia pure ripetuto in più episodi dell'esperienza, non dà garanzie di incontrovertibilità². Così, egli riconosce che «ogni affermazione veramente positiva e legittima risulta da una negazione raddoppiata»; e aggiunge a margine dei suoi appunti una nota ancor più esplicita: «Riduzione all'assurdo. Ogni altra forma [di dimostrazione] si riduce a quella»³.

1. Complessità della struttura principale

Qui Lequier usa un'espressione generica – “riduzione all'assurdo” –, sotto la quale possono essere intese modalità inferenziali diverse tra loro, come l'apagogia e la *redargutio elenctica*. E abbiamo ragione di credere che il nostro autore, quando parla di “negazione raddoppiata”, pensi in particolare all'apagogia (cioè alla fondazione di un asserto sulla autocontraddittorietà del suo contraddittorio), pur facendo continuamente ricorso,

1. Si veda, al riguardo, il capitolo precedente.

2. «Questo mi è parso evidente una volta, 2 volte, 3 volte ecc., probabilità raddoppiata, ma non certezza che sarà sempre così» (G 373).

3. Cfr. *ivi*. E ancora: «Per sapere che un'evidenza è indistruttibile, bisogna aver provato a distruggerla» (cfr. *ivi*).

nello sviluppo del suo discorso, all'*elenchos* – come analiticamente vedremo⁴.

Comunque sia, la negazione della negazione dice contrasto, e «questo contrasto» – secondo Lequier – «è quello della nostra libertà». Libertà che non va qui intesa come arbitrio privo di interna finalità, bensì come scelta per quella “necessità” logica di cui – liberamente – si è voluto saggiare la tenuta⁵. Tra libertà e necessità il nostro autore vede anzi una “correlazione” (forse di origine fichtiana)⁶, in cui il polo della necessità coincide con la struttura ineliminabile che appartiene a ogni dato (*phénomène*): e cioè con l’“evidenza logica”, espressa dal principio di non contraddizione; mentre il polo della libertà coincide con l’oscillazione tra le possibilità alternative: quelle indicate, appunto, dallo stesso principio di non contraddizione (d’ora in poi PDNC)⁷. In questo senso, Lequier pone la libertà «come condizione generale, ma solamente negativa, della conoscenza dei principi»⁸. Ed è questo un punto che merita di essere approfondito.

I principi in questione sono l’“identità”, la “non-contraddizione” e il “terzo escluso”⁹, tramite i quali non si fa altro che esprimere altrettanti aspetti della “evidenza logica”. E, in proposito, conviene subito annotare che, a dispetto del dualismo gnoseologico di cui la sua opera è pervasa, il filosofo bretone ritiene che «le leggi dell’esistenza siano riflesse dalle leggi del pensiero»¹⁰; ragion per cui – come già si accennava –, dire “evidenza logica” significa per lui, e per noi, parlare delle strutture trascendentali dell’essere.

4. Nel genere della apagogia, possiamo individuare la dimostrazione per assurdo di tipo matematico, in forza della quale si dimostrano teoremi sulla base della contraddizione che sorgerebbe tra la negazione di una certa tesi e la ammissione di altre tesi precedentemente dimostrate o di postulati e definizioni precedentemente ammessi. Questo tipo di dimostrazione si colloca, per sua natura, all’interno di un sapere ipotetico-deduttivo. Il che non vale per l’altra specie di apagogia: quella strettamente filosofica. Con essa si intende fondare una tesi evidenziando la contraddizione che sorge tra la antitesi e una sua implicazione o analitica o pragmatica. In questo secondo caso, la contraddizione è, per così dire, interna alla antitesi, e dunque non è relativa alla previa assunzione di ipotesi. Ancora diverso è il caso della *redarguitio elenctica*, alla quale dedicheremo una certa attenzione nel prosieguo.

5. Cfr. G 373.

6. Leggiamo in proposito: «se io sono tutta necessità, impossibile cercare alcunché, se io sono tutta libertà, impossibile conoscere alcunché» (G 381). Qui sembra esserci una eco della fichtiana “deduzione della rappresentazione”, esposta nella P. II dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (cfr. trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa in: Fichte, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 185-201).

7. Cfr. G 381-382.

8. Cfr. G 381.

9. Formalmente, Lequier non parla di “principio di identità”, bensì della “identità” come di un principio. Parla poi di “principio di contraddizione” (leggi: “principio di non contraddizione”). Non parla invece, almeno esplicitamente, di “principio del terzo escluso”; di fatto, però, lo enuncia sotto forma di variante del PDNC.

10. G 347.

In particolare, l'identità è il manifestarsi stesso della verità: essa coincide, a ben vedere, con la stessa evidenza, in quanto questa ha di autenticamente necessario o cogente¹¹. La non-contraddizione – espressa dall'omonimo principio – è poi la proprietà più elementare dell'evidenza: il carattere concretamente determinato di questa, cioè la sua incompatibilità rispetto a tutto ciò che ne sarebbe negazione.

Ciò che segna l'originalità della posizione di Lequier è però un'ulteriore considerazione: quella per cui l'identità e la non-contraddizione (ovvero l'evidenza e l'esclusione della sua negazione) appartengono, come elementi "astratti", ad una struttura più complessa, di cui fa parte anche il "libero arbitrio". «Il principio di non contraddizione» – scrive Lequier –, «principio considerato solamente nel pensiero, astrazione fatta dal libero arbitrio, è ciò che vi è di più manifesto, di più evidente; è l'evidenza stessa. Ma quest'evidenza non si produce se non con l'aiuto di un'astrazione, che separa da esso il principio del libero arbitrio, principio di indeterminazione»¹². La struttura complessa che comprende l'uno e l'altro, è chiamata dal nostro autore "Principio della Scienza"¹³, e viene da lui articolata nei due momenti che seguono: «1. Una stessa cosa non può insieme essere e non essere. 2. Una stessa cosa può insieme essere o non essere»¹⁴ – dove il secondo di questi momenti vuole esprimere, in modo brachilogico e perciò paradossale, la realtà del libero arbitrio.

Nell'*ordo inventionis* il PDNC precede il "principio del libero arbitrio" (d'ora in poi PLA), o meglio – come dice Lequier – lo "include"¹⁵. Ora, per precisare la forma di tale inclusione, ci sembra opportuno richiamare la "deduzione trascendentale" secondo la particolare curvatura che essa riceve nel procedimento della "dottrina della scienza" di Fichte. Dei rapporti del pensiero di Lequier con quello di Fichte ci informa in modo circostanziato Jean Grenier¹⁶; egli però non rileva quello che è forse il legame oggettivo più rilevante tra i due filosofi: se Fichte introduce l'"Io" (ovvero il pensiero trascendentale) come il luogo in cui vengono originariamente

11. Cfr. G 374 e 376.

12. G 381.

13. Tale struttura è anche nominata, dal nostro autore, come: «il principio di [non] contraddizione nella sua realtà» (cfr. G 382).

14. G 382. Abbiamo tradotto l'espressione francese *à la fois* con "insieme", e non con "nello stesso tempo", in quanto essa non ci sembra contenere riferimenti irrinunciabili all'elemento temporale (se non per eco metaforica). Ciò, del resto, vale ben prima per il greco *hana* e per il latino *simul*, tradizionalmente impiegati per formulare il PDNC.

15. Cfr. G 348.

16. Grenier, attento lettore dei manoscritti lequieriani e delle citazioni anche minute che essi contengono – citazioni non sempre riportate neppure nell'edizione da lui stesso curata –, ci informa che Lequier ha certamente letto, di Fichte, solo *La missione dell'uomo*, nella traduzione francese di Barchou de Penhoën (Paris 1836). Su questo, cfr. J. Grenier, *op. cit.*, pp. 55-60.

te concepite la relazione di identità e di non-contraddizione¹⁷, analogamente Lequier introduce il libero arbitrio come condizione di possibilità del riconoscimento dell'evidenza (ovvero dell'identità) e del riconoscimento dello strutturarsi di questa rispetto all'ipotesi radicalmente alternativa (ovvero della non-contraddizione). Certo, anche per il filosofo bretone l'imporsi del dato e la sua incompatibilità rispetto al contraddittorio appartengono al registro della necessità¹⁸; ma al registro della libertà di scelta appartiene quell'originario oscillare tra possibilità alternative, senza del quale né l'imporsi né l'incompatibilità in questione avrebbero senso.

Questa convinzione di Lequier può essere meglio apprezzata se si bada alle formulazioni che egli ci offre del PDNC. Di queste, almeno tre sono, in realtà, formulazioni del principio del terzo escluso (d'ora in poi PTE)¹⁹. Leggiamo ad esempio:

17. Ci sembra questo il senso ultimo dello sfruttamento operato da Fichte della figura kantiana della "deduzione trascendentale", quale ci è offerto nella P. I dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (cfr. trad. it., cit., pp. 75-101).

18. Su questo tema avremo occasione di riflettere più a lungo nei prossimi capitoli.

19. Oltre a quella che tra poco citeremo nel corpo del testo – (a) "una cosa è o non è" (G 382) –, ricordiamo le altre due: (b) "di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera, l'altra è falsa" (G 347 e G 382); (c) "due proposizioni contraddittorie, cioè di cui l'una è la negazione dell'altra, non sono mai vere tutt'e due, né false tutt'e due" (G 347). È facile poi notare che, nell'economia del discorso lequieriano, non è rilevante il fatto che, se (b) e (c) si collocano esplicitamente sul piano sintattico, (a) esprime immediatamente una valenza semantica. Ecco ora le formule lequieriane riferibili in modo appropriato al PDNC: (A) "una stessa cosa non può insieme essere e non essere" (G 382); (B) "i contraddittori non coesistono" (G 382); (C) "una stessa cosa non può essere e non essere nello stesso tempo" (G 347); (D) "il sì e il no non sono veri insieme della stessa cosa" (G 347); (E) "le contraddizioni non coesistono" (G 347). Sono tutte formulazioni, queste ultime, che il nostro autore sembra considerare assolutamente equivalenti tra loro; ma che si collocano naturalmente su piani differenti. In particolare, la (A) ha una portata semplicemente semantica, nel senso che vale per i significati in quanto tali: indipendentemente dal loro attuarsi o meno in realtà fisiche. La (B) può essere intesa come una riformulazione della (A). La (C) è invece una applicazione della (A) sul piano della realtà fisica: infatti fa esplicito riferimento al fattore temporale. La (D) è piuttosto una applicazione della (A) al piano apofantico. Infine, la (E) può essere intesa come una versione ulteriore della (D), ma può anche essere intesa come una variante di questa sul piano semplicemente proposizionale. Le differenti versioni del PDNC offerteci da Lequier, trovano i loro archetipi nella *Metafisica* di Aristotele (cfr. edizione con testo greco a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993). Così, alla (A) corrisponde la versione originaria della *bebaiotate arche*: "è impossibile che lo stesso [significato] convenga e insieme non convenga allo stesso [significato], dallo stesso punto di vista" (cfr. *ivi*, IV, 1005b 19-20); la (C) corrisponde alla variante fisica della precedente formula: "è impossibile che un ente sia e insieme non sia" (cfr. *ivi*, IV, 1006a 3-4); la (D) corrisponde alla variante apofantica: "è impossibile pensare insieme che lo stesso sia e non sia lo stesso" (cfr. *ivi*, IV, 1005b 23-24 e 29-30); infine, la (E) può esser fatta corrispondere alla variante proposizionale: "le proposizioni tra loro contraddittorie non sono vere insieme" (cfr. *ivi*, IV, 1011b 13-14).

Il principio di contraddizione è: una cosa è o non è... *O* indica ignoranza. E perché si sia condotti a enunciare questo principio, bisogna partire dall'idea sottintesa di un errore *possibile* che, una volta commesso, sarebbe rettificato da questo principio – il disgiuntivo, l'ipotesico. Così è la nozione del possibile, la quale contiene l'alternativa: *o*, a dar luogo all'impiego della parola *o* nel senso dell'ignoranza. L'ignoranza, il fatto che qualcuno ignora, stabilisce che qualcuno è libero²⁰.

E ciò che qui importa sottolineare, è il collegamento opportunamente istituito dal nostro autore tra la disgiunzione dei contraddittori e la nozione del possibile. Tale disgiunzione, che si estende sulla presenza senza eccezioni²¹, può infatti essere tematicamente proposta solo considerando come formalmente possibili a realizzarsi entrambe le alternative²².

Ora, abbracciare con un unico sguardo i termini della disgiunzione, facendoli partecipare della medesima possibilità formale, indica – per Lequier – una “ignoranza” metodologica, che meglio sarebbe però qualificare come formalismo. Il formalismo, a sua volta, rinviando al compito di una decisione tra alternative entrambe possibili, esprime libertà²³, ovvero una capacità di trasgredire non solo il dato attuale (come accade in qualunque divenire), ma anche, per dir così, il dato possibile²⁴.

Ma ascoltiamo su questo tema la voce stessa dell'autore.

La distinzione dell'atto e della potenza implicata essenzialmente dal libero arbitrio è indispensabile per stabilire il senso del principio di contraddizione. Io posso determinarmi per il sì o per il no rispetto a una certa cosa; in questo senso io sono li-

20. G 382.

21. Ogni termine, unitamente al proprio complemento booleano, abbraccia l'intera estensione semantica. Avvertiamo, comunque, che, ovviamente, termini come “presenza”, “estensione semantica” e “complemento booleano” non appartengono al vocabolario di Lequier.

22. Non, ovviamente, nel senso della simultaneità, che è appunto esclusa dal PDNC: bensì nel senso che, separatamente prese, le alternative (*A* e *non-A*) devono essere assunte entrambe come possibili. A chi poi obiettasse che il concetto di “possibile” acquista senso proprio in relazione al PDNC (essendo il possibile, anzitutto, l'incontraddittorio), e che, quindi, considerare il “possibile” come qualcosa di previo alla stessa istituzione del PDNC sarebbe incorrere in una circolarità viziosa, si potrebbe rispondere che, a ben vedere, il concetto di “possibile” precede – nell'*ordo inventionis* – la stessa istituzione del PDNC, pur acquistando buona parte del suo rilievo teoretico se messo in relazione con le nozioni di contraddittorietà e di incontraddittorietà – le quali, per altro, non dipendono dall'istituzione del PDNC. Comunque, sulla introduzione critica del concetto di “possibile” ci soffermeremo più avanti, nel corso del lavoro.

23. Lequier, al riguardo, scrive anche così: «La distinzione dell'atto e della potenza che il libero arbitrio essenzialmente implica, è indispensabile per stabilire il senso del principio di contraddizione» (G 382). Qui non compare più il “possibile”, bensì la “potenza”: questa compare però in una accezione priva di ogni riferimento “fisico” o “metafisico”, e in tal modo viene a coincidere – così sembra, anche in relazione al contesto prossimo – proprio con quella di “possibilità”.

24. Alludiamo qui all'agire in un certo modo potendo agire diversamente da quel modo.

bero. Quando io mi determino per il sì o per il no, la mia determinazione è in atto: fintanto che io non mi determino, la mia determinazione è in potenza. Ora, se la determinazione *A* è in potenza, la determinazione *non-A* è anch'essa in potenza: *A* e *non-A*, il sì e il no, cioè i contraddittori, in qualche modo coesistono dunque in potenza; essi sussistono l'uno a lato dell'altro in questo essere diminuito che è la potenza: tutt'e due insieme, sono possibili, l'uno, se passa dal possibile all'essere, dovendo d'altronde escludere l'altro, poiché i contraddittori non coesistono in atto; ed è così vero che coesistono in potenza, questi contraddittori, sono talmente intrecciati, questi possibili che si escludono quanto alla realizzazione, che ciascuno di essi non è se non mediante l'altro. Se è possibile e non necessario che io mi determini così, vuol dire che è possibile anche che mi determini altrimenti²⁵.

Il fatto che i "possibili" (che qui vanno intesi come "contingenti")²⁶ vengano riconosciuti come tali sullo sfondo del libero oscillare dell'atto di scelta, mostra che ciascun possibile si struttura in relazione al proprio complementare – così avverte Lequier.

Al passo che abbiamo ora citato, e che a nostro avviso si mantiene opportunamente nel quadro offerto in proposito dalla *Metafisica* di Aristotele²⁷, sono state mosse pesanti critiche da Emanuele Severino, seguito in questo da Arnaldo Petterlini. Tali critiche mi sembrano fuori bersaglio, ma meritevoli comunque di attenta discussione: le riporteremo dunque nel prossimo "intermezzo", e lì ci prenderemo l'agio di discuterle a fondo.

Come si diceva, PLA e PDNC sarebbero dimensioni astratte di un concreto²⁸: il "principio della scienza". Ma tale principio, altro non sembra essere che l'abbozzo di un più ampio "circolo di verità primitive", le quali «si chiarificano reciprocamente in modo tale che non si può fare una solida e sicura affermazione» di ciascuna di esse, «se non dopo aver percorso l'intero circolo»²⁹. Senonché, a simili espressioni, che sembrerebbero

25. G 382-383. Si potrebbe obiettare che questa digressione di Lequier complicherebbe le cose, anziché chiarirle. Infatti, nelle battute finali, egli propone un passaggio – dalla possibilità alla libertà – che è l'inverso di quello precedentemente sostenuto. Dunque, in precedenza l'autore aveva introdotto la libertà esattamente come condizione della oscillazione formale (e perciò indifferente) tra le alternative della disgiunzione, le quali si mostravano così composibili; ora invece egli assume senz'altro il carattere possibile di una delle alternative, per inferirne la possibilità dell'altra – e, con ciò, il carattere libero dell'oscillazione. A ben vedere, però, siamo di fronte a due problemi diversi: nel primo caso si trattava di introdurre criticamente la libertà; qui invece la si dà già per acquisita, e l'attenzione va al rapporto tra le possibilità alternative da essa aperte come tali.

26. Solo più avanti ci occuperemo tematicamente della calibrazione lequieriana dei concetti modali.

27. «Quanto al poter essere i contrari (τ'ἀναντία), dunque, sussistono insieme; mentre non è possibile che i contrari stessi sussistano insieme» (Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1051a 11-12). La compatibilità dei contrari quanto al poter-essere, e la loro incompatibilità quanto all'essere attuale, vale anche per i contraddittori.

28. Il termine "concreto" non è di Lequier, ma ne rende efficacemente il pensiero.

29. Cfr. G 484 e 374. Infatti, «tutte le verità primitive sono solidali; e, per affermare legittimamente, bisogna avere in vista l'insieme, e affermarlo tutto in una volta» (G 343).

avallare l'idea di un organismo delle verità – di ispirazione idealistica, e in particolare fichtiana³⁰ –, se ne oppongono altre, che parlano piuttosto di una «concatenazione di principi che si richiamano reciprocamente, ad eccezione del primo anello, la libertà, che riposa su di sé»³¹.

Ora, le due metafore, quella circolare e quella lineare, trovano l'unica possibile composizione in una proposta più complessa, secondo cui il libero arbitrio sarebbe “radice e frutto”, “alfa e omega (secondo come lo si guarda)” di tutte le altre verità³². E l'ambivalenza qui indicata è dovuta certamente al fatto che – nella prospettiva lequieriana – il libero arbitrio viene introdotto a partire da un'analisi delle condizioni di possibilità della formulazione dei principi logici, e risulta quindi, rispetto ad essi, “frutto” nell'*ordo inventionis* e “radice” nell'*ordo rationis*³³.

2. L'aristotelismo di Lequier

Precisiamo subito, a scanso di equivoci, che anche nella prospettiva lequieriana, dire che il libero arbitrio appartiene alle condizioni di senso del PDNC, non significa affatto porre la libertà di scelta alla radice dell'incontraddittorietà dell'essere³⁴. Quanto poi alla scansione da noi esplicita-

30. Si pensi alla solidarietà tra le proposizioni fondamentali della dottrina della scienza: «Le singole proposizioni non sono in generale scienza, ma diventano scienza solo nel tutto mediante il posto che vi occupano, la loro relazione al tutto» (cfr. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa in: Id., *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 17).

31. Cfr. G 342; e anche G 343 e 320.

32. Cfr. G 408.

33. Adottiamo, per ragioni di utilità, questa terminologia scolastica, che Lequier non usa. La distinzione tra un ordine proprio della scoperta e un ordine proprio delle cose, non appartiene – per sé – al dualismo gnoseologico, in quanto anche una conoscenza che sia intesa come manifestazione dell'essere può scandirsi secondo una gradualità di passaggi, nel corso della quale potrà apparire che ciò che è primo nell'ordine della manifestazione, non coincide con ciò che è primo nell'ordine della ragion sufficiente. La distinzione indicata nel testo non sembra poi essere tenuta in conto da Arnaldo Petterlini, quando questi contesta a Lequier una circolarità viziosa. Così leggiamo: «la contraddizione di fondo [...] consistè in ciò: che la libertà è insieme fondamento – in quanto principio – e fondato – in quanto si deduce il suo esser principio. In altre parole: che la libertà sia il principio di ogni possibile sapere, e quindi sia presupposta allo stesso principio di non-contraddizione, è quanto viene affermato sulla base – sul fondamento! – di questo stesso principio» (A. Petterlini, *op. cit.*, p. 75). Questa lettura in chiave aporetica del pensiero di Lequier, non viene messa in discussione dal De Dominicis, che pure si mostra piuttosto severo nei confronti di Petterlini intorno a problemi molto meno rilevanti (cfr. E. De Dominicis, *Lequier in Italia*, «Giornale di metafisica», Bologna, XXXII (1977), p. 58).

34. Perciò, la critica che Brunschvicg muoveva, su questo tema, al neocriticismo, vale probabilmente per Renouvier, ma non vale certo – come Brunschvicg vorrebbe – per Lequier (cfr. L. Brunschvicg, *L'orientation du rationalisme* (1920), in Id., *Écrits Philosophiques*, a cura di A.R. Weill-Brunschvicg e M.C. Lehec, Puf, Paris 1954, T. II, p. 25).

mente introdotta tra i due *ordo* – scansione di modello aristotelico –, essa ha il pregio di evitare l'olismo idealistico, con l'esito aporetico cui esso è orientato: se infatti nessuna verità fosse realmente accertabile al di fuori della sua relazione con tutte le altre, allora nessun sapere potrebbe essere tenuto fermo, se non quello assolutamente assoluto (nel quale non ci sarebbe ragione di distinguere l'*ordo inventionis* dall'*ordo rationis*)³⁵. Appare chiaro, a questo punto, che il legame organico che Lequier vede tra PDNC e PLA non è del tipo di quello che Fichte pone tra la tesi e l'antitesi della sua "dottrina della scienza": infatti, il PDNC ha un valore incontrovertibile anche se considerato al di fuori della sua relazione col libero arbitrio; e – come vedremo – vale anche il reciproco.

È anche opportuno ricordare che il nostro autore aveva posto la libertà come condizione "solamente negativa" della conoscenza dei principi. Ora, se si considera che altrove³⁶ egli parla della libertà come di "condizione positiva della conoscenza", e chiarisce che ciò significa "mezzo di conoscenza" della medesima, si capisce ancor meglio che la libertà intesa come condizione negativa è qualcosa che appartiene alla *ratio essendi*, ma non alla *ratio inveniendi*, del PDNC.

Guardando alla storia della filosofia, Lequier individua in Aristotele il grande difensore dei due principi – PDNC e PLA –, e in Hegel il grande negatore di entrambi. Sia Aristotele che Hegel costituirebbero, comunque, delle eccezioni: se infatti nessun filosofo mette in discussione il PDNC (l'osservazione lequieriana in questo caso è evidentemente parziale e data), tutti si fanno negatori del libero arbitrio³⁷. Al riguardo, rileviamo anzitutto come sia discutibile la scelta di un greco – Aristotele – a campione del libero arbitrio. È comunque interessante notare che anche Emanuele Severino vede in Aristotele il filosofo che emblematicamente cerca di coniugare le esigenze dell'*episteme* con la contingenza e il libero arbitrio. Severino però, a differenza di Lequier, vede nel PDNC aristotelico e nella affermazione del libero arbitrio due eminenti espressioni del "nichilismo"³⁸. Potrebbe suscitare obiezioni anche l'indicazione di Hegel come

35. Su questo tema ci siamo soffermati nella P. IV del volume *Sentieri riaperti* (Jaca Book, Milano 1990).

36. Cfr. DN 189.

37. Cfr. G 347-348. Lequier ritiene che abbiano "misconosciuto" il libero arbitrio anche «coloro che hanno preteso di sostenerlo» (cfr. G 408).

38. «Nel suo farsi coerente, la logica del nichilismo esige che il divenire degli enti implichi la negazione dell'*episteme* e che questa negazione implichi a sua volta l'affermazione della 'contingenza' degli eventi e quindi il 'libero arbitrio'. Nel pensiero aristotelico – dove ancora si tenta di tener fermo sia il divenire degli enti sia l'*episteme* – l'affermazione della 'contingenza' e del 'libero arbitrio' non è mediata dall'esclusione dell'*episteme*, ma appartiene anzi alla stessa comprensione epistemica del divenire. Ma, affermando che il divenire è 'contingenza' – e che quindi le decisioni umane, producendosi, sono un libero arbitrio –, Aristotele esprime la coerenza profonda del nichilismo, anche se questa coerenza essenziale lo obbliga ad essere incoerente relativamente al modo specifico in cui il nichilismo resta determinato dal suo pensiero» (E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 69).

negatore dei due "principi", ma dobbiamo ricordare che le critiche di Lequier al filosofo di Stoccarda sono mediate dalla manualistica del tempo, non sempre ineccepibile per rigore filologico³⁹.

Più importante, ai fini del nostro studio, è osservare che – per il nostro autore – l'incompatibilità, quasi unanimemente rilevata tra PDNC e PLA, c'è solo se il PDNC viene assunto in una accezione "priva di restrizioni e assoluta"⁴⁰. Si badi, però, che la accezione "assoluta" cui il nostro autore si riferisce, non è immediatamente quella parmenidea – come sarebbe facile pensare –, bensì è la stessa accezione aristotelica: anch'essa, infatti, se estesa senza cautele, oltre che alle "verità eterne" e ai fatti presenti e passati, anche a quelli futuri, giungerebbe ad esiti megarici, e dunque remotamente parmenidei⁴¹. Leggiamo al riguardo: «Sia A una cosa la cui realizzazione dipende dalla volontà libera dell'uomo, non ancora determinata in un senso o nell'altro. Si pretenderà che, di queste due affermazioni: A sarà, A non sarà, l'una è vera, l'altra è falsa? Né l'una né l'altra è vera, tutt'e due sono false»⁴².

È chiaro che qui il filosofo bretone prende spunto dal testo aristotelico per impostare il tema che egli intende introdurre, che è quello dei "futuri contingenti"⁴³. In effetti, in quel luogo complesso che è *De interpretatione*

39. Lequier sembra dare per scontato che Hegel sia un negatore del libero arbitrio, mentre una diretta lettura del testo hegeliano avrebbe potuto indurlo ad una maggiore prudenza. Il libero arbitrio, in effetti, non è negato da Hegel, ma è piuttosto considerato quale dimensione astratta di un più ampio concetto di libertà: «L'arbitrio, in luogo d'esser la volontà nella sua verità, è piuttosto la volontà intesa come la *contraddizione*» (cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. di G. Marini condotta sull'edizione hegeliana del 1821, Laterza, Roma-Bari 1987, § 15). Quanto allo Hegel negatore del PDNC, Lequier si rifa – come ci informa Grenier (cfr. *op. cit.*, p. 90) – ad un testo di M.J. Willm (cfr. *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Ladrangé, Paris 1846-49, T. IV). In particolare, il nostro autore fa propria la critica di Willm al concetto di *Aufhebung*, che conterrebbe in sé, autocontraddittoriamente, il senso del "distruggere" e quello del "conservare" (cfr. M.J. Willm, *op. cit.*, p. 104 – citato in: J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 88 –; e cfr. G 347). È opportuno anche richiamare la costante opposizione che, in generale, il filosofo bretone vede tra il pensiero hegeliano e l'insegnamento della Chiesa: la verità del libero arbitrio – egli afferma insieme ad un altro bretone: lo Chateaubriand dei *Mémoires d'Outre-tombe* – «è proprietà della Chiesa cattolica. Ogni volta che un uomo ha dogmatizzato da sé» – e l'allusione è appunto a Hegel –, «egli ha cominciato o concluso con la negazione del libero arbitrio» (cfr. G 408-409 e G 347). Anche Renouvier restò decisamente influenzato da questa convinzione lequieriana – e ciò, nonostante il proprio personale anticattolicesimo (cfr. Ch. Renouvier, *L'infini, la Substance et la Liberté*, «Année philosophique», II (1868)).

40. Cfr. G 348.

41. Cfr. G 382 e 348.

42. G 382.

43. È lui stesso a esplicitare il riferimento: «Quel che tu hai detto delle proposizioni riguardanti i futuri contingenti è vero. È la teoria che Aristotele espose nel libro degli *Analitici*» – fa dire a uno dei personaggi del dialogo *Probo o il principio della scienza* (DN 307). Il riferimento agli *Analitici* (che può essere visto o come errato o come semplicemente generico) viene corretto da Grenier con l'indicazione di *De interpretatione* 9.

9. Aristotele parte dall'ipotesi di una restrizione della portata del PTE (per Lequier, PDNC) alle realtà universali e ai fatti presenti e passati; e ciò per evitare una conseguenza che lo Stagirita assume senz'altro come "assurda": il necessitarismo megarico⁴⁴. Egli corregge però l'ipotesi di partenza, osservando che sottrarre l'incipite futuro al PTE, ci porterebbe a ritenere che di quello «non è vera né l'affermazione né la negazione», cioè che il futuro è indeterminabile in senso assoluto⁴⁵. E, per evitare questa conseguenza scorretta⁴⁶, egli giunge ad una conclusione equilibrata e corretta: il PTE non va limitato nella sua portata, ma piuttosto va inteso nel senso che gli è proprio, secondo il quale è necessario che, anche in relazione al futuro, avvenga o A o non-A – senza, con questo, che la necessità che si realizzi la disgiunzione vada a distribuirsi, come necessità di realizzarsi, sui singoli termini disgiunti. È esattamente in questo senso che Aristotele afferma che «non sempre, riguardo ad un'affermazione e ad una negazione contrapposte, sarà necessario che una di esse sia vera e l'altra invece falsa»⁴⁷.

A nostro avviso, è questo anche il senso in cui va intesa l'analogia espressione lequieriana sopra citata. Lo si capisce bene, se si ha pazienza di considerare come l'indicazione brachilogica e paradossale degli appunti di Lequier venga dilatata in uno dei pochi scritti compiuti che egli ci abbia lasciato: il dialogo *Probo o il principio della scienza*. Qui – sia pure in un contesto di teologia razionale, che è fuori dei limiti che il nostro studio si è dato⁴⁸ –, l'autore percorre esattamente lo stesso itinerario aristotelico⁴⁹: solo, lo fa secondo una scansione dialogica, che proviamo rapidamente a ricostruire.

Stando a Probo, che è il protagonista del dialogo, «se si tratta di futuri contingenti dice il falso tanto chi afferma: A sarà, che colui che afferma: A non sarà»; infatti Probo intende tale duplice affermazione in un senso necessitante, che la fa equivalere a quest'altra: «A è futuro, o A non è futuro»⁵⁰. Il suo interlocutore, Callisto, conviene nell'escludere l'interpreta-

44. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, IX, 18a 29-18b 18; testo greco a cura di L. Minio-Paluello, Oxford 1949. Come risulta dal seguito dell'analisi aristotelica, gli esiti megarici non sono il frutto della estensione del PTE al futuro, bensì di un fraintendimento dello stesso PTE.

45. Cfr. *ivi*, IX, 19a 24-19b 4.

46. Scorretta, in quanto risolverebbe la specificità ontologica del futuro, in una eccezionalità ontologica: vale a dire, ultimamente, nella inintelligibilità di esso.

47. Cfr. *ivi*, IX, 19b 1-2.

48. Il dialogo è dedicato al tema della prescienza divina.

49. Le analogie tra il testo lequieriano (letto attentamente) e quello aristotelico sono tali da far pensare che il nostro autore avesse letto direttamente l'*Organon* di Aristotele. Di diverso avviso è Petterlini (cfr. *op. cit.*, p. 97).

50. Nel senso che, al posto di A, è futuro non-A. Ora, questa è l'interpretazione della formula citata che risulta più facilmente ricavabile dal contesto, anche se il suo contenuto non appare logicamente stringente: infatti, dalla non-necessità dell'accadere futuro di A non segue la necessità dell'accadere futuro di non-A.

zione megarizzante; ma, non volendo sottrarre il futuro (che pure è una regione dell'essere) alla regia trascendentale del PTE, propone la formula seguente: «è futuro che uno dei due, A o $non-A$, sia». Probo, dopo aver faticosamente chiarito che – trattandosi, non di semplici futuri, ma di futuri contingenti – non si vuole semplicemente affermare l'ignoranza attuale circa l'accadere di A o di $non-A$ (un accadere che potrebbe essere di per sé anche necessitato), ma piuttosto si vuole affermare l'effettiva indeterminazione ad accadere delle due ipotesi, conviene con Callisto su di una formulazione del PTE che equivale in pieno a quella indicata come valida da Aristotele. «È vero attualmente» – dice Probo – «che A sarà o non sarà, vale a dire, è attualmente vero che giungerà il momento in cui una delle proposizioni: A è, o A non è, sarà vera: non essendo una delle due proposizioni già determinata al momento attuale»⁵¹.

Se è valida la nostra ricostruzione, risulta allora non centrata la contrapposizione che Petterlini propone tra la posizione aristotelica e quella lequieriana: quella del francese non è una "negazione sofistica del principio del terzo escluso", bensì una riformulazione di esso, la quale intende esprimere le stesse cautele che emergono da *De interpretatione* 9⁵².

51. Cfr. DN 298-304.

52. Cfr. A. Petterlini, *op. cit.*, pp. 97-98 e 100.

Intermezzo: risposta ad alcune obiezioni

1. La contraddizione come fondamento?

Nel capitolo precedente si è detto di alcune critiche mosse a Lequier da Emanuele Severino, a proposito del rapporto che vige tra le possibilità reciprocamente alternative che si aprono di fronte all'atto libero. Converterà ora riportare nel testo le critiche di Severino, richiamando in nota il passo lequieriano in questione, da noi per altro già citato per esteso nel capitolo precedente¹.

Scrive dunque Severino:

La seconda parte del passo [...], che afferma la coesistenza dei contraddittori in potenza, e che pone questa coesistenza come condizione della libertà, è scorretta. A parte il fatto che, se fosse vero che la condizione della libertà è la realtà della contraddizione, questa verità sarebbe la prova migliore per dimostrare l'impossibilità o la necessaria inesistenza della libertà, c'è da osservare che quando si afferma che *A* e *non-A* sono in potenza, ciò non vuol dire che *A* sia e non sia in potenza (nel qual caso si realizzerebbe per davvero la contraddizione): quando si afferma che è possibile andare a destra, ciò implica certamente che è possibile andare a sinistra. Ma se la proposizione 'è possibile andare a sinistra' significa che è possibile andare non a destra (o che è possibile non andare a destra), essa non significa d'altronde che non è possibile, e cioè che è impossibile andare a destra,

1. «Quando io mi determino per il sì o per il no, la mia determinazione è in atto: fintanto che io non mi determino, la mia determinazione è in potenza. Ora, se la determinazione *A* è in potenza, la determinazione *non-A* è anch'essa in potenza: *A* e *non-A*, il sì e il no, cioè i contraddittori, in qualche modo coesistono dunque in potenza; essi sussistono l'uno a lato dell'altro in questo essere diminuito che è la potenza: tutt'e due insieme, sono possibili, l'uno, se passa dal possibile all'essere, dovendo d'altronde escludere l'altro, poiché i contraddittori non coesistono in atto; ed è così vero che coesistono in potenza, questi contraddittori, sono talmente intrecciati tra loro, questi possibili che si escludono quanto alla realizzazione, che ciascuno di essi non è se non mediante l'altro. Se è possibile e non necessario che io mi determini così, vuol dire che è possibile anche che mi determini altrimenti» (G 382-383).

ché altrimenti, dicendo che è possibile andare a destra, si direbbe che è impossibile andare a destra (giacché se la possibilità di *A* implica la possibilità di *non-A*, e se questa possibilità implica l'impossibilità di *A*, segue che la possibilità di *A* implica l'impossibilità di *A*). In altri termini, dire che *A* e *non-A* esistono in potenza significa che esiste attualmente la possibilità di *A* e la possibilità di *non-A*; e la possibilità di *non-A* (cioè la proposizione: '*non-A* è possibile') non è il contraddittorio della possibilità di *A* (cioè della proposizione: '*A* è possibile'). (E si osservi che se il contraddittorio di '*A* è possibile' è '*A* non è possibile', questo contraddittorio non può essere inteso come '*non-A* è possibile', anche perché dal fatto che *A* non è possibile non segue che *non-A* sia possibile)².

Per cominciare, valga una osservazione di fondo: non è vero che Lequier ponga la coesistenza dei contraddittori in potenza, come "condizione della libertà"; è vero piuttosto il reciproco. Infatti, al punto del procedimento lequieriano cui il brano precedente allude, il nostro autore ha già accertato la realtà del libero arbitrio³.

Circa il seguito della analisi severiniana, osserviamo invece quanto segue.

1) Lequier non pone affatto "la realtà della contraddizione" quale "condizione della libertà". Severino accenna a questa sua personale lettura anche in un passaggio precedente del suo volume⁴, senonché la tesi lequieriana – discutibile fin che si vuole – è davvero un'altra: il filosofo bretone ritiene che la libertà sia condizione dell'istituirs del PDNC. Ma Severino, nel brano sopra citato, sembra vedere la "contraddizione" – o meglio, una situazione autocontraddittoria – nella semplice "coesistenza dei contraddittori in potenza": quasi che Lequier sostenesse che l'esserci della possibilità di *A* fosse in contraddizione con l'esserci della possibilità di *non-A*. Mentre, non è difficile rilevare che la contraddizione che sussiste tra contraddittori in potenza, quali sono la possibilità di *A* e la possibilità di *non-A*, è contraddizione anch'essa potenziale e niente affatto "reale" – come invece Severino insinua⁵.

2. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi* (1962), Adelphi, Milano 1984, p. 238.

3. Cfr. G 381-383.

4. Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 237.

5. Su questo punto, si esprime in modo equilibrato Agostino Roggerone, che parla di «una contraddizione ancora astratta», o di una contraddizione che è «possibilità, non realtà, e, in quanto tale, non ha consistenza pratica, ma solo teoretica: io posso concepire la contraddizione, ma non realizzarla» (cfr. A. Roggerone, *op. cit.*, p. 88). Da parte nostra, eviteremo di parlare di "consistenza teoretica" della contraddizione, limitandoci ad affermare la formale compatibilità dei termini tra loro contraddittori, in assenza di ragioni che la escludano (quali, ad esempio, la autocontraddittorietà di uno dei due termini). A Roggerone si contrappone Petterlini, che scrive: «altro è dire che i contraddittori sono in potenza e altro è dire che la contraddizione è possibilità, non realtà: l'affermazione che i contraddittori coesistono in potenza comporta una contraddizione reale, non soltanto possibile» (cfr. A. Petterlini, *op. cit.*, p. 96). Ciò che non è chiaro è in che senso l'opposizione di contraddittorietà tra *A* e *non-A* (se non sia emersa l'impossibilità di uno dei due), e la loro compatibilità reciproca nell'ordine del poter-essere, debbano costituire – indipendentemente dall'attuarsi simultaneo dei due termini – un che di autocontraddittorio.

2) Lequier non afferma in alcun modo che, nella simultaneità potenziale dei contraddittori, "A è e non è in potenza" – come vorrebbe Severino, a caccia di incongruenze –; bensì afferma che tanto A quanto non-A sono in potenza.

3) Lequier non dice che "la possibilità di non-A implica l'impossibilità di A" – altra tesi che Severino attribuisce al filosofo bretone per ottenere nuove contraddizioni. Semmai vede nella attualità di non-A, l'impossibilità attuale di A.

4) Lequier non dice che "A è possibile" sia il contraddittorio di "non-A è possibile"; dice piuttosto il contrario, e cioè che A e non-A si coimplicano, o che il campo della possibilità si struttura su di essi. Si può invece notare che la requisitoria di Severino nei riguardi di Lequier, si fonda, qui e in generale, su di un sofisma. Infatti, il termine "contraddittori" è costantemente usato da Lequier per indicare gli elementi disgiunti A e non-A, i quali, nella loro disgiunzione in *aut*, compongono quella struttura attualmente semantica – e solo problematicamente apofantica – che è l'*antiphasis*⁶. Il ter-

6. Rifacendosi a un luogo classico di Aristotele: «Opposti (ἀντικείμενα) si dicono: l'antifasi (ἀντίφασις), i contrari (πάναντία), i relativi, possesso e privazione, gli estremi da cui si generano e in cui si dissolvono le cose» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., V, 1018a 20-22). È interessante rilevare come Aristotele indichi i contraddittori (in questo caso i termini significanti tra loro contraddittori) con un sostantivo singolare – antifasi –, che esprime la struttura stessa del rapporto di contraddittorietà: una struttura solidale, in cui i due termini si coimplicano, dividendosi il campo semantico – come Lequier stesso, in altre parole, mette in evidenza. Il termine *antiphasis* è usato da Aristotele anche per indicare la struttura costituita dalle coppie di asserzioni tra loro contraddittorie: «È chiaro che ad ogni affermazione è opposta una negazione e ad ogni negazione un'affermazione. E questo sia la contraddizione (ἀντίφασις): l'affermazione e la negazione che sono opposte (ἀντικείμενα)» (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., VI, 17a 31-34). L'antifasi come relazione tra asserzioni non è ovviamente qualcosa di autocontraddittorio (così come non è autocontraddittoria la relazione tra termini reciprocamente contraddittori): si può anzi dire che la autocontraddizione consista proprio nella violazione di tale struttura. La struttura antifasica è disgiuntiva in *aut*: l'autocontraddizione altro non è che la violazione di quell'*aut*, e quindi della struttura che su di esso si regge. Si può anche osservare – andando qui oltre il dettato aristotelico –, che l'antifasi è propriamente una struttura del *logos semantikos*, nonostante Aristotele la introduca in un contesto in cui è già in questione il *logos apophantikos*. Più precisamente, essa è una struttura attualmente semantica, e solo problematicamente apofantica (che nel *De interpretatione* viene considerata al livello della *phasis*, intesa come il contenuto proposizionale delle asserzioni; mentre nella *Metafisica* viene considerata, sempre al livello della *phasis*, intesa però come il contenuto degli stessi termini significanti). Diciamo che l'antifasi è una struttura solo problematicamente apofantica, in quanto non è possibile che entrambi i suoi disgiunti – l'affermazione e la negazione del medesimo – siano effettivamente posti sul piano apofantico, e quindi sul piano dell'impegno con la verità, senza che con ciò la struttura esploda (o meglio, imploda su se stessa), senza cioè che si abbia l'autocontraddizione. La struttura, dunque, può conservare se stessa solo sul piano meramente proposizionale (o problematicamente apofantico): pena, appunto, l'autocontraddizione.

mine "contraddittori" viene invece surrettiziamente riproposto da Severino come se Lequier lo applicasse, non agli stessi *contradictoria*, ma piuttosto alle rispettive possibilitazioni ("è possibile A", "è possibile non-A"). È chiaro, invece, che contraddittorie tra loro sarebbero solo le rispettive attualizzazioni dei *contradictoria* – come Lequier ben riconosce.

In altre parole, Lequier ha in mente, scrivendo quello che scrive, il noto passo del libro *Theta* della *Metafisica*⁷, in cui Aristotele afferma che "sussiste insieme il poter essere (τὸ δυνατόν) degli *enantia*". Gli *enantia* sono propriamente le coppie di contrari; ma la compatibilità dei contrari, quanto al poter-essere, e la loro incompatibilità quanto all'essere effettivo, vale certamente anche per i contraddittori, che sono in questione nel discorso di Lequier: anche A e non-A (l'accadere di una cosa, e il suo non accadere) sono compatibili nel poter-essere, mentre si escludono reciprocamente nella realizzazione effettiva.

In generale, si può osservare che i termini di una disgiunzione di proposizioni tra loro contraddittorie sono tali da escludersi reciprocamente quanto alla loro attualizzazione, mentre non si escludono reciprocamente quanto alla possibilitazione: anzi, il loro coimplicarsi nella possibilità è condizione del fatto che il loro stesso disgiungersi (e fronteggiarsi) in *aut* sia qualcosa di significativo (nella sua problematicità), e non sia invece, a sua volta, una struttura autocontraddittoria. Nel caso in cui si trattasse dell'attualizzazione dei termini della disgiunzione, solo una banale *aequivocatio* potrebbe generare il curioso caso per cui sarebbe sufficiente porre la formale disgiunzione dei termini, perché si ottenesse una situazione autocontraddittoria – quale invece si avrebbe se i disgiunti venissero posti nel segno della congiunzione. L'*aequivocatio* starebbe nell'attribuire alla relazione meramente semantica di "contraddittorietà", i connotati della "autocontraddittorietà" intesa come figura-limite della sintassi, cioè come impossibile congiunzione dei termini di quella relazione.

Nel caso in cui fosse invece in questione la possibilitazione dei *contradictoria*, allora, il porre la loro congiunzione non genererebbe una situazione autocontraddittoria – come Lequier sa bene –; infatti, le possibilitazioni di termini tra loro contraddittori – al contrario delle relative attualizzazioni – non risultano contraddittorie tra loro. In questo caso, dunque, per generare la situazione autocontraddittoria di cui Severino è in cerca, Lequier avrebbe dovuto incorrere in ben due equivocazioni: quella già indicata al numero precedente, e, inoltre, la surrettizia identificazione tra la "possibilità di non-A" e la "non-possibilità di A" (da congiungere, quest'ultima, alla "possibilità di A").

7. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1051a 11-13.

5) In riferimento a quanto si è appena finito di discutere, possiamo appunto osservare che Lequier non dice che "A non è possibile" sia l'equivalente di "non-A è possibile". Occorre anche aggiungere, in generale, che il nostro autore tratta delle possibilitazioni dei contraddittori (e della reciproca compatibilità di quelle); Severino, invece, tratta delle possibilitazioni tra loro contraddittorie⁸. A Lequier, però, le possibilitazioni tra loro contraddittorie non interessano, per il semplice fatto che il suo discorso si fonda sulla previa acquisizione del libero arbitrio, e dunque è incentrato sulla compossibilità di alternative di scelta tra loro contraddittorie. Porre invece una alternativa come quella tra la "possibilità di A" e la "non-possibilità di A", significa collocarsi su di un terreno ontologicamente generico, in cui non è ancora a tema il libero arbitrio.

Si può comunque osservare, di passaggio, che l'eventuale impossibilitazione di A comporterebbe la necessitazione di non-A; e questa verrebbe ad implicare a sua volta – almeno stando al quadro modale di *De interpretatione* 13, che il filosofo bretone ha presumibilmente presente – la possibilitazione a fortiori di non-A (in esclusiva, comunque, rispetto alla possibilitazione di A)⁹.

2. Un circolo vizioso tra contraddizione e non-contraddizione?

Arnaldo Petterlini fa proprie le critiche di Severino, e si sofferma su quelle da noi indicate e discusse ai punti (1), (3), (4) e (5). Secondo questo autore, nel pensiero lequieriano si realizzerebbe una circolarità viziosa.

Il circolo consiste appunto in ciò: che il principio di indeterminazione, per potersi costruire come tale, esige, in forza del principio di non-contraddizione, la contraddizione stessa costituita dalla coesistenza dei contraddittori in potenza; ossia la libertà si pone a fondamento del principio di non-contraddizione solo fondandosi su di esso. Ma il Lequier, per fare questo, ha identificato arbitrariamente i contraddittori con i possibili. Ossia, [...] la possibilità di non-A non è il contraddittorio della possibilità di A: la contraddizione si realizzerebbe qualora si affermasse che A è possibile e insieme non possibile, nel qual caso certo si darebbe la coesistenza dei contraddittori. In altri termini: la possibilità di A implica certa-

8. In termini simbolici, si potrebbe dire che, nel testo di Lequier è in questione l'alternativa tra $\diamond\alpha$ e $\diamond\neg\alpha$; mentre, nel testo di Severino, è in questione l'alternativa tra $\diamond\alpha$ e $\neg\diamond\alpha$. E, nel testo di Lequier, non è affatto presente una identificazione tra il contenuto di $\neg\diamond\alpha$ e quello di $\diamond\neg\alpha$ – come invece insinuato da Severino e Petterlini.

9. Va anche detto, però, che in quel testo aristotelico il possibile è da intendere in senso semplicemente semantico (*dynaton*), mentre il ragionamento di Lequier verte sul possibile inteso come contingente (*l'endechomenon* di Aristotele) (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 22b). Non escluderemmo che questo testo fosse direttamente conosciuto, sia pure in traduzione, da Lequier.

mente la possibilità di *non-A*, ma la possibilità di *non-A* non può essere intesa come non-possibilità di *A*, altrimenti la possibilità di *A* implicherebbe la sua non-possibilità¹⁰.

Come si può notare, anche qui è il presupposto di partenza a viziare tutta l'analisi: si pensa che Lequier intenda la libertà come contraddizione, e si individua tale contraddizione nella compossibilità dei contraddittori in potenza, mediata dalla "identificazione dei contraddittori con i possibili". Senonché, nella compossibilità dei contraddittori in potenza – compossibilità relativa cioè a situazioni future, oppure già realizzate ma ignote, oppure note ma sottoposte a dubbio¹¹ – non c'è alcuna autocontraddizione; così come non è attribuibile a Lequier la identificazione dei possibili reciprocamente complementari (cioè delle rispettive possibilitazioni di *A* e di *non-A*) con i termini contraddittori (cioè, con gli stessi *A* e *non-A*), o comunque con formule tra loro contraddittorie – come già si è visto nel paragrafo precedente¹².

10. A. Petterlini, *op. cit.*, pp. 96-97.

11. Su questo punto, si veda il citato dialogo *Probo o il principio della scienza* (cfr. DN 298).

12. Le critiche a Lequier che abbiamo analizzato nel presente capitolo, sono sostanzialmente accettate anche da Paolo Armellini nel suo recente studio dedicato al nostro autore. In particolare, anche Armellini ritiene che Lequier ponga la coesistenza dei contraddittori in potenza, come condizione della libertà; e che, inoltre, questi ritenga che tale coesistenza sia di per sé autocontraddittoria. Aggiunge Armellini: «Ciò è stato possibile a Lequier solo grazie all'identificazione scorretta tra possibili e contraddittori. Come ha infatti rilevato Severino, la possibilità di *non-A* non contraddice la possibilità di *A*. La contraddizione si realizzerebbe se si affermasse che *A* è insieme possibile e non-possibile, caso in cui allora si darebbe la coesistenza dei contraddittori. In altri termini, perché si dia tale contraddizione, occorrerebbe la non-possibilità di *A*, non la possibilità di *non-A*, di fronte alla possibilità di *A*» (cfr. P. Armellini, *Lequier. La solitudine di Dio*, cit., p. 67). Ora, ritornano qui chiaramente alcuni dei motivi già discussi nel testo. Oltre alla erronea convinzione che Lequier ponga la coesistenza dei contraddittori in potenza quale condizione della libertà (quando è vero piuttosto il reciproco), troviamo nel testo di Armellini anche quegli sviluppi che – nella discussione precedente – abbiamo siglato coi numeri (1), (3), (4) e (5): esattamente quelli che, della critica severiniana a Lequier, sono stati fatti propri da Petterlini. Quando poi Armellini sviluppa le premesse ora richiamate, sembra riflettere senz'altro sulla interpretazione di Severino e Petterlini – data per scontata nella sua validità –, e non più direttamente sul testo di Lequier. Leggiamo infatti: «Ciò che non convince, secondo i rilievi di Petterlini e Severino, è la confusione nel ragionamento di Lequier tra contraddittori e possibili: infatti, quando si afferma che *A* e *non-A* sono in potenza, ciò non vuol dire che *A* sia e non sia in potenza (nel qual caso si realizzerebbe invece la contraddizione). Dire che *A* e *non-A* sono in potenza significa che esiste attualmente la possibilità di *A* e la possibilità di *non-A*, cioè la possibilità di *non-A* non è il contraddittorio della possibilità di *A*. Tutto ciò spiega il paradosso, che Lequier mostra di non avvertire pienamente, di far poggiare sul principio di contraddizione il principio della libertà, che pure egli pone come il fondamento della scienza» (ivi, p. 68). Come si può rilevare da un semplice confronto con quanto già da noi esposto nella discussione della interpretazione di Severino, nel brano ora ri-

Quanto poi alla libertà come contraddizione, è vero che il filosofo bretone usa espressioni che possono indurre in errore; esse però vanno lette con attenzione. In particolare, quando egli propone per il libero arbitrio la formula secondo cui "una stessa cosa può insieme essere o non essere", e per il PDNC la formula secondo cui "una stessa cosa non può insieme essere e non essere", occorre notare la differenza tra l'*o* (*aut*) e l'*e* (*et*) delle due espressioni. Ora, l'*aut* della prima non nega l'*et* della seconda, bensì indica – certo, in modo paradossale – lo statuto della contingenza: perché di essa si tratta in quel contesto.

In generale, è lecito ritenere che la resistenza di Severino e di Petterlini a seguire Lequier su di un terreno che è, a ben vedere, classico – e già ben arato da Aristotele –, derivi da una diffidenza neoparmenidea (che in Severino sarebbe poi maturata in dichiarata esclusione) nei confronti del "possibile" come "contingente". Cercare di interpretare come autocontraddittoria la compostibilità dei contraddittori potenziali, significa infatti aver già implicitamente negato che ciò che accade abbia una alternativa al proprio accadere: significa, cioè, aver già pregiudizialmente escluso anche solo la possibilità che il possibile si riveli come contingente.

Ma anche indipendentemente da motivi neoparmenidei, si ha l'impressione che l'insistenza con cui questi autori propendono a leggere il libero arbitrio come autocontraddizione "confessa", derivi da una sovrapposizione su Lequier del tema hegeliano della libertà di scelta come "contraddizione della volontà". Secondo l'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il libero arbitrio – inteso così, cioè come dimensione astratta della autentica libertà attuantesi nella "eticità" – risulta impotente (cioè illusorio) nei confronti delle teorie deterministiche¹³: di qui – ipotizziamo – potrebbe venire anche la propensione di Severino e Petterlini a intendere l'affermazione lequieriana della libertà di scelta, nei termini di una mera postulazione, teoreticamente incapace di respingere il determinismo – secondo il modulo interpretativo inaugurato da Renouvier.

Se un importante limite può essere rilevato, ma in modo aderente, nella posizione di Lequier, è piuttosto quello di non averci offerto un quadro sufficientemente preciso e articolato delle modalità ontologiche. Ma di questo tema ci occuperemo nel seguito del lavoro.

portato emergono le stesse obiezioni che abbiamo già discusso nel testo. Così come non è nuova la conclusione del ragionamento: Lequier avrebbe, da un lato, posto il PLA come condizione di possibilità del sapere e dello stesso PDNC; ma, dall'altro, avrebbe fatto poggiare proprio il PLA sul fondamento del "principio di contraddizione" – qui da intendersi, presumiamo, nel senso di "principio della accettazione della contraddizione" –; realizzando così la più clamorosa delle contraddizioni performative. Che ciò non sia affatto vero, lo sappiamo dalla discussione già sostenuta nel testo. Quale invece fosse l'esatta movenza strategica di Lequier, lo apprezzeremo più compiutamente nei prossimi capitoli del presente lavoro.

13. Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 15.

III. Da Cartesio verso Agostino

Il principio della scienza è un principio di verità, e non di fatto. È un principio di verità perché si riferisce a una verità che è indipendente da ogni fatto, e non di fatto perché si riferisce a un fatto che è indipendente da ogni verità.

Il principio della scienza è un principio di verità, e non di fatto. È un principio di verità perché si riferisce a una verità che è indipendente da ogni fatto, e non di fatto perché si riferisce a un fatto che è indipendente da ogni verità.

Come abbiamo visto, Lequier considera il PDNC e il PLA come elementi astratti di quella struttura che egli chiama "principio della scienza". Ciò che ancora non risulta chiaro è in che cosa tale principio consista, e come vada intesa, più precisamente, la relazione che esso intrattiene con i suoi elementi.

Ecco come il nostro autore tenta di chiarire la questione.

Ho percorso – egli spiega – la concatenazione delle verità che si riallacciano all'esistenza della libertà, la quale concatenazione è contenuta in una affermazione prima. Quando avanzo questa semplice affermazione: 'io esisto', incontro nelle profondità del mio essere la necessità, e, a suo fianco, la libertà che mi permette di riconoscere in me la presenza di questa necessità, e di distinguere la verità dall'errore; trovo inoltre il ruolo dell'amore, che mette pace tra la necessità e la libertà¹.

Il "principio della scienza" coincide, dunque, con l'affermazione di un indubitabile "io esisto".

1. Il *cogito* lequieriano

Ci sembra che l'indubitabilità dell'"io esisto" sia indipendente, nell'economia del discorso lequieriano, e dal PDNC e dal PLA, i quali, a loro volta, non ne dipendono². Perciò si può dire che la relazione concreto-astratto che sussiste tra il principio della scienza e i suoi elementi, non comporti

1. G 320.

2. Di diverso avviso è Alain de Lattre, che parla di un legame di dipendenza che subordinerebbe il *cogito* lequieriano alla libertà intesa come prima verità (cfr. A. De Lattre, *op. cit.*, p. 435).

l'autocontraddittorietà dei termini irrelati – come già si era accertato a proposito della relazione intercorrente tra PDNC e PLA. Grazie a questo rilievo, si può evitare la facile obiezione secondo cui Lequier incorrerebbe in una circolarità fondativa di tipo vizioso: quella di chi vuol tener fermo il PDNC già presupponendone il valore³. Resta comunque da stabilire, e su quali basi venga introdotto l'“io esisto”, e quale ne sia la struttura interna.

Quanto al primo problema, Lequier ritiene che “io esisto” sia «una certezza sulla quale sarà costretta ad appoggiarsi quella che si pretenderà superiore»⁴. Insomma, chi volesse dimostrare l'“io esisto” incorrerebbe in un circolo vizioso (analogo a quello che aristotelicamente si potrebbe indicare a chi intendesse dimostrare il PDNC); e questo, lungi dal costituire un'aporia, è il terreno sul quale è chiamata a svilupparsi la *redarguitio elenchica*. Ha infatti movenza elenchica il procedimento al quale alludono alcuni frammenti del nostro autore sul tema: procedimento che ripercorre – pur con qualche differenza – quello cartesiano⁵.

Dubitare di sé, mettere in questione la propria esistenza, è un modo di riaffermarla – e fin qui Lequier è con Cartesio. Ma c'è una peculiarità nella maniera in cui il nostro autore sviluppa questo risultato. «Dubitare» – egli dice –, «è cercare la certezza. La parola *cercare* al posto della parola *dubitare* avrebbe evitato a Descartes l'apparenza di un buon numero di sofismi. Io cerco. Sono dunque qualche cosa, io che cerco. Io che cerco, non ho quel che cerco; altrimenti non passerei il mio tempo a cercare [...]. Descartes dice: 'dubito, dunque penso; penso, dunque sono'»⁶. Ora, «dicendo: 'io sono', dopo aver detto: 'io penso', o dico di meno, o dico di più. Se dico di meno, vado a colpo sicuro; ma arretro; se dico di più, in effetti avanzo, ma con quale diritto? Che perplessità! O dico meno di quanto so, o dico di più»⁷. Così si può affermare che il *cogito* – nella sua

3. Così accadrebbe se si pensasse al PDNC come ad un che di autocontraddittorio se irrelato rispetto al “principio della scienza”: qui, infatti, la necessità di evitare contraddizione (dunque il PDNC) verrebbe assunta pregiudizialmente, e fatta valere nei confronti di un PDNC di cui ancora non si conoscerebbe – per ipotesi – l'assoluto valore.

4. Cfr. DN 189.

5. I due procedimenti sono per lo meno accomunati dal fatto di alludere alla forma elenchica.

6. G 330. Intorno al valore annesso dal nostro autore alla figura del ricercare, si vedano anche i seguenti passaggi. «Che cosa cercavo, infatti? Una prima verità; e non avevo già questa, che ne cercavo una?» (DN 146-147). «Bisognerebbe che questa prima verità potesse trovarsi indipendentemente dagli errori di colui che la cerca, l'avesse egli anche imprigionata senza saperlo in una rete di contraddizioni, cercando di porre il problema. Bisognerebbe che la domanda, rettificandosi essa stessa per diventare la scienza che si cerca, producesse da sola la risposta, vale a dire la scienza che si trova» (DN 164).

7. Il brano prosegue così: «Eccomi tra una operazione sicura, che, così sembra, non ha altro risultato che sottrarmi un po' la conoscenza del mio oggetto, e una operazione che azzarderà qualche cosa, ma che mi farebbe in realtà guadagnare qualche cosa solo nel caso in cui non mi facesse perdere tutto» (G 329).

versione cartesiana –, «nel senso in cui è evidente, è sterile; nel senso in cui è fecondo, è oscuro»⁸.

Nel *cogito*, in effetti, convivono due dimensioni. La più superficiale, sulla quale si è concentrata anche certa critica contemporanea a Cartesio⁹, è una dimensione analitica. Che l'«esistere» sia analiticamente implicato nel «pensare», è vero – naturalmente, se si è disposti a introdurre come mediatore il concetto di *suppositum* o, genericamente, di sostanza¹⁰. Ma è anche vero che il senso proprio del *cogito* si concentra nel primo dei suoi termini, cioè nella indubitabilità del pensare (o meglio, del dubitare): ed è questa la sua dimensione «feconda e oscura». Oscura, nel senso che «l'operazione che la pone è sconosciuta»: «bisognerebbe dunque scoprire la legge di questa operazione»¹¹. Ora, il momento fecondo, o propriamente inferenziale, del *cogito* è precisamente quello elencico, che Lequier qui avverte, pur senza giungere a tematizzarlo.

Ma l'oscurità in questione ha, per dir così, anche un altro aspetto: sembra al nostro autore che dal *cogito* emerga un «io» complesso, di cui la categoria di sostanza non saprebbe rendere conto¹². Da un lato, infatti, sta l'io che dubita (l'«io cercante»), e, dall'altro, l'io di cui si dubita (l'«io cercato»). Bene, un problema – che Cartesio non aveva avvistato – sarebbe questo: chi potrà stabilire, e come, l'identità tra i due «io», e precisamente tra «quell'io che osservo quando non è più» e quell'«altro io, che non è ancora, che nasce e che muore incessantemente», proprio per poter osservare il primo¹³? All'«osservazione», del resto, è essenziale una certa alterità¹⁴.

8. Cfr. *ivi*.

9. Cartesio, com'è noto, aveva già dovuto spiegare – nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* rivolte alle sue *Meditazioni*, e nella replica alle *Istanze* di Gassendi –, che il procedimento che lo aveva condotto al *cogito* non era un sillogismo in *Barbara*, espresso in forma entimematica. Su questo punto, cfr. Descartes, *Objectiones et Responiones*, in *Oeuvres*, cit., vol. VII, pp. 140-141; per quanto riguarda la replica a Gassendi, cfr. *Oeuvres*, cit., vol. IX/1, pp. 205-206.

10. Concetto che Lequier ritiene «mal definito» (cfr. G 329).

11. Cfr. *ivi*.

12. Cfr. *ivi*.

13. Cfr. G 362. Nella sua attenta analisi delle *Meditazioni* di Cartesio, Henri Gouhier rileva, nell'ambito del *cogito* cartesiano, una alterità che è assimilabile a quella evidenziata da Lequier. «Quand je dis: 'Je pense', je ne dépasse point le plan des phénomènes psychologiques. En tirer: 'Je suis une substance qui pense', c'est provoquer l'intervention d'un moi ontologique qu'aucune expérience psychologique ne saurait justifier. [...] Je me projette devant moi comme objet pensant, existant indépendamment de tout sujet; or, pour rester un fait, le je doit demeurer au sein d'une relation et c'est cette situation que le je pensant ne peut conserver jusqu'à sa position comme être. Ou bien il est le je du 'Je pense' et n'a qu'une existence psychologique; ou bien il est le je du 'je suis', mais il n'est plus le je engagé dans 'Je pense'». Merito della critica di Maine de Biran al *cogito*, sarebbe allora l'aver messo in luce che solo un *effort* può rivelare che i due *je* sono uno solo (cfr. H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 124-125).

14. Cfr. G 477.

È in questione, qui, il carattere bipolare dell'autocoscienza: un tema classico, che il nostro autore carica di alcuni di quei motivi che erano largamente presenti nella letteratura idealistica a lui contemporanea¹⁵. La relazione tra l'io cercante e l'io cercato diventa così, via via, quella tra pensante e pensato¹⁶, tra libertà e necessità¹⁷, tra attualità e passato¹⁸ – ma anche tra conscio e inconscio¹⁹. L'«io esisto» risulta allora quasi il superamento di un «abisso»²⁰. «Qual è questo intervallo da me a me che io racchiudo in me stesso?» – si domanda Lequier. «Quale sforzo fugherà queste tenebre che mi dividono nel cuore del mio essere? Orbene, poiché né l'idea» – l'io cercante –, «né l'oggetto» – l'io cercato – «mi danno quel legame dall'uno all'altro che io cerco invano e che mi occorre, io lo troverò formandolo e poiché è necessario per affermarmi, io mi affermo per produrlo»²¹.

15. Si pensi solo allo schellinghiano *Sistema dell'idealismo trascendentale*; ma anche alla «dottrina della scienza» di Fichte, o alla sezione «Autocoscienza» della *Fenomenologia* hegeliana.

16. «Si può negare la differenza tra ciò che è rappresentato e ciò che rappresenta? La differenza è chiara: l'uno non è l'altro e l'uno viene dopo l'altro» (DN 188).

17. In proposito, si veda il brano citato all'inizio del presente capitolo. Ma anche il seguente: «Ci sono due io in questa formula: un io che cerca e quello è il mio io libero; e un io che io cerco e che non è opera della mia libertà» (G 330).

18. «A chi tenta di affermare col solo mezzo delle idee questa semplice proposizione 'io penso', che è [...] eminentemente certa per l'uomo, che non è altro che il suo proprio essere occupato a contemplarsi, bisogna [...] assolutamente aggiungere, in modo da non formare che un'azione presente e una passata: un'azione presente che indica l'azione passata, un'azione passata che è l'oggetto dell'enunciazione presente: un'azione che esprime e un'azione che è espressa, ciascuna attestando l'altra per giustificare la sua esistenza, ma ciascuna incapace, da sola, di stabilirla» (DN 188).

19. Secondo Lequier, il rapporto intimo dell'autocoscienza avviene tra «un fatto che si ignora» e «una parola che non si capisce» (cfr. DN 188). Egli scrive anche: «Io sono qualche cosa che si cerca [...] che cerca di conoscersi. Questo 'qualche cosa' è dato prima di conoscersi; non dipende affatto dalla sua conoscenza, è piuttosto la sua conoscenza che ne dipenderebbe» (G 330). Specialmente la prima formula, richiama quasi istintivamente Lacan: si può forse dire che Lequier abbia presentito qualcosa della dialettica lacaniana di *Je e Moi* (cfr. J. Lacan, *Écrits*, Du Seuil, Paris 1966).

20. Cfr. G 362.

21. DN 189. Scrive il nostro autore, sempre nello stesso contesto: «Come comporre con queste due metà del mio essere che mi abbandonano alternativamente un tutto che sarei io, capace di sussistere soltanto per il tempo di affermare che egli è? Nessuna delle due metà mi dà un mezzo per unirli all'altra. Ridurmi all'una o all'altra è solo una maniera diversa di perire. Ampliare l'una fino a contenere l'altra, vuol dire trasformarla in quest'altra» (DN 188-89). Lo studioso tedesco Jörgen Hengelbrock ci ha offerto una singolare ricostruzione del percorso lequieriano, nella quale egli opera una sorta di *contaminatio* tra la linea tematica che risale dal dubbio alla libertà, e quella che giunge a saldare lo iato del *cogito*. «Quelle est la condition de possibilité» – scrive Hengelbrock – «pour que l'homme puisse se mettre en question et douter ainsi de ses certitudes? Cette possibilité suppose qu'il soit libre. Si l'homme se réduisait à la facticité pure d'une existence immobile et renfermée en soi, il ne pourrait pas douter de soi, car le doute suppose une certaine distance de soi à soi». E qui,

versione cartesiana —, «nel senso in cui è evidente, è sterile; nel senso in cui è fecondo, è oscuro»⁸.

Nel *cogito*, in effetti, convivono due dimensioni. La più superficiale, sulla quale si è concentrata anche certa critica contemporanea a Cartesio⁹, è una dimensione analitica. Che l'«esistere» sia analiticamente implicato nel «pensare», è vero — naturalmente, se si è disposti a introdurre come mediatore il concetto di *suppositum* o, genericamente, di sostanza¹⁰. Ma è anche vero che il senso proprio del *cogito* si concentra nel primo dei suoi termini, cioè nella indubitabilità del pensare (o meglio, del dubitare): ed è questa la sua dimensione «feconda e oscura». Oscura, nel senso che «l'operazione che la pone è sconosciuta»: «bisognerebbe dunque scoprire la legge di questa operazione»¹¹. Ora, il momento fecondo, o propriamente inferenziale, del *cogito* è precisamente quello elencico, che Lequier qui avverte, pur senza giungere a tematizzarlo.

Ma l'oscurità in questione ha, per dir così, anche un altro aspetto: sembra al nostro autore che dal *cogito* emerga un «io» complesso, di cui la categoria di sostanza non saprebbe rendere conto¹². Da un lato, infatti, sta l'io che dubita (l'«io cercante»), e, dall'altro, l'io di cui si dubita (l'«io cercato»). Bene, un problema — che Cartesio non aveva avvistato — sarebbe questo: chi potrà stabilire, e come, l'identità tra i due «io», e precisamente tra «quell'io che osservo quando non è più» e quell'«altro io, che non è ancora, che nasce e che muore incessantemente», proprio per poter osservare il primo¹³? All'«osservazione», del resto, è essenziale una certa alterità¹⁴.

8. Cfr. *ivi*.

9. Cartesio, com'è noto, aveva già dovuto spiegare — nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* rivolte alle sue *Meditazioni*, e nella replica alle *Istanze* di Gassendi —, che il procedimento che lo aveva condotto al *cogito* non era un sillogismo in *Barbara*, espresso in forma entimematica. Su questo punto, cfr. Descartes, *Objectiones et Responiones*, in *Oeuvres*, cit., vol. VII, pp. 140-141; per quanto riguarda la replica a Gassendi, cfr. *Oeuvres*, cit., vol. IX/1, pp. 205-206.

10. Concetto che Lequier ritiene «mal definito» (cfr. G 329).

11. Cfr. *ivi*.

12. Cfr. *ivi*.

13. Cfr. G 362. Nella sua attenta analisi delle *Meditazioni* di Cartesio, Henri Gouhier rileva, nell'ambito del *cogito* cartesiano, una alterità che è assimilabile a quella evidenziata da Lequier. «Quand je dis: 'Je pense', je ne dépasse point le plan des phénomènes psychologiques. En tirer: 'Je suis une substance qui pense', c'est provoquer l'intervention d'un moi ontologique qu'aucune expérience psychologique ne saurait justifier. [...] Je me projette devant moi comme objet pensant, existant indépendamment de tout sujet; or, pour rester un fait, le je doit demeurer au sein d'une relation et c'est cette situation que le je pensant ne peut conserver jusqu'à sa position comme être. Ou bien il est le je du 'Je pense' et n'a qu'une existence psychologique; ou bien il est le je du 'je suis', mais il n'est plus le je engagé dans 'Je pense'». Merito della critica di Maine de Biran al *cogito*, sarebbe allora l'aver messo in luce che solo un *effort* può rivelare che i due *je* sono uno solo — cfr. H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 124-125).

14. Cfr. G 477.

È in questione, qui, il carattere bipolare dell'autocoscienza: un tema classico, che il nostro autore carica di alcuni di quei motivi che erano largamente presenti nella letteratura idealistica a lui contemporanea¹⁵. La relazione tra l'io cercante e l'io cercato diventa così, via via, quella tra pensante e pensato¹⁶, tra libertà e necessità¹⁷, tra attualità e passato¹⁸ – ma anche tra conscio e inconscio¹⁹. L'«io esisto» risulta allora quasi il superamento di un «abisso»²⁰. «Qual è questo intervallo da me a me che io racchiudo in me stesso?» – si domanda Lequier. «Quale sforzo fugherà queste tenebre che mi dividono nel cuore del mio essere? Orbene, poiché né l'idea – l'io cercante –, né l'oggetto» – l'io cercato – «mi danno quel legame dall'uno all'altro che io cerco invano e che mi occorre, io lo troverò formandolo e poiché è necessario per affermarmi, io mi affermo per produrlo»²¹.

15. Si pensi solo allo schellingiano *Sistema dell'idealismo trascendentale*; ma anche alla «dottrina della scienza» di Fichte, o alla sezione «Autocoscienza» della *Fenomenologia* hegeliana.

16. «Si può negare la differenza tra ciò che è rappresentato e ciò che rappresenta? La differenza è chiara: l'uno non è l'altro e l'uno viene dopo l'altro» (DN 188).

17. In proposito, si veda il brano citato all'inizio del presente capitolo. Ma anche il seguente: «Ci sono due io in questa formula; un io che cerca e quello è il mio io libero; e un io che io cerco e che non è opera della mia libertà» (G 330).

18. «A chi tenta di affermare col solo mezzo delle idee questa semplice proposizione 'io penso', che è [...] eminentemente certa per l'uomo, che non è altro che il suo proprio essere occupato a contemplarsi, bisogna [...] assolutamente aggiungere, in modo da non formare che un'azione presente e una passata: un'azione presente che indica l'azione passata, un'azione passata che è l'oggetto dell'enunciazione presente: un'azione che esprime e un'azione che è espressa, ciascuna attestando l'altra per giustificare la sua esistenza, ma ciascuna incapace, da sola, di stabilirla» (DN 188).

19. Secondo Lequier, il rapporto intimo dell'autocoscienza avviene tra «un fatto che si ignora» e «una parola che non si capisce» (cfr. DN 188). Egli scrive anche: «Io sono qualche cosa che si cerca [...] che cerca di conoscersi. Questo 'qualche cosa' è dato prima di conoscersi: non dipende affatto dalla sua conoscenza, è piuttosto la sua conoscenza che ne dipenderebbe» (G 330). Specialmente la prima formula, richiama quasi istintivamente Lacan: si può forse dire che Lequier abbia presentato qualcosa della dialettica lacaniana di *Je e Moi* (cfr. J. Lacan, *Écrits*, Du Seuil, Paris 1966).

20. Cfr. G 362.

21. DN 189. Scrive il nostro autore, sempre nello stesso contesto: «Come comporre con queste due metà del mio essere che mi abbandonano alternativamente un tutto che sarei io, capace di sussistere soltanto per il tempo di affermare che egli è? Nessuna delle due metà mi dà un mezzo per unirle all'altra. Ridurmi all'una o all'altra è solo una maniera diversa di perire. Ampliare l'una fino a contenere l'altra, vuol dire trasformarla in quest'altra» (DN 188-89). Lo studioso tedesco Jörgen Hengelbrock ci ha offerto una singolare ricostruzione del percorso lequieriano, nella quale egli opera una sorta di *contaminatio* tra la linea tematica che risale dal dubbio alla libertà, e quella che giunge a saldare lo iato del *cogito*. «Quelle est la condition de possibilité» – scrive Hengelbrock – «pour que l'homme puisse se mettre en question et douter ainsi de ces certitudes? Cette possibilité suppose qu'il soit libre. Si l'homme se réduisait à la facticité pure d'une existence immobile et renfermée en soi, il ne pourrait pas douter de soi, car le doute suppose une certaine distance de soi à soi». E qui,

Dobbiamo rilevare che il nostro autore non mette in questione, a questo punto, che si dia l'unità dei "due io", ma si interroga piuttosto sulle condizioni di possibilità di questa unità. Le due dimensioni dell'io, sono, da un lato, inconfusibili o reciprocamente irriducibili; dall'altro, coesenziali al costituirsi di quell'autocoscienza, cui nessuna delle due, separatamente presa, potrebbe dar luogo²². I due aspetti dell'io si trovano uniti – spiega il filosofo bretone –, perché «ambedue, per il bisogno irresistibile di credere nel mio essere, per la memoria nascente, per la vita, per l'amore della vita indignato da tanti discorsi, sono presi in un nodo e riuniti in un sentimento vittorioso che sono io come il mio essere e il mio pensiero»²³.

Recuperiamo così la triade da cui eravamo partiti – libertà, necessità, amore –; con, in più, un insolito accostamento: quello tra "amore" e "memoria". Per Lequier, la memoria «è una facoltà attraverso la quale l'uomo si appropria e rivendica come sue tutte le sue azioni passate»: essa «è l'anima libera e amante di se stessa»²⁴.

Ma il quadro che il nostro autore ci offre in proposito è in realtà solo un abbozzo, e contiene più una serie di suggestioni che un disegno definito. Volendo cercare qualche antecedente che ci aiuti a decifrare le linee di fuga del discorso lequieriano, si può comunque pensare a Maine de Biran. In effetti, il filosofo di Bergerac aveva proposto – quarant'anni prima di

sembra che l'autore tedesco riconduca gli spunti lequieriani all'orizzonte di un filosofo che – sia pur remotamente – è sicuramente debitore di Lequier: Jean Paul Sartre. L'impressione è poi confermata dal prosieguo del discorso di Hengelbrock: «Convertir le moi en problème suppose donc la transcendance du moi sur sa facticité pure, sa non-coïncidence avec son existence donnée. Cette transcendance s'appelle liberté; c'est elle seule qui explique que l'homme peut douter de soit [...]. Ainsi le doute même par lequel l'homme s'est mis en question produit une première vérité: *Cogito, ergo sum liber*» (cfr. J. Hengelbrock, *Cogito, ergo sum liber*, «Archives de Philosophie», Paris, XXXI (1968), p. 441). La posizione di Hengelbrock è comunque interessante, in quanto tende a conferire un assetto sintetico alla proposta lequieriana: «Le *cogito* et la certitude du *ergo sum* renvoient donc à la liberté en tant que leur condition de possibilité» (cfr. *ivi*, p. 444). Essa risente, qui, anche di una attrazione marceliana: «Le moi» – scriveva infatti Gabriel Marcel – «est le médium de la liberté, c'est-à-dire que dans le *Cogito* le moi exprime l'acte par lequel la liberté se pose elle-même» (cfr. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, pp. 40-41).

22. «Sono due principi della conoscenza, l'oggetto e la sua idea, ugualmente essenziali, ugualmente insufficienti per la certezza, e che non possiamo confondere senza distruggere nelle sue radici la nozione stessa della verità e che non possiamo distinguere senza prepararci l'imbarazzo di riunirli. Tuttavia sono uniti, poiché io esisto. Io esisto e non saprei, senza unirli, affermare la mia sola esistenza [...]. Se anche mi fosse impossibile spiegare l'unione in me dell'io che sono e dell'io che mi contempla, io mi sento vivere, essi sono uniti, non importa di sapere come» (DN 189).

23. Così prosegue il brano: «Senza dubbio sono io, quello che propriamente io chiamo me stesso: io vivente, io che devo agire, io che di mia iniziativa intervengo fra me e l'idea di me per consumare la mia esistenza volendola, affermandola, facendomene gioire, impaziente tuttavia di farne un uso migliore» (*ivi*).

24. Cfr. G 477.

Lequier – una versione del *cogito* che partiva da una base non più puramente intellettuale, bensì dalla testimonianza del *sens intime*, che attesta: «Je veux, j'agisse, donc je suis»²⁵. La volontà di oltrepassare Cartesio, approfondendolo, è in effetti un tratto che accomuna Lequier e Biran²⁶.

2. L'attrazione verso Agostino

Più in generale, si può dire che il nostro autore tragga la materia per le proprie elaborazioni dalla tradizione agostiniana; ed è strano che proprio la sua naturale familiarità con il pensiero di Agostino sia stata per lo più trascurata dagli interpreti. In particolare, non solo è agostiniano il vocabolario di Lequier, ma agostiniani sono anche gli sviluppi del *cogito*, sui quali egli insiste²⁷.

25. Cfr. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Oeuvres*, a cura di P. Tisserand, Paris 1920-1948, vol. VIII, pp. 69 e 135. L'accenno che facciamo a questo autore è fugace, perché non ci risulta siano documentabili dirette ricadute del pensiero biraniano su quello lequieriano. Ciò nonostante, Jean Wahl ha creduto di trovare un solido legame tra i due autori. A tale proposito, egli ha scritto: «À ce moment nous nous distinguons de ce moi passif qu'avait étudié avec tant de génie Maine de Biran; de ce qui continuait, nous séparons ce qui commence, un nouveau moi se substitue au moi précédent. 'Distinguer en moi ce qui commence et ce qui continue, c'est commencer». Così, Lequier si troverebbe «sur la voie qui de Biran mène à Bergson, et, plus exactement encore, il montre dans le moi biranien, en acte, le fondement de ce qui sera la durée bergsonienne. Mon moi se concentre alors en lui-même, cesse d'être dispersé comme ce moi antérieur et passif dont nous parlions il y a un instant en le rapprochant de celui de Maine de Biran; c'est le moi actif, moi produit par moi tel que Biran le découvrit au-dessus du premier. Ainsi la réflexion ici coïncide avec l'action. Nous avons réfléchi sur l'idée de commencement, et c'est là agir» (cfr. J. Wahl, *Jules Lequier*, Editions des Trois Collines, Genève-Paris 1948, Introduction, pp. 34-35). Al di là dei riferimenti biraniani, Wahl ha certamente afferrato l'originalità della posizione di Lequier, per cui l'io non è un dato, ma è un atto – sia pure non nel senso assolutistico dell'idealismo, come – a dire il vero – lascerebbe invece pensare l'espressione *causa sui*, attribuita dallo stesso Wahl all'io lequieriano (cfr. *ivi*, p. 34). Nell'accostamento di Lequier a Maine de Biran, Jean Wahl è seguito da Paolo Armellini (cfr. *Lequier. La solitudine di Dio*, cit., p. 49). A distinguere la posizione di Lequier da quella di Maine de Biran – in opposizione proprio a Jean Wahl –, pensa invece Petterlini (cfr. *op. cit.*, p. 54).

26. Augusto Del Noce ha identificato questo tratto comune, con la «sostituzione del *faire al cogito*». In questo preciso punto – spiega Del Noce – «avviene il *passaggio dal cartesianismo al personalismo*»: avviene, cioè, un approfondimento dall'io meramente pensante ad un io propriamente vivente, ovvero «all'io come attività costitutiva» (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 79).

27. Annota in proposito Roggerone: «Mancano gli elementi per asserire un'influenza di Agostino su Lequier; il santo di Ippona, infatti, è citato da questo solo due volte a proposito di questioni marginali; ma [...] i punti di contatto fra i due filosofi sono notevoli» (A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., p. 62).

È d'obbligo, in proposito, un riferimento alla particolare curvatura che Agostino dà al *si fallor sum*, nel *De civitate Dei*²⁸. Qui, infatti, egli risale, in prima battuta, dal *falli* all'*esse*, e di qui al *nosse*; in seconda battuta, però, egli introduce un ulteriore elemento: «eaeque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec inparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo». Agostino pone appunto l'amore come residuo elentico, accanto all'«esistere e al conoscere: ci si potrà ingannare – a suo avviso – sulla reale consistenza o sulla autentica amabilità di ciò che si ama, ma non sul fatto di amare. Infatti, la tensione a superare il dubbio, e prima ancora lo stesso sfruttamento metodologico di questo, sono pensabili solo come espressione di un amore per la verità, che potrebbe venir messo criticamente tra parentesi, solo a patto di essere – con ciò – implicitamente riaffermato²⁹.

Non a caso, lo stesso Ipponate parla del desiderio di certezza che muove l'intelligenza a progettare la strategia del dubbio metodico; e lo fa in un passo del *De Trinitate*, che risulta parallelo a quello che abbiamo citato dal *De civitate*³⁰. Nel passo del *De Trinitate*, Agostino introduce anche la memoria come implicazione del dubbio, offrendo un'indicazione – «si [quis] dubitat unde dubitet, meminit» – che potrebbe anche venir semplificata così: non si può dubitare senza ricordare, sia pure sotto una nuova luce.

28. Riportiamo integralmente il brano in questione. «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia sum ergo si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est, autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum. nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec inparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera adque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?» (S. Augustini *De civitate Dei*, XI, 26; testo latino a cura di B. Dombart-A. Kalb, Teubneriana, Stuttgart 1981⁵). Proprio nella introduzione dell'*amor* sta – almeno ci sembra – la superiorità di questo testo rispetto ad un passo parallelo dell'opera agostiniana: *De libero arbitrio*, II, 3.

29. A questo ordine di considerazioni ci sembra ascrivibile anche la seguente annotazione di Lequier: «Se il mio dubbio mi imprigiona, non imprigiona l'evidente certezza che io possa uscirne» (DN 161).

30. «Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset» (S. Augustini *De Trinitate*, X, 10; testo latino dell'*editio maurina* confrontato con l'edizione del *Corpus christianorum*, a cura di G. Beschin, Roma 1973).

Resta invece un'indicazione tutta lequieriana la coniugazione di memoria e amore; alla quale corrisponde l'altra indicazione su cui dobbiamo ancora riflettere: quella che diceva della memoria (o dell'amore) come riappropriazione dell'io cercato da parte dell'io cercante.

Circa il movimento della memoria, va rilevato che esso cela in sé due motivi che sarà bene distinguere: in un senso più consueto, la memoria è considerata come recupero del nostro passato; ma, in un senso più lato, essa è vista come la riappropriazione che l'io deve continuamente operare su se stesso. Da un lato, dunque, Lequier insiste sulla problematica corrispondenza tra la realtà passata (l'io cercato) e la sua immagine presente (nell'io cercante); e giunge così a ipotizzare che la memoria sia solo latrice della "eredità di noi stessi", visto che «ovunque vi sia memoria, non c'è percezione, c'è solo il ricordo della percezione e tutte le incertezze del ricordo»³¹. Ora, il problema della coincidenza tra "la realtà e l'apparenza"³², sia pure in relazione al ricordo, rimanda certamente al dualismo gnoseologico – e, in questa chiave, viene opportunamente discusso da Petherlini³³. Non ci sembra, però, che una volta liquidato l'equivoco "dualistico", risulti anche liquidata quella bipolarità che Lequier vede nell'"io esisto", e, con essa, la funzione di sintesi che egli affida alla memoria latamente intesa. Del resto, è significativo che proprio nella tradizione fenomenologica, da cui viene un contributo specifico a una corretta (e quindi non dualistica) interpretazione gnoseologica del ricordo³⁴, emerga anche – con Emmanuel Lévinas – un forte richiamo al carattere "diacronico" della coscienza³⁵, e con ciò alla articolazione di questa, cui anche il filosofo bretone si riferiva parlando di un "io cercante" e di un "io cercato".

Preciseremo meglio nel seguito in che modo la memoria-amore sappia fare sintesi nell'io; osserviamo però fin da ora che il nostro autore dà un nome alla capacità dell'io di fare circolo con se stesso tramite la memoria: la chiama "aseità" (o "indipendenza"). Ci sembra, dunque, che questo termine vada a designare, non una "proprietà" accanto ad altre, e neppure

31. Ecco il contesto prossimo della citazione: «Come potrei sapere (intendo con certezza assoluta) che questo io che afferma immediatamente il rapporto tra le sue idee non sia stato trasformato nel suo oscuro tragitto; che esso non esista più da tempo; che un altro non sia stato messo al suo posto e gli succeda, persuadendosi di continuarlo?» (cfr. G 362).

32. Cfr. *ivi*.

33. Cfr. A. Petherlini, *op. cit.*, pp. 89-90.

34. Pensiamo, ad esempio, a J.P. Sartre: cfr. *L'imagination* (1936), Puf, Paris 1948, pp. 53-54.

35. Si pensi, in particolare, a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1991, pp. 24-25, 72. Qui, la "diacronia" della coscienza è indice di un esser preceduti e di un esser responsabili, che è "più antico di ogni libertà". In Lévinas è comunque esplicito – diversamente da Lequier – che la circolarità dell'io è qualcosa in cui non si realizza mai la "simmetria", e dunque una autentica chiusura del circolo.

quella speciale proprietà che è la memoria³⁶; esso indica, piuttosto, il concreto dell'io, ovvero l'"unità radicale" dei suoi "attributi"³⁷; o anche «il fondamento della personalità»³⁸.

Per capire meglio di che si tratta, conviene forse accostare l'aseità lequieriana alla agostiniana *distentio animi*³⁹, o anche al senso proprio dell'agostiniano *cogitare*⁴⁰. Certo, il *colligere* – sia di Agostino che di Lequier – accade comunque a partire da un dato; e, in tal senso, si può escludere che il movimento della aseità abbia qualcosa a che vedere con una idealistica *Selbsttätigkeit*. Lungi dal porre se stessa, la memoria lequieriana – in analogia con quella agostiniana – non è neppure in grado di comprendersi pienamente⁴¹. «Perché l'uomo, dicendo *io*, abbracciasse tutto il proprio essere» – precisa il nostro autore –, «occorrerebbe che questo io fosse tutto aseità. Non è così. Di modo che l'io dell'uomo [...] riceve una parte del proprio dall'opposizione al non-io»⁴². Un non-io che Lequier chiama anche il "qualche cosa", e che non coincide semplicemente con l'io cercato, bensì sembra abbracciare anche l'io cercante.

Infatti, il nostro autore parla del "qualche cosa" come di un che di già "dato prima di conoscersi", e da cui la stessa conoscenza verrebbe a dipendere: un dato costituito da più "elementi" in relazione tra loro⁴³. Ora, confrontando queste indicazioni con un brano dal quale emerge che – per Lequier – altro è la libertà come "potenza libera" (che rientra tra gli elementi dell'io) e altro è l'aseità (nelle cui "mani" stanno gli elementi dell'io)⁴⁴, possiamo concludere che "non-io", in senso lato, è l'io stesso

36. «Quando non c'è atto di aseità, non c'è memoria di niente; se l'atto di aseità è molto debole, di solito il ricordo di ciò che si è pensato in questo stato indeciso e vago, sfugge; più l'atto, al contrario, è stato potente, più la memoria è tenace» (G 477).

37. Cfr. G 331-32. Lequier parla anche della aseità come di un *quod* (dell'io), comprensivo del suo *quid* (ovvero, dei suoi attributi) – cioè, come della concreta "sostanza", che non va intesa come un astratto *substratum*.

38. Cfr. G 326.

39. Cfr. S. Augustini *Confessiones*, XI, 26; testo latino a cura di F. Skutella, riveduto da M. Pellegrino, Roma 1965. Per quanto riguarda Lequier, cfr. G 477-478.

40. «Et cogenda rursus [...] id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur» (S. Augustini *Confessiones*, cit., X, 11).

41. «Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam» (*ivi*, X, 16).

42. E poi: «l'io colto per opposizione, e – in tal senso – relativo, è più esteso (più pieno) che nel senso confuso in cui non viene colto per opposizione. Esso guadagna allora in forza ciò che perde in estensione» (G 331).

43. Cfr. G 330.

44. «Trovo dappertutto dei misteri e nella mia potenza libera, e nella mia intelligenza e nel mio amore; ciascuno di questi principi mi sorpassa, ed io non posso rendere conto di nessuno di essi. Tutti questi poteri sono nelle mani della mia aseità; in quanto essere libero ne faccio l'uso che voglio» (G 321).

nella sua complessità, in quanto dato a se stesso. In tal senso, anche la libertà come "potenza" è un dato non disponibile per la aseità, la quale – se ben interpretiamo – è l'io stesso che liberamente dispone di sé⁴⁵. Col che, viene a conferma quella classica verità con cui anche l'esistenzialismo avrebbe dovuto in seguito fare i conti, e cioè la precedenza ontologica della libertà rispetto all'atto libero: estremo luogo di resistenza di una teoria della sostanza, rispetto alla critica moderna.

Il fatto che l'io sia dato a se stesso – che è anche quanto Lequier intende dire quando parla della "necessità" di quello⁴⁶ –, lo segna come "essere dipendente, *a posteriori*", e ne marca la differenza radicale rispetto a Dio, nel quale è sì presente l'archetipo trinitario dell'io, ma lo è in una circolazione che è aseità assoluta⁴⁷.

45. Hengelbrock scrive, al riguardo, che «une preuve de l'existence de la liberté par nécessité objective demanderait un fait toujours vérifiable qui renvoie à la faculté de voir». E aggiunge che, se la libertà «était forcément présente à un fait donné une fois pour toujours, elle serait donc liée à ce fait d'une façon nécessaire et ne serait plus libre, c'est-à-dire indépendante, car elle ne pourrait plus retirer sa présence de ce fait» (cfr. J. Hengelbrock, *op. cit.*, p. 445). Ora, il critico tedesco mostra, con ciò, di non aver afferrato la distinzione tra la libertà come dato e la libertà come atto: quando si parla di dimostrazione, è chiaramente la prima, ad essere in questione.

46. Il nostro autore, dunque, usa il termine "necessità" in un senso fortemente analogico – ai limiti della equivocità. Non aver tenuto conto di questo elemento filologico, è un limite grave di alcuni lavori critici a lui dedicati, i quali rischiano così di vedere vanificata la loro portata propriamente teoretica. Un esempio di questo genere, ci è offerto da un noto studio di A. Lazareff: *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», Paris, LXIII (1938).

47. «In Dio non c'è che l'intelligenza, la potenza e l'amore; nell'uomo, essere dipendente, *a posteriori*, c'è in più la necessità» (G 320; cfr. anche G 316). Il motivo classico – eminentemente agostiniano (si veda, ad esempio, S. Augustini *De Trinitate*, cit., X) – della Trinità divina come archetipo di una interiore trinità umana, si complica qui di una suggestione "volontaristica", sulla quale avremo modo di riflettere in seguito. Intanto, sullo stesso tema si veda anche G 321-322. Molto audace, ma anche aderente a certi testi lequieriani cui anche noi in seguito faremo cenno (cfr. G 436), è la interpretazione che, della analogia lequieriana tra la struttura personale di Dio e quella dell'uomo, ci offre Xavier Tilliette; il quale scrive: «Mentre Dio è in tre persone coesistenti, l'uomo è in tre persone successive; meglio ancora: in una persona che è alternativamente potenza, intelletto e amore» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier*, trad. it. di B. Venturi in: Aa.Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. Vol. I: Nuove impostazioni nel XIX secolo* (a cura di E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfliger-sdorffer), edizione italiana a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993, p. 558).

IV. Apofantico, cioè libero

Da quanto abbiamo sin qui riferito, appare chiaro che – per Lequier – l’“affermazione” del soggetto – intesa nel duplice senso, soggettivo e oggettivo –, è atto di libertà. A ben vedere, egli intende l’affermare, proprio nella accezione originaria di *ad-firmare*¹: nella fattispecie, chiudere la circolazione dell’io in se stesso. Ma, l’essere atto di libertà non è un privilegio esclusivo del *cogito*. In ogni affermazione cognitiva, infatti, è in gioco la dinamica della aseità. «Com’è, dunque, che io affermo, che io ho affermato? È perché sono libero» – spiega Lequier².

1. Che cosa è implicato nell’affermare

L’“affermazione” di cui parla il nostro autore sembra corrispondere in modo preciso alla aristotelica *kataphasis*³. Lo si evince dal fatto che egli insiste sul ruolo di sintesi che l’affermazione svolge: il che rimanda inevitabilmente alla aristotelica *synthesis*⁴, di cui la *kataphasis* è appunto l’atto di riconoscimento.

Lequier inoltre distingue – in modo implicito ma inequivocabile – l’“affermazione” dall’“assenso” (*assentiment*): quest’ultimo, infatti, rappresenta per lui l’ipotesi di una totale passività dell’io di fronte all’evidenza. Ora, un tale “lasciarsi fare” porrebbe infallibilmente l’io “nella verità”, cioè lascerebbe agire nel singolo quella “ragione impersonale” che corrisponde alla struttura conoscitiva trascendentale (comune a tutto il “genere

1. Un senso che il francese trattiene ancor meglio dell’italiano “affermare”, visto che il verbo *affirmer* è un composto di *fermer*: chiudere.

2. G 344-345.

3. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., VI, 17a 25.

4. Cfr. *ivi*, I, 16a 9ss.

umano”)⁵; ma si tratta di una pura ipotesi, visto che «non è possibile annientare così la propria attività per non lasciare agire altri che la Ragione»⁶. E si tratta, in ogni caso, di una ipotesi in linea con il carattere libero dell'affermare, considerato che «impiegare la propria attività a conformare il proprio Atto a ciò che sarebbe in noi l'Atto della ragione impersonale», è comunque frutto di una libera scelta⁷.

È opportuno rilevare che l'assenso passivo, di cui parla il filosofo bretonese, non ha niente a che fare con l'*assensus* (o *synkatathesis*) della Stoà: una figura, quest'ultima, che è certamente nota al nostro autore – per lo meno attraverso la mediazione di Cartesio⁸ –, e che può essere intesa precisamente come un approfondimento della figura della affermazione, volto nella stessa direzione che interessa a Lequier. Più precisamente, l'affermazione, e in generale la dottrina aristotelica del *logos apophantikos*⁹ in cui essa si iscrive, non prevedono tematicamente un ruolo per la volontà libera, ma neppure lo escludono: esse, infatti, si collocano su di un piano che – nel linguaggio odierno – diremmo semantico; mentre l'*assensus* va considerato piuttosto come un approfondimento di quelle sul registro pragmatico¹⁰. Un approfondimento che, specie nella versione che ne dà Epitteto, implica senz'altro la libertà di scelta¹¹.

Se io rifiuto di credere alla libertà – prosegue Lequier –, bisognerà che mi astenga dal produrre la minima affermazione, perché tutto sarà necessario; non avrò neppure il diritto di affermare che tutto è necessario, e neppure che sono nel dubbio; bisognerà che ondeggi nel dormiveglia senza fissarmi ad alcuna affermazione¹².

In altri termini, per verificare che l'atto dell'affermare comporta la libertà, occorre ipotizzare il caso in cui la libertà non ci sia, e vedere se, in tali con-

5. Cfr. G 374-375.

6. *Ivi*.

7. Cfr. G 375.

8. Cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., Med. IV; *Principia Philosophiae*, in *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VIII-I, Vrin, Paris 1964, P. I, § 34. Per ciò che riguarda l'assenso secondo la Stoà, cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VIII, 397, in H. Von Arnim, *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, Lipsiae 1903-1924, vol. II, fr. 91.

9. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., IV-V, 17a 2-9.

10. A ben vedere, l'*axioma* (o *enuntiatum*) della Stoà corrisponde al *logos apophantikos* di Aristotele; ma, per le ragioni indicate nel testo, non si può dire che la *synkatathesis* stia all'*axioma*, come la *kataphasis* sta all'*apophansis*.

11. Cfr. Epitteto, *Diatribe*, I, 17, 22 (ediz. J. Souilhé, Paris 1948). Ecco quanto questo autore fa dire ad un interlocutore delle sue diatribe, circa il *synkatathetikos topos*: «Qualcuno può impedirti di assentire alla verità? Nessuno. Qualcuno può costringerti ad accettare l'errore? Nessuno. Vedi che in questo campo la tua persona morale è libera, priva di vincoli e impedimenti?» (cfr. *ivi*, I, 17, 22-24).

12. G 320.

dizioni, la possibilità di affermare sia ancora concepibile. Il nostro autore è convinto di no. Senza libero arbitrio, conoscere sarebbe ondeggiare, cioè registrare passivamente il dato, senza però afferrarlo, nel senso della stoica *katalepsis*, cioè senza farlo proprio in una decisione circa la sua autenticità: di qui l'immagine del dormiveglia. È poi interessante rilevare come Lequier ritenga che il dubbio, quando sia una posizione tematica e non un semplice vissuto (nel qual caso varrebbero comunque le osservazioni già fatte in apertura di capitolo), implichi anche per questo aspetto la libertà. Naturalmente, anche l'affermazione del necessitarismo ontologico – che non si colloca certo sullo stesso piano di quella del dubbio¹³ – implica pragmaticamente la libertà. Qui, però, il contenuto dell'implicazione è tale da entrare in conflitto con il contenuto semantico della affermazione, generando quella che – nel linguaggio odierno – chiameremmo una contraddizione performativa¹⁴.

Ora, l'«impotenza ad affermare» alcunché¹⁵ – come ha ben colto Augusto Del Noce – equivale ad una vera e propria afasia, ad una sorta di riduzione della persona a cosa¹⁶, che non può non rinviare alla aristotelica riduzione a «tronco» che colpisce il preteso negatore effettuale del PDNC¹⁷. Ma, che cosa resta del pensiero, tolto il momento apofantico, se non una pura «percezione dei rapporti»¹⁸? E si tratterebbe, oltre tutto, di una perce-

13. L'affermazione del «dubbio» riguarda, infatti, il piano gnoseologico; quella della «necessità», riguarda invece in modo diretto il piano ontologico. In Lequier manca una riflessione critica intorno al rapporto essere-pensiero, che viene assunto all'interno di un quadro di dualismo moderato, nel quale è data per scontata la distinzione dei due termini, ma anche la possibilità di mediare una valida corrispondenza reciproca.

14. È il tipo di contraddizione cui allude anche Del Noce, quando scrive che – per Lequier – «la posizione del pensiero necessario è contraddittoria, perché l'atto di affermazione contraddice al contenuto affermato» (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 73). I casi che abbiamo indicato sotto la rubrica «implicazione pragmatica», sono casi che – in un linguaggio più legato alla tradizione – chiameremmo di implicazione elentica. Si noti come, nel caso del «necessitarismo», si verifichi una situazione che ricorre anche in molti altri casi: quella per cui lo svolgimento dell'implicazione elentica si trova ad avere un contenuto che confligge con quello della proposizione di partenza. Il rilevamento della contraddizione performativa – tra locuzione implicita e locuzione esplicita – resta naturalmente affidato alla possibilità di proiettare l'uno sull'altro i due piani locutori. Su questo tema, ci permettiamo di rinviare alla trattazione contenuta in: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Angeli, Milano 1999.

15. Cfr. G 320.

16. Cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 73. Su questa «degradazione (tendenziale) di sé a cosa, cioè a mera fattualità», insiste anche Giuseppe Riconda, il quale opportunamente annota che, qui, «il ragionamento di Lequier sbocca in un'istanza esistenziale, in un invito a realizzarsi come persona nella ricerca rispondendo al bisogno di verità che è in noi» (cfr. G. Riconda, *op. cit.*, p. 129).

17. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., IV, 1006a 14.

18. «Una volta riconosciuta la necessità: io non penso più, non ho altro che la percezione dei rapporti» (G 369). Il verbo «percepire» indica qui genericamente – almeno ci sembra – la classica *apprehensio* che precede l'*assensus*. In questo senso, almeno, il termine era usato da Cartesio nei *Principia Philosophiae*, cit. (cfr. P. I, §§ 32-34).

zione che, privata di ogni iniziativa, sarebbe condannata a registrare una concatenazione a senso unico di eventi, la cui corrente risulterebbe impossibile risalire o anticipare mediante la libera trasgressione del ricordo o della immaginazione¹⁹.

Lequier cerca anche di approfondire il nesso che lega apofansi e libertà, e spiega che, «a meno di compiere un'astrazione [...], si può cogliere in ogni affermazione [...] una antinomia»²⁰. L'annotazione è, come al solito, brachilogica; essa però può risultare più comprensibile se considerata in riferimento a due passi dell'*Organon* aristotelico – del quale il nostro autore mostra, del resto, una qualche conoscenza. Negli *Analitici Secondi*, Aristotele indica il discorso apofantico come *protasis*, cioè come «posizione di uno dei membri della antifasi»²¹; e, proprio per questo, nei *Topici* troviamo che la *protasis* (quindi l'asserzione affermativa o negativa) differisce dal *problema* (corrispondente all'ipotesi di un proposizionale puro), solo per il modo di presentarsi, ma non per la struttura – che è identica in entrambi²².

Ora, approfondendo l'indicazione di Aristotele, si può identificare, nel differente atteggiarsi della libertà rispetto al *problema*, l'implicazione pragmatica della differenza di “modo” (*tropos*) che passa tra la situazione assertoria e quella problematica²³: implicazione che sottrae il *logos* alla astrattezza denunciata da Lequier. Decidere di restare nella situazione problematica, è certo un assentire ad essa (sia pur provvisoriamente): più precisamente, è un dubitare; dal quale si può progettare di uscire – assentendo ad una delle alternative del dubbio –, sulla spinta di un appello morale. «Il buon senso ci risveglia» – leggiamo – «e dice all'uomo ch'egli ha dei doveri, che non può restare in questa indifferenza». Senonché, «i doveri implicano libertà»²⁴.

Non riconoscere l'antinomia che si cela nella affermazione (e, in generale, nella asserzione), significa – per il nostro autore – andare incontro

19. «È perché siamo liberi che noi ci ricordiamo». E ancora: «Ammessa la libertà, si vede l'anima portarsi tutta quanta verso l'avvenire, o ritornare verso il passato, quanto le pare» (G 477-478).

20. G 393.

21. Cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, I, 77a 37; testo greco a cura di Th. Waitz (Leipzig 1844-1846), Darmstadt 1965.

22. Cfr. Aristotele, *Topici*, I, 101b 28; testo greco a cura di Th. Waitz (Leipzig 1844-1846), Darmstadt 1965.

23. Differenza, questa, che corrisponde, poi, a quella che intercorre tra il *logos apophantikos* e un *logos* che sia, per ipotesi, puramente *semantikos* (cioè semplicemente problematico). Una situazione analoga sussiste nella logica stoica, dove – come sostengono i seguaci di Crisippo – l'*axioma* (cioè il *logos apophantikos*), propriamente parlando, “è quello che è vero o falso” – coerentemente col verbo *axioun*, che indicherebbe accettazione o rifiuto. Dunque, anche in contesto stoico, le situazioni problematiche non accedono a quello che è l'equivalente stoico dell'aristotelico *logos apophantikos* (cfr. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VII, 65-68; testo greco a cura di H.S. Long, Oxford 1964).

24. Cfr. G 345.

alla autonegazione della "scienza" (cioè del sapere)²⁵; riconoscerla, significa invece scoprire che il sapere è "perfetto solo per astrazione". E con ciò si deve intendere che il sapere può formarsi solo sullo sfondo della avvertenza "istintiva" di una «scienza possibile, superiore ad ogni scienza che si possiede già» – espressione, questa, che allude al misterioso oscillare di cui è capace il libero arbitrio²⁶.

2. Libertà e verità

Che poi tale oscillare non sia criterio a se stesso – come vorrebbe un arbitrarismo assoluto²⁷ –, ma faccia invece riferimento alla "natura" come a proprio criterio, è quanto Lequier ampiamente riconosce. Egli fa in proposito i nomi di Socrate, di Platone e, principalmente, degli Stoici.

Eccoci così condotti – leggiamo – a questa grande e profonda massima dello stoico: agisci conformemente alla natura, che è la retta ragione. E ancora: Agisci e astieniti, cioè usa e non abusare della tua libertà; che la libertà ti elevi fino alla conformità con le tendenze vere, le tendenze naturali, le tendenze necessarie del tuo essere in ciò che esse hanno di bello, di buono, di giusto²⁸.

Nonostante qualche incertezza semantica, si può dire che nel contesto delle citazioni appena fatte il termine "natura" non indichi – come accadeva in citazioni precedenti – un'ipotetica struttura del soggetto, che andrebbe a determinare la qualità dell'atto conoscitivo; ma indichi piuttosto il dato che il soggetto è per se stesso, e le dinamiche che gli sono proprie. In tal senso, il termine "natura" equivale qui a "verità"²⁹: quella verità in accordo con la quale la libertà acquista il suo significato concreto. «L'uomo» – infatti – «è veramente libero quando aderisce alla verità e alla giustizia; perde la libertà quando si dedica alla menzogna e al vizio»³⁰. E qui,

25. Nel senso della già nota "afasia", ad esempio.

26. Cfr. G 394. Qui Lequier aggiunge: «Che cosa sarebbe l'incomprensibile, se non l'antinomia? L'antinomia è l'oscurità avvertita».

27. Arbitrarismo che il nostro autore esclude nel modo più netto. Egli riconosce, infatti, che quella di libertà è una «idea che occorre distinguere dall'idea di arbitrario; e che è correlativa all'idea di legge» (cfr. G 381). Si pensi invece a certi esiti dell'opera sartriana, in cui – nel modo più chiaro – l'affermazione del potere di scelta diventa fine a se stessa (cfr. J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1947-1948), Gallimard, Paris 1983, p. 578).

28. Cfr. G 375. Si può notare come gli Stoici, che diedero rilievo alla *synkatathesis*, indicarono ad essa il criterio della *physis*.

29. «Tu avrai trovato la verità, quando sarai in accordo con le leggi inviolabili della tua natura, e tu cadrai nell'errore, quando sentirai che hai fatto un cattivo uso della tua libertà» (G 375).

30. *Ivi*.

per la prima volta, troviamo in Lequier la distinzione – sia pure non adeguatamente messa a tema – tra il libero arbitrio e la libertà di perfezione: due figure che il nostro autore ci sembra voler porre in stretta continuità l'una rispetto all'altra³¹.

Dunque, l'atto di libertà con cui si pone una affermazione, non risulta pura arbitrarietà, a condizione che esso sia un impegno circa la verità di quanto si afferma³². Il filosofo bretone indica tale impegno con il termine *croyance* (credenza), che di per sé non ha connotati religiosi, ma semplicemente esprime «l'atteggiamento di chi riconosce per vera una proposizione»³³.

Molto opportuna, al riguardo, è una annotazione di Giuseppe Riconda, che individua «la superiorità filosofica di Lequier nei confronti di Renouvier», proprio nella capacità lequieriana di coniugare il tema della irriducibilità della persona ad ogni determinismo, con quello della «necessaria dipendenza della persona dalla verità»³⁴. È proprio in questo senso, del resto, che Lequier parla dell'inevitabile coniugarsi della «libertà» con la «necessità» nella dinamica dell'io conoscente³⁵.

31. Senza però che la «libertà di perfezione» venga assorbita nella «libertà di scelta» – come lascia invece scorgere Del Noce (cfr. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 81).

32. Così interpretiamo il passo seguente: «La credenza nella verità assoluta è la prima condizione di ogni affermazione» (G 334).

33. Si veda, in proposito, l'ottima voce «credenza» contenuta in: N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia* (1960), Tea, Milano 1993. Quanto alla «credenza» lequieriana. Xavier Tilliette ha voluto vedervi «le sceau de ma nature nécessaire et finie sur ma connaissance». Infatti, «c'est la nécessité comme élément constitutif, non résorbé, de l'affirmation, qui impose la croyance» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1964, pp. 158-159). Riteniamo condivisibile l'interpretazione di Tilliette, a patto che la «necessità» in questione venga fatta coincidere con l'imporsi dell'evidenza, e non con una necessità di natura, nel senso psicologistico. L'interpretazione di Tilliette ritorna con Hengelbrock, il quale precisa che la «credenza» è coscienza di una «necessità pratica e interna» – che non è, comunque, di carattere psicologistico. «La nécessité s'impose à la conscience mais ne la contraint pas [...]. Il y a donc une nécessité d'ordre pratique interne à la liberté qui nous place dans le vrai» (cfr. J. Hengelbrock, *op. cit.*, pp. 448-449). Hengelbrock è convinto che vi sia un *décalage* tra la necessità oggettiva e la necessità in quanto è riconosciuta dalla coscienza: quest'ultima costituisce comunque una *epoche* rispetto a quella. Perciò, neppure la più lampante evidenza può risultare soggettivamente cogente in modo assoluto.

34. Cfr. G. Riconda, *op. cit.*, p. 129.

35. Leggiamo infatti: «Se io fossi tutto necessità, mi sarebbe impossibile cercare alcunché, se io fossi tutto libertà, mi sarebbe impossibile conoscere alcunché. Necessità e libertà [sono] mezzi del conoscere» (G 381).

3. La croyance

A proposito della *croyance* sono possibili dei fraintendimenti, che è bene cercare di prevenire. La credenza non è qui intesa in alcun modo come un atto *above reason*. Lo stesso Lequier, a scanso di equivoci, pone il termine in questione, come sinonimo di "scienza" e di "conoscenza"³⁶. Semmai si tratterà di capire in che senso – per il nostro autore – il conoscere sia come tale un credere³⁷. E la ragione di questa connotazione sembra contenuta in questa breve, ma densa indicazione: «nell'uomo, essere dipendente, *a posteriori*, c'è [oltre alla libertà] la necessità, elemento che gli impone la credenza, senza che egli possa avere la ragione di questa credenza»³⁸.

La credenza sembra così configurarsi come quella situazione – "aposterioristica" – per cui all'io è dato conoscere, prima di potersi porre il problema della validità della conoscenza e di poter giudicare in positivo o in negativo intorno alla validità dei contenuti del conoscere stesso. In altri termini, è necessario per l'io accettare un qualche dato – comunque esso si configuri –, per poterne poi progettare il riscatto teoretico; ovvero, il contenuto veritativo, proprio per poter essere riconosciuto come tale, va prima assunto (o creduto) come verità potenziale³⁹.

Comunque, proprio al riguardo della *croyance* si è consumata, da parte di Renouvier, una autentica mistificazione del pensiero lequieriano. Più precisamente, si può dire che tutta la ricostruzione che Renouvier ci ha offerto di tale pensiero, ruoti attorno ai seguenti caposaldi: la libertà è, per Lequier, indimostrabile⁴⁰; essa però è "condizione della conoscenza"⁴¹; e, come tale, va postulata o creduta (essendo "postulazione" e "credenza"

36. Scrive Lequier: «perché ci sia scienza, conoscenza o credenza, tutti termini identici quanto al significato, bisogna che ci sia per l'uomo libertà» (G 320).

37. Il reciproco non sembra invece problematico.

38. Cfr. G 320.

39. Già Antonio Rosmini, in tutt'altri termini, riconosceva nella antecedenza dell'"intuito" della verità che "ci è data", rispetto al "raziocinio" che ci consente di riappropriarcene criticamente, un segno della finitudine (ovvero del carattere non-creatore) dell'io umano, che è costretto a presupporre, per avviare la riflessione argomentativa; e dunque – diremmo noi –, è costretto a guadagnarsi di volta in volta la completezza semantica del proprio linguaggio (senza possederla originariamente e una volta per tutte). La non-viziosa circolarità elenctica, sembra essere luogo paradigmatico di questa precedenza del dato sulla sua escussione critica (cfr. A. Rosmini, *Logica* (1850), a cura di V. Sala, in: *Edizione critica delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1984, nn. 701-704).

40. Cfr. Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, E. Leroux éditeur, Paris 1897, T. IV, p. 428; e anche: Id., *Traité de psychologie rationnelle* (1875²), A. Colin, Paris 1912, T. II, pp. 78 e 97.

41. Cfr. Id., *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 429.

termini tra loro sinonimi)⁴². Così ricostruito, il tesario di Lequier verrebbe a coincidere con quello del neocriticismo sostenuto dallo stesso Renouvier, che a sua volta intenderebbe portare alle sue estreme conseguenze il primato kantiano della ragion pratica⁴³. Ecco, dunque, la formula rigorosamente sintetica della posizione di Renouvier: «Il postulato della libertà è alla base degli altri postulati, poiché esso è la credenza prima, quella sulla quale si afferma la dipendenza della conoscenza rispetto alla credenza»⁴⁴.

È chiaro che la ricostruzione ora citata non ridà il senso della proposta lequieriana. Anzitutto è discutibile affermare che per Lequier la libertà non sia dimostrabile – naturalmente se si ha cura di calibrare il significato della dimostrazione, in modo che venga a comprendere anche il peculiare procedimento argomentativo che stiamo esaminando in questo lavoro. In secondo luogo, non è ben chiarito da Renouvier in quale preciso senso la libertà vada intesa come condizione della conoscenza: che cosa questa formula possa significare nell'opera del filosofo bretone lo indicheremo nel prossimo capitolo; è certo, comunque, che la tendenza renouvieriana a intendere il ruolo della libertà nel giudizio, come se si trattasse di un elemento "passionale"⁴⁵, non avrebbe trovato il consenso del nostro autore. Infine, la figura della *croyance* viene arbitrariamente enfatizzata da Renouvier, e da lui assimilata alla figura kantiana della postulazione; mentre essa svolge, nel discorso lequieriano, un ruolo più semplice e circoscritto – come, da parte nostra, abbiamo cercato di evidenziare.

Ma torniamo ora al filo principale del nostro discorso. Il rapportarsi della libertà alla verità è – per Lequier – vincolante di diritto, ma non di fatto: da un lato, la verità che si manifesta con evidenza è irresistibile per la "ragione" in quanto tale; dall'altro, il "sentimento" – così il nostro autore chiama il luogo della credenza o dell'incredulità – può "sfuggire" alla verità. Quando ciò accade, è perché il sentimento si è lasciato sopraffare dalla "fantasia"⁴⁶; il contrario accade invece quando ad esprimersi nel sentimento è l'"amore" al vero, in cui l'aseità si realizza come libertà di perfezione.

42. Cfr. *ivi*, p. 453. Nello stesso contesto troviamo: «les postulats moraux [...] ne sont que d'autres noms pour les croyances» (cfr. *ivi*, p. 424). Inoltre, Renouvier parla della *croyance* come di una *certitude morale et pratique* (cfr. *Id.*, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., p. 97).

43. «Le criticisme vrai et sincère ne pouvait se fonder que dans la croyance à la liberté, par la liberté même» (cfr. *Id.*, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 426). E ancora: «Le principe de relativité constitue, avec le principe de croyance et de liberté sincèrement appliqué, la différence principale [...] entre le criticisme français et la doctrine de Kant» (*ivi*, p. 432).

44. *Ivi*, p. 453.

45. Cfr. *Id.*, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., T. I, pp. 358 ss.

46. Su questi temi, cfr. G 374-75. Sul "sentimento" cfr. anche G 345.

4. Sul presunto pragmatismo di Lequier

Non si può fare a meno di constatare che, quanto abbiamo sin qui riferito, contrasta nettamente con l'interpretazione corrente, che fa di Lequier l'antesignano di una qualche forma di pragmatismo: interpretazione di cui è responsabile, sia pure indirettamente, lo stesso Renouvier⁴⁷. Questi, nel 1898, scriveva:

Il rapporto di dipendenza della conoscenza nei riguardi della libertà, intravvisto per un momento da Cartesio [...] è stato formulato nei nostri tempi nella maniera più decisiva da Jules Lequier [...]. Porre la credenza, e con essa la libertà, come fondamento alla prima affermazione uscita da una critica della conoscenza, è ciò che Kant aveva mancato di fare, dominato com'era da pregiudizi metafisici, ed è ciò che, per primo, Jules Lequier ha fatto⁴⁸.

Bene, in risposta a questa interpretazione tendenziosa, alla quale diede conferma anche Émile Callot⁴⁹, e a suggello di quanto abbiamo ricostruito nel presente capitolo, citeremo il passo lequieriano che più sembra accordarsi alla lettura di Renouvier, ma che in realtà ne discorda al massimo grado. Scrive dunque Lequier:

Se l'errore è un prodotto libero della nostra intelligenza, segue che anche la verità è un prodotto libero della nostra intelligenza, ma libero solo in questo senso, che se la nostra attenzione non avesse potuto fissarsi su di essa, sarebbe stato per noi come se essa non esistesse (la nostra attenzione è come questo raggio di sole...) ⁵⁰.

E anche commentando il *verum-factum* vichiano, il nostro autore osserva che il "fare" che lì è in questione, indica un "mettere in luce", e non un far essere⁵¹.

A ben vedere, anche il consueto cliché storiografico che vede in Renouvier l'ispiratore del pragmatismo, per quanto sia storicamente fondato⁵²,

47. È questo un tema del quale si occupa diffusamente anche Del Noce nel suo scritto già ripetutamente citato.

48. Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., pp. 427 e 431.

49. Scrive Callot, riferendo del pensiero lequieriano: «'Der Glaube ist ein Sieg, und für einen Sieg ist ein schwerer Kampf erforderlich'. So ist das menschliche Handeln in seiner Betätigung Freiheit: dies ist sicherlich die reinste Formel, die der Pragmatismus ihr geben kann» (cfr. É. Callot, *Von Montaigne zu Sartre*, Westkulturverlag Anton Hain Meisenheim, Wien 1952, p. 178).

50. G 380.

51. Su questo punto, Lequier è citato in: J. Grenier, *op. cit.*, p. 68.

52. Si pensi solo al fatto che William James fu profondamente segnato dall'incontro col pensiero di Renouvier. James fu anche tra coloro che ebbero tra mano una copia della prima raccolta di scritti lequieriani edita da Renouvier (su questo tema, cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., paragrafo 7).

ha trovato giustamente dei revisori sul piano teoretico – come Séailles⁵³, Hamelin, Lazareff⁵⁴ –, i quali hanno messo in luce come, anche per Renouvier, «si tratti di fare la verità in noi [...] e non di fare la verità in sé»⁵⁵. Resta il fatto che, negli ultimi decenni, l'approccio al pensiero del filosofo bretone è stato caratterizzato da una decisa volontà di superare l'accostamento obbligato con Renouvier, e di non indulgere alla suggestiva ipotesi storiografica di un Lequier "nonno" del pragmatismo jamesiano. In proposito, Xavier Tilliette a metà degli anni Ottanta ha parlato di una "corrente di interpreti", alla quale interessa particolarmente «la razionalità del pensiero di Lequier»⁵⁶. Esponente di questa corrente ci sembra essere, ad esempio, Giuseppe Riconda, per il quale «caratteristica di Lequier è [...] che non basta rivendicare la libertà sul piano esigenziale, ma che essa deve essere suscettibile di una difesa e fondazione che faccia appello alla razionalità»⁵⁷. Chi però più d'ogni altro ha cercato di evidenziare le pretese argomentative del discorso lequieriano, è stato Jörgen Hengelbrock. Questi, in polemica con Grenier, ha sostenuto che il filosofo bretone si distingue dal Fichte della *Bestimmung des Menschen*, in quanto «non ha in alcun modo rifiutato l'evidenza, che egli al contrario ha cercato di fondare più fermamente di quanto non avesse fatto Descartes»⁵⁸.

53. Séailles afferma che, per Renouvier, «la liberté ne fait pas la vérité, elle préside à sa recherche» (cfr. G. Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier*, Alcan, Parigi 1905, p. 242).

54. Cfr. A. Lazareff, *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, cit., p. 172. Questo autore, in ciò seguito da Del Noce, è comunque tra coloro che suggeriscono di leggere Lequier prescindendo il più possibile dalla ipoteca renouvieriana.

55. Cfr. O. Hamelin, *Le système de Renouvier*, Vrin, Paris 1907, p. 281.

56. Scrive Tilliette: «Quella corrente di interpreti che suppongono in Lequier un concetto di scienza, per il quale la scienza possiede consistenza e autonomia, possono appoggiarsi su una buona testimonianza. Secondo diversi testi, la scienza ha infatti per Lequier un contenuto. E sapere significa sapere che si sa (G 373). Sembra anche che Lequier consideri il rapporto tra libertà e scienza – che, come si sa, tratta solo del necessario – in una maniera piuttosto classica: 'l'intelligence recherche l'enchaînement nécessaire de ces phénomènes, elle se conçoit comme libre relativement à la formation de cette chaîne' (G 386)» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, cit., p. 555).

57. Cfr. G. Riconda, *op. cit.*, p. 127.

58. Al che, Hengelbrock aggiunge che Lequier non ha mai rifiutato i diritti della ragione (cfr. J. Hengelbrock, *op. cit.*, p. 435). All'estremo opposto, rispetto a questa rivalutazione della vena teoretica del nostro autore, si colloca ad esempio Jean Wahl. Questi, preoccupato di presentare il nostro autore come antesignano di certo esistenzialismo, giungeva a scrivere: «Lequier est contre la philosophie, comme Kierkegaard est contre ce qu'il appelle 'la speculation'» (cfr. J. Wahl, *op. cit.*, p. 28).

6. La struttura dell'asserzione

Resta ora da chiarire come il nostro filosofo pensi la struttura della asserzione, così da capire meglio come la libertà vi giochi il proprio ruolo. Per lui, una asserzione è vera se ha come contenuto una identità; ed è l'evidenza della identità in questione, a rendere nota la verità della relativa asserzione. Con le parole stesse di Lequier: «Se l'identità è il fondo di ogni giudizio vero, l'identità è il segno infallibile del giudizio vero [...]. E, quando questa identità si incontra nei nostri giudizi, siamo nel vero, e quando abbiamo la certezza di questa identità, sappiamo che siamo nel vero. Ora, è questa certezza che ci annuncia questa evidenza»⁵⁹.

Occorrono due precisazioni. In primo luogo, il filosofo bretone non distingue il giudizio o asserzione dalla semplice proposizione, e con questo si inserisce in una certa tradizione post-kantiana. In secondo luogo, egli sembra complicare il tema dell'evidenza con un motivo almeno potenzialmente psicologistico: quello della certezza. È chiaro che, quando la certezza è intesa come un criterio soggettivo per stabilire l'evidenza, si va incontro ad una circolarità viziosa – inevitabile, del resto, nell'orizzonte psicologistico. Se invece per "certezza" si intende semplicemente il libero riconoscimento dell'evidenza – e cioè quel che si indicava prima col termine *croyance*, allora l'equivoco psicologistico è evitato.

Quanto alla "identità", – cioè alla legge che «concatena gli avvenimenti interiori del pensiero»⁶⁰ –, Lequier sembra intenderla come l'identità con sé, propria del dato. Il dato è sempre una complessità semantica – la tradizione scolastica parla in proposito di *dispositio rei*, quella fenomenologica di *Sachverhalt* –, la cui identità con sé equivale alla convenienza reciproca dei singoli elementi del complesso. Ora, assentire a una proposizione che ridà la "convenienza"⁶¹ tra alcuni di questi elementi, è affermare l'identità del dato: è accettarne la verità. Non ci sembra, invece, che l'identità qui in gioco abbia qualcosa a che fare con la tautologia: si può ritenere, infatti, che proposizione identica sia semplicemente quella tautologica, solo a patto di escludere che il dato possa essere una unità complessa (ovvero che l'essere viva di una interna analogia). E che tale esclusione non sia affatto nelle intenzioni del nostro autore, è quanto emerge da certe sue annotazioni che rilevano l'uni-complessità del dato. Ad esempio, questa: «Due idee, che io sento essermi presenti, che la mia anima coglie

59. G 374. Emerge, qui, la distinzione scolastica tra *esse in veritate e cognoscere veritatem*, per il cui valore rinviamo a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., pp. 39-47.

60. Cfr. G 374.

61. Il termine è di Antoine Arnauld (cfr. A. Arnauld-P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, chez Charles Savreux, Paris 1662, Discours, I).

con un solo sforzo e abbraccia con un solo sguardo, sono separate da degli abissi che occorre superare per passare dall'una all'altra»⁶².

Non c'è dubbio che espressioni come quelle ora citate patiscano la complicazione, e del dualismo gnoseologico (per cui conoscere è avere idee, ovvero rappresentazioni mentali della realtà)⁶³, e di un certo "atomismo" – ultimamente cartesiano –, per cui le idee-rappresentazioni sono in tanto chiare, in quanto distinte tra loro. Ci sembra, però, che l'uni-complessità del dato sia riconosciuta dal filosofo bretone anche al di là di questi equivoci; e, con essa, sia riconosciuto quel tipo di identità che è la "sintesi" (o convenienza), di cui l'apofansi è affermazione (o negazione) liberamente posta.

62. G 362.

63. Circa il "dualismo" lequieriano, si veda anche DN 188, dove si legge: «L'oggetto, l'idea, due termini sempre distinti, sempre successivi».

V. Due forme della circolarità

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la verità è, anche per Lequier, il criterio adeguato per il movimento della libertà; a sua volta, però, la libertà viene introdotta dall'autore come condizione pragmatica per l'affermazione della verità. Si tratta di una duplice implicazione, nella quale trova sintetica espressione il lequieriano "principio della scienza", ma anche la stessa circolarità dell'io (se solo si pensa alla verità come alla "necessità" propria dell'io cercato, e alla libertà come a ciò che specifica l'io cercante). «Al fondo del mio essere» – scriveva in proposito il nostro autore – «mi sembra di incontrare un circolo che non mi permette di cercare oltre la ragione della mia scienza»¹.

1. Circolarità viziosa e non-viziosa

Ora, conviene mettere subito in chiaro che il circolo verità-libertà non è un *hysteron-proteron*. Infatti, l'implicazione reciproca dei due termini assume due aspetti ben diversi a seconda dei due sensi in cui si articola. Da una parte, la libertà implica la verità come fine adeguato del proprio muoversi, ovvero come criterio della scelta. Dall'altra, la verità implica la libertà come condizione di possibilità del suo essere riconosciuta dall'io: la libertà, dunque, non è criterio per stabilire la verità – ciò che appunto genererebbe cortocircuito. Così, la libertà di scelta può essere avvistata anche indipendentemente da una teoria della verità, e una teoria della verità può essere istituita senza esplicito riferimento alla figura della libertà di scelta; anche se, una considerazione più approfondita (ovvero più concreta) dei due poli d'indagine, è destinata a fare emergere le implicazioni reciproche cui si accennava.

1. G 314.

Ci sembra, insomma, che anche nel pensiero del nostro autore l'indagine sul criterio per stabilire la verità, non coincida con l'indagine sulla «condizione della ricerca della verità»². La prima delle due, infatti, mette capo all'evidenza e alle strutture che le sono proprie: in primo luogo, l'identità e la non-contraddizione. La seconda, invece, porta come sappiamo all'individuazione del libero arbitrio. Ed è proprio in base alle considerazioni ora svolte, che non ci sembra di poter condividere la tesi di fondo del saggio che Del Noce ha dedicato al filosofo bretone.

Del Noce, enfatizzando aspetti aporetici che pure non mancano negli scritti del nostro autore – e dei quali daremo conto tra poco –, finisce per fare dell'aporeticità la cifra stessa della speculazione lequieriana. In particolare, nello strutturarsi del circolo verità-libertà egli vede una antinomia che segnerebbe, con la sua irrisolvibilità, il senso "tragico" e inconcludente della filosofia di Lequier.

Non si trova nella sua opera – scrive appunto Del Noce – alcuna via per l'oltrepassamento della contraddizione fra priorità della verità e libertismo conseguente al semplice rovesciamento del razionalismo metafisico: penso che in questa ambivalenza centrale, illuminante quelle che si possono riscontrare a ogni sua singola tesi, sia la radice di quell'impossibilità a concludere, che è poi il senso tragico del suo pensiero³.

In realtà, il momento aporetico dell'itinerario lequieriano si ha quando la difficoltà di dar conto della verità dei primi principi (già se ne accennava) conduce il nostro autore ad una conclusione davvero discutibile. «Ogni scienza» – egli scrive – «è un circolo vizioso e proprio in quanto è perfettamente un circolo vizioso essa è una scienza perfetta»⁴. Qui, l'errore sta nel ritenere che la completezza semantica⁵ della "scienza" (termine, quest'ultimo, che Lequier usa fichtianamente per "filosofia") sia un ideale irraggiungibile, considerato che "le verità primitive", cioè quelle su cui la scienza dovrebbe fondarsi, «non si possono stabilire per evidenza poiché l'evidenza è deduttiva»⁶. Questo pregiudizio ritorna anche là dove il nostro autore parla del "circolo vizioso" in cui sarebbe incorsa, a tratti, la sua stessa indagine intorno alla verità: infatti – egli spiega –, «si sperava di dedurre, poiché si supponeva come affermazione, ciò che non poteva

2. Cfr. G 398.

3. Ricordiamo che il titolo del saggio di Del Noce è proprio: *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit. (cfr. pp. 82-83).

4. G 476.

5. Il termine "completezza", che assumiamo dal calcolo semantico, è naturalmente nostro, e non di Lequier.

6. Cfr. G 398. Circa il carattere deduttivo dell'evidenza, si veda anche G 329.

essere che supposizione, e che si supponeva senza accorgersene o che si fondava già supponendolo»⁷.

2. La circolarità elenctica

La difficoltà ora sollevata dal nostro autore ha una lunga storia, che risale per lo meno ad Aristotele. Questi, infatti, negli *Analitici Secondi*⁸ già proponeva il trilemma – più noto oggi come “trilemma di Fries”⁹ – di fronte al quale viene a trovarsi chi intenda la argomentazione soltanto nel senso propriamente apodittico. La riconduzione all’infinito, l’arresto arbitrario nella giustificazione delle premesse e il diallele sono – com’è noto – le varianti del trilemma; la cui soluzione è comunque offerta in modo compiuto ed esemplare nel libro *Gamma* della *Metafisica*, con la difesa elenctica del “principio fermissimo”. È infatti solo uscendo dalla infondata assunzione per cui l’evidenza debba essere come tale deduttiva, che si può uscire dalla spirale del trilemma: ma ciò può avvenire quando si sia colta l’efficacia argomentativa dell’*elenchos*. Così, per paradosso, la possibile uscita dall’ipotetico circolo vizioso della “scienza”, appare legata alla scelta di un percorso come quello elenctico, che, a ben vedere, è anch’esso, sia pur virtuosamente, di tipo circolare.

Come si ricorderà, anche le diverse strade che hanno condotto Lequier a introdurre il libero arbitrio o a rivisitare il *cogito*, seguivano, sia pure inconsapevolmente, movenze di tipo elenctico; eppure il nostro autore non ha pensato di sfruttare quello stesso genere di procedimento per affrontare il problema della giustificazione dei primi principi ontologici. E questo lapsus non resta privo di conseguenze, anche rilevanti. Egli, infatti, viene sì a proporre, come fuoriuscita dal circolo vizioso, un movimento che risulta essere di tipo elenctico; però, lo identifica con quell’*elenchos* che introduce alla libera capacità di decidere: cioè al libero arbitrio¹⁰.

7. Lequier, in questo ambito di discorso, oppone all’autentico circolo vizioso della “deduzione” della libertà, l’apparente circolo vizioso dell’autoaffermazione della libertà. In questo secondo caso – egli spiega –, «il circolo vizioso si corregge conoscendosi» (cfr. G 394). Quest’ultimo è uno spunto che potremo affrontare tematicamente solo nelle prossime Parti del nostro studio, quando parleremo, tra l’altro, del cosiddetto “postulato” di Lequier.

8. Cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, cit., I, 72b 5-73a 20.

9. Da Jacob Friedrich Fries, che ripropose il trilemma nei primi anni dell’Ottocento (cfr. J.F. Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, 1807, vol. I, Introduzione). Sotto il suo nome, il trilemma è richiamato da Karl Popper (cfr. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979, cap. V), e, di conseguenza, nel dibattito svoltosi tra K.O. Apel, J. Habermas e i “razionalisti critici”.

10. Charles Renouvier, proprio nell’introdurre un’edizione degli appunti lequieriani che vanno sotto il titolo di *Recherche d’une première vérité*, si poneva il problema di come giustificare una verità senza cadere né nel regresso all’infinito né nel circolo vizioso; e

Leggiamo al riguardo: «Niente è più evidente per me del circolo vizioso in cui mi metto, quando intraprendo la ricerca di una prima verità superiore in luce e in certezza a tutte quelle che posso già possedere! Uscire da questo circolo vizioso è creare in qualche modo, [...] è fare in me la luce; non prenderla da un'altra illuminazione, ma farla realmente». Ora, l'atto creativo, «la verità [...] che rende conto di sé», è per Lequier la libera iniziativa della ricerca, della stessa ricerca di una prima verità. Si tratta, appunto, di rendersi conto e di esplicitare ciò che è implicato nella iniziativa stessa della ricerca¹¹.

Se la nostra lettura è corretta, il testo lequieriano si presta ad essere interpretato come espressione di pragmatismo, nel momento in cui fa del libero arbitrio – implicazione pragmatica dell'apofansi in quanto tale – il primo principio nell'ordine teoretico¹². Qui sì, il cortocircuito è inevitabile, considerato che, nei passi da poco citati, il libero arbitrio viene invocato dal nostro autore come punto di partenza autofondantesi di una scienza dei primi principi; ed invece, nel contesto generale dell'opera, lo stesso libero arbitrio è interpretato come condizione trascendental-pragmatica¹³, non certo della validità dei principi, ma piuttosto della rilevazione del loro valore. Altro, insomma, è cogliere nella stessa movenza indagatrice una posizione *in actu exercito* della libertà – in quanto «il fatto: *io cerco* implica il fatto: *io sono libero*»¹⁴ –; altro è pretendere che questa scoperta, di tipo

pensava di risolverlo con «la théorie de la ceritude fondée sur la liberté». Anche qui si tratta, a ben vedere, di un circolo – «la connaissance fait cercle, et le cercle définit la connaissance» –, ma di un circolo consapevole di sé, e, soprattutto, non vizioso (cfr. Ch. Renouvier. *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., pp. 98-99). La libertà – integriamo noi – è infatti condizione pragmatica, e non sintattico-derivativa, dei contenuti di certezza che vengono affermati (e quindi del riconoscimento di se stessa, anzitutto). Anche qui, però, la posizione di Renouvier si rivela ambigua: la libertà, infatti, viene da lui invocata come postulato – o prima verità indimostrabile – su cui appoggiare l'edificio del sapere; e con ciò egli ricade nella terza figura del trilemma aristotelico, non a caso da lui stesso menzionata: la posizione ipotetica, in chiave deduttiva, di elementi non criticamente introdotti (cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, cit., I, 72b 12-15).

11. «E se non comincio a trovare appena comincio a cercare» – leggiamo –, «sarebbe forse perché non mi accorgo così chiaramente come dovrei, che comincio effettivamente a cercare? Cominciare è una grande parola» (cfr. DN 164-165). Si declina così il senso appropriato di quanto l'autore scriveva altrove: «Che cercavo, infatti? Una prima verità; e non avevo già questa, che ne cercavo una?» (cfr. DN 146-147). Jean Wahl ha voluto vedere, in questa figura lequieriana del *commencer*, un analogo del biraniano *effort* (cfr. J. Wahl, *op. cit.*, p. 32).

12. Roggerone parla, al riguardo, di un «pragmatismo rovesciato, in cui la prassi non costituisce la verità, risolvendo in sé la teoresi, ma si fa strumento della verità, porgendole la base su cui reggersi» (cfr. A. Roggerone, *op. cit.*, pp. 58-59).

13. Il termine è divenuto d'uso corrente in seguito all'impiego che ne ha fatto K.O. Apel (cfr. *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt a.M. 1973).

14. Cfr. G 328.

elenctico, possa tenere il posto di un'altra scoperta, pure di tipo elenctico: quella relativa al carattere intrascendibile di identità e non-contraddizione.

Riconoscere che, almeno obiettivamente, l'introduzione del libero arbitrio operata da Lequier è di tipo elenctico, ci consente anche di recuperare in una luce non più aporetica il tema lequieriano dell'evidenza. Infatti, *elenchos* è un modo di esibire l'evidenza senza dedurla, ma mostrandone piuttosto l'implicazione trascendentale. In realtà, ci sembra che il nostro autore avverta il problema, ma preferisca riservare, a quello che noi chiamiamo *elenchos*, il nome di "intuizione"; rivelando così di non aver del tutto colto il valore argomentativo della figura teorica in questione¹⁵. E, certo, se il nostro autore avesse messo a tema la fondazione elenctica quale dimensione dell'evidenza, non avrebbe posto il libero arbitrio come un che di ulteriore rispetto all'evidenza stessa (o, meglio ancora, come un che di apriori): ciò che lo fa incorrere in una contraddizione performativa.

Del resto, che il procedimento di Lequier sia di fatto elenctico, lo si coglie con particolare chiarezza quando egli afferma che, «ammettere la libertà, è ammettere la ragione stessa e la legittimità della ricerca. La libertà è dunque il carattere eminente della ragione stessa»¹⁶. E lo si coglie ancora, quando egli scrive che quella che ha ad oggetto la libertà, è «un'affermazione eminentemente prima, poiché sta al principio di ogni esame, e alla radice di ogni speculazione possibile»: tanto che il dramma assoluto consisterà nel «decidere se [essa] è evidente o se è assurda»¹⁷. Qui è chiaro che la paradossalità del dettato lequieriano tocca uno dei suoi vertici, in quanto questa "decisione" che dovrebbe intervenire sulla libertà stessa, per riconoscerla come qualcosa di reale o viceversa di autocontraddittorio, sarebbe pur sempre da intendere come un atto di libertà, o più precisamente di libero riconoscimento della verità. Perciò, quello che il filosofo bretone qualifica come la presentazione di un «insuperabile paradosso»¹⁸, sembra piuttosto l'evidenziarsi di una circolarità elenctica.

La peculiarità del procedimento lequieriano, poi, non sfugge ad uno dei suoi interpreti più acuti: Alain De Lattre.

La situazione della libertà in rapporto alla ragione – scrive De Lattre – costringe dunque questa a riconoscere quella, non come una verità di cui essa possiederebbe, dal canto suo, il criterio – ma come un fatto che essa non potrebbe omettere

15. «*Cogito ergo sum*: io penso, dunque io sono. È un che di logico, è un principio? (Qui verrebbe un lavoro sulla deduzione, sugli esseri e i principi). Ci si arresta all'intuizione di Kant. Ricordare che la parola è di Descartes [...]. Questo ha come esito che si riserva la parola evidenza per la deduzione logica» (G 328-329).

16. G 398.

17. Cfr. DN 171.

18. Cfr. *ivi*.

senza distruggersi per ciò stesso [...]. In altre parole, la libertà appare alla ragione come sua condizione di esistenza¹⁹.

3. L'essenza della ragione è libertà

Tomando ora alla linea principale del discorso, possiamo dire che senza libero arbitrio non sarebbe concepibile la ricerca della verità e, con essa, la razionalità. Più precisamente, la ricerca, da un lato, esprime una tendenza dalla quale «la volontà non può astenersi»²⁰; dall'altro, essa – la ricerca – ha senso se riferita ad una verità che sia solo possibile, e non necessaria, a raggiungersi formalmente. Ora, un coglimento formale della verità che sia non necessitato, bensì semplicemente possibile (nel senso di contingente), ha senso se è proprio di una ragione “fallibile”, e con ciò libera²¹. Per il nostro autore, infatti, la fallibilità, e quindi la contingenza nel coglimento del vero da parte dell'io, è una ovvietà; ed un'altra ovvietà è, dal suo punto di vista, l'implicazione della libertà di scelta nella esperienza della fallibilità. Su questi due ultimi motivi dovremo però ritornare criticamente nella esposizione della Parte terza del nostro lavoro.

Appare in ogni caso notevole l'affermazione lequieriana secondo cui «la libertà costituisce l'essenza della ragione»²². E lo è tanto più, se si considera che il filosofo bretone, in una lettera del 1850 indirizzata all'amico Renouvier, parla della libertà come di un mistero che ordinariamente resta impensato: precisamente, «qualche cosa a cui nessuno ha mai pensato e che tutti fanno»²³. Bene, per capire in che senso la libertà vada intesa come essenza della ragione, conviene riprendere due formule parallele a questa e tra loro, che Lequier usa in più occasioni, e metterle finalmente in reciproco rapporto: sono quelle che dicono della libertà, ora come «condizione negativa»²⁴, ora come «condizione positiva della cono-

19. E fin qui l'interpretazione di De Lattre è ineccepibile. Egli però aggiunge che la libertà, «essendo più fondamentale della ragione stessa, non può che sfuggire alla giurisdizione di questa. Il genere di riconoscenza, perciò, che la libertà esige dalla ragione è nient'affatto una accettazione, ma una adesione, cioè un'opzione». E, con ciò, egli fa slittare la peculiarità teoretica dell'*elenchos*, verso un orizzonte pragmatico che le è del tutto estraneo (cfr. A. De Lattre, *op. cit.*, p. 434).

20. «Questo bisogno di conoscenza non è in fondo che un modo della nostra volontà necessitata. Poiché si obbedisce, si cede a dei bisogni; la conoscenza è un bene che la volontà non può astenersi dal desiderare, dal ricercare, dal volere con un ardore violento» (G 400).

21. Cfr. *ivi*. Sulla questione ritorneremo nella Parte terza del nostro lavoro.

22. Cfr. G 400. «La libertà è il carattere eminente della ragione stessa. È la condizione della ricerca della verità» (G 398). E ancora: «Ammettere la libertà, è ammettere la ragione stessa e la legittimità della ricerca» (G 398).

23. Cfr. G 541.

24. Cfr. G 328 e 381.

scenza»²⁵. Se badiamo al contesto rispettivo delle due espressioni, possiamo comprendere che esse sono complementari, e non contraddittorie tra loro. La prima, infatti, dice che la libertà è condizione pragmatica della conoscenza, pur non entrando con ciò a decidere circa il conosciuto; la seconda, invece, dice che la libertà, una volta messa a tema come contenuto della conoscenza, può certamente diventare punto di partenza per ulteriori sviluppi inferenziali – come in effetti vedremo²⁶.

Chiarita in questo modo, la formula di Lequier su libertà e ragione si libera da possibili strumentalizzazioni pragmatistiche, così come si rivela estranea ad interpretazioni heideggerizzanti. È vero, infatti, che in Heidegger troviamo, un secolo dopo, una formula simile; ma è anche vero che il senso delle due formule è distante quanto lo sono gli orizzonti speculativi dei due autori. Ed è forse opportuno aprire qui una breve parentesi che ci consenta di definire con cura la distanza in questione.

25. Cfr. DN 189; G 381.

26. Gli interpreti di Lequier evitano, per lo più, di mettere in relazione le due formule in questione ora nel testo. Fa eccezione il solito De Latre, che ci offre una interpretazione profonda, che non coincide con la nostra, ma che consideriamo meritevole di attenzione. Scrive dunque De Latre, ricollegandosi alla tematica del cogito lequieriano: «C'est moi, sujet actif, qui, par l'acte même qui est mon existence, maintiens à l'être, l'être même de ma pensée. C'est ma liberté qui est l'unité de ma pensée. Parce qu'elle en est la liaison interne. Mais, si nous remarquons que la liberté était condition de la connaissance, la nature de ce conditionnement s'éclaire singulièrement. Nous entendions tout à l'heure par là *condition sine qua non*, c'est-à-dire condition négative: il n'y avait pas de connaissance sans la liberté. C'est maintenant celle-ci qui fait celle-là; il nous faut alors parler de condition positive: il y a de l'activité là-dessous. Aussi comprend-on que la liberté soit, au sens le plus fort du terme, moyen de connaissance: moyen parce que ce qui sert d'intermédiaire entre ces deux pôles du cogito que nous avons vus plus haut; moyen, du fait que toute connaissance, quelle qu'elle soit, et la science par conséquent, de cela qu'elle est liaison et mode du cogito, relève en dernière instance de la liberté, comme liaison radicale. [...] L'analyse interne du cogito nous fournit ainsi le secret de cette activité constituante du 'je suis', celle qui, liant ma pensée à ma pensée, fonde le *cogito*, et, par là, la connaissance qui, dans sa totalité, en dépend» (cfr. A. De Latre, *op. cit.*, pp. 435-436). Secondo De Latre, dunque, la libertà sarebbe "condizione positiva" della conoscenza, in quanto costitutivo determinante dell'io che conosce. Ora, che la libertà – meglio, l'aseità – sia la concretezza dell'io lequieriano, è fuor di dubbio; che però in questo consista il positivo condizionamento della libertà sulla conoscenza, ci sembra una ipotesi di lettura esegeticamente un po' arbitraria.

Intermezzo: una distanza da chiarire

Non mancano certo, tra le note di Lequier e lo scritto heideggeriano del 1943 dedicato all'«essenza della verità», alcune singolari tangenze che possono far riflettere. Ad un esame attento, però, i punti di tangenza finiscono per svelarsi piuttosto come indici di una estrema distanza. Ma procediamo con ordine, e cominciamo col mettere in rilievo le assonanze tra i due testi.

1. Qualche assonanza

È notevole, anzitutto, che Heidegger proponga – a un secolo di distanza – una formula molto simile a quella di Lequier, affermando che «l'essenza della verità è la libertà»¹. L'analogia si fa ancora più interessante quando Heidegger riconosce – anche se lo fa come se si trattasse di una ovvietà poco degna di considerazione – che «per poter compiere un'azione, sia l'azione del giudicare appresentante, sia quella dell'accordarsi o del non accordarsi con una 'verità', è necessario che chi la compie sia veramente libero»².

Ma anche altre annotazioni heideggeriane, del medesimo contesto, sembrano indicare una obiettiva convergenza. Pensiamo, in primo luogo, al legame riconosciuto tra libertà ed errore, a proposito del quale leggiamo: «Poiché la verità è, in essenza, libertà, l'uomo storico può anche, nel la-

1. «Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit» (cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), in: Id., *Wegmarken*, V.Klostermann, Frankfurt a.M. 1967, p. 81; cfr. trad. it. di U. Galimberti, col titolo: *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973, p. 19).

2. «Um eine Handlung und somit auch die Handlung des vorstellenden Aussagens und gar die des Zustimmens und Nichtzustimmens zu einer 'Wahrheit' vollziehen zu können, muß der Handelnde allerdings frei sein» (cfr. *ivi*, p. 81; trad. it., cit., p. 19).

sciar-essere l'ente, non lasciarlo essere come quell'ente che è e nei termini in cui è. In questo caso l'ente è coperto e travisato»³.

Ma pensiamo, anche, alla indicazione heideggeriana circa la "appartenenza reciproca" delle proposizioni tra loro contraddittorie: appartenenza che si fonda proprio sulla "essenza della verità", cioè sulla libertà. Leggiamo al riguardo: «La non-verità [...] deve derivare dall'essenza della verità. È solo perché la verità e la non-verità non sono affatto indifferenti l'una all'altra nell'essenza, ma si appartengono reciprocamente, che una proposizione vera può presentarsi in netta opposizione con la correlativa proposizione non-vera»⁴. Ora, le proposizioni in questione sono l'una la negazione dell'altra: sono dunque le reciproche contraddittorie, tra le quali, la verità dell'una decide della falsità dell'altra (e viceversa). La non-indifferenza (*Ungleichgültigkeit*) tra le contraddittorie è, classicamente, il contenuto del PDNC e del PTE, che dunque – sia pur implicitamente – anche qui vengono collegati alla libertà del soggetto che è in grado di riconoscerli e di formularli, come accadeva presso Lequier.

2. L'obiettiva distanza

Occorre però venire subito alle divergenze tra le prospettive dei due autori. Anzitutto, la formula di Heidegger riguarda la verità, quella di Lequier riguarda invece la ragione – e la differenza non è di poco conto; soprattutto se la si considera in riferimento alla spinta heideggeriana in direzione dell'oltrepassamento del soggettivismo moderno⁵. Dal canto suo, la meditazione lequieriana si inserisce davvero in pieno nell'orbita soggettivistica cartesiana e, in generale, moderna; e ne fa fede la problematica gnoseologica che da cima a fondo, di fatto, l'attraversa. In altre parole, la libertà di cui Lequier intende accertarsi, è la libertà del soggetto umano: una libertà, per così dire, antropologica; la libertà di cui Heidegger si occupa, è invece in primo luogo la libertà del *Da-sein*, cioè dello stesso orizzonte manifestativo dell'essere: una libertà anzitutto ontologica, che pertiene al rivelarsi epocale dell'essere e allo spazio di autocomprensione che tale rivelazione consente via via all'uomo.

3. «Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Seiende auch nicht das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt und verstellt» (cfr. *ivi*, p. 86; trad. it., cit., p. 29).

4. «Die Unwahrheit muß [...] aus dem Wesen der Wahrheit kommen. Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im Wesen sich nicht gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteils zum entsprechend unwahren Satz treten» (cfr. *ivi*, p. 86; trad. it., cit., p. 29).

5. Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: Id., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.

Quindi, anche la parola effettivamente comune alle due formule – la parola “libertà” –, finisce per assumere significati disomogenei nelle due diverse prospettive.

La libertà – è Heidegger che parla – non è solo ciò che il senso comune lascia intendere volentieri con questo nome, e cioè l'arbitrario imprevedibile che, nella scelta, si butta ora da un lato ora da un altro. La libertà non è l'assenza di obbligazione (*Ungebundenheit*) propria del poter fare o non fare qualcosa. La libertà non è neppure la semplice disponibilità per una richiesta o una necessità (a proposito di qualsiasi ente). La libertà (si tratti della libertà 'negativa' o di quella 'positiva') è prima di tutto l'affidarsi allo svelamento dell'ente in quanto tale⁶.

Ora, la libertà così intesa «non è una proprietà dell'uomo, ma l'uomo ek-siste solo se posseduto da questa libertà»⁷ – che è, a ben vedere, «il *da* del *Da-sein*»⁸.

Nell'escludere poi che la formula in questione alluda ad altre forme della libertà che l'uomo riconosce come proprie, Heidegger è ancora più esplicito: l'affermazione in oggetto – leggiamo – «non significa che per emettere un giudizio, per comunicarlo o farlo proprio sia necessario un agire senza costrizione». E ancora: «Porre l'essenza della verità nella libertà non significa affidare la verità all'arbitrio dell'uomo? [...] la verità, qui, è relegata nella soggettività del soggetto umano»⁹ – ed è quanto Heidegger intende escludere categoricamente.

6. «Freiheit ist nicht nur das, was der gemeine Verstand gern unter diesem Namen umlaufen läßt: das zuweilen auftauchende Belieben, iun der Wahl nach dieser oder jener Seite auszuschlagen. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nicht-tünkönnens. Freiheit ist aber auch nicht erst die Bereitschaft für ein Gefordertes und Notwendiges (und so irgendwie Seiendes). Die Freiheit ist alldem (der 'negativen' und 'positiven' Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen» (cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, cit., p. 84; trad. it., cit., p. 24).

7. «Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen» (cfr. *ivi*, p. 86; trad. it., cit., p. 29).

8. «Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das 'Da' ist, was es ist» (cfr. *ivi*, p. 84; trad. it., cit., p. 24).

9. «Das Wesen der Wahrheit in die Freiheit setzen, heißt das nicht, die Wahrheit dem Belieben des Menschen anheimstellen? Kann die Wahrheit gründlicher untergraben werden als dadurch, daß man sie der Willkür dieses 'schwankenden Rohrs' preisgibt? Was dem gesunden Urteil sich schon während der bisherigen Erörterung immer wieder aufdrängte, kommt jetzt nur deutlicher an den Tag: die Wahrheit wird hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinabgedrückt. Mag diesem Subjekt auch eine Objektivität erreichbar sein, sie bleibt doch zugleich mit der Subjektivität menschlich und in menschlicher Verfügung» (cfr. *ivi*, p. 82; trad. it., cit., p. 20).

Dunque, la libertà in cui – secondo Heidegger – consiste l'essenza della verità, non è il libero arbitrio dell'uomo, di cui invece è in cerca Lequier. Tanto meno è il libero arbitrio ricondotto al modello di una libertà d'indifferenza: modello che, come vedremo, lo stesso Lequier rifiuta. La libertà in questione non è neppure la *Ungebundenheit*, ovvero, se ben interpretiamo, la *libertas a coactione*. Essa è piuttosto la "decisione dell'Esserci" (*die Ent-schlossenheit des Da-seins*) per la verità dell'essere¹⁰ – come Heidegger, un po' oracolarmente, afferma in un altro celebre testo.

Circa l'errore, occorre poi precisare che – secondo l'autore di *Vom Wesen der Wahrheit* – esso acquista il suo senso essenziale (quello di *Irrtum*), in relazione alla libertà-svelamento, e non al libero arbitrio e alle "negligenze" di cui questo è capace¹¹. L'errore, essenzialmente inteso, non è dunque un che di accidentale rispetto alla verità: infatti, «il lasciar essere è (...) in sé, ad un tempo, un velare»¹². Anche qui dunque – ed è quasi superfluo sottolinearlo –, la distanza dall'orizzonte di Lequier non potrebbe essere più grande.

È importante comunque osservare che il rifiuto heideggeriano di una verità che resti affidata alle cure del libero arbitrio, non è qualcosa che possa toccare la posizione di Lequier – secondo quanto di essa è emerso fin qui nel nostro studio. Del resto, il nostro autore – come sappiamo – fa della libertà l'essenza, non direttamente della verità, ma piuttosto della ragione che è chiamata a riconoscerla.

10. Cfr. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: Id., *Holzwege*, cit., p. 321.

11. Cfr. *ivi*, p. 86; trad. it., cit., p. 29.

12. «Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit» (cfr. *ivi*, p. 88; trad. it., cit., p. 32).

VI. «Malin Génie renaissance»

Anche se Lequier avesse esplicitamente esteso il dominio dell'evidenza fino ad abbracciare *elenchos*, non avrebbe con ciò potuto evitare l'agguato che a lui – interprete di Cartesio e, soprattutto, esploratore dei fondamenti del sapere – tendeva il "genio maligno".

1. L'ipotesi del "genio maligno" in Cartesio e in Lequier

L'ipotesi "iperbolica" delle *Meditazioni* di Cartesio¹ viene presa sul serio dal nostro autore, il quale sembra però volerla affrontare per gradi. «Eccomi contro questo demone potente» – leggiamo –, «e con le sole armi del fenomeno e dell'evidenza logica. In questi principi che sono oscuri, come gli resisterò se non sono libero? Bisogna dunque che io sia libero»².

Che l'evidenza – fenomenologica e logica – sia detta qualcosa di "oscuro", è un paradosso che si spiega pensando alla ricerca lequieriana intorno alle sue condizioni di possibilità, e quindi intorno alla libertà. Ed è proprio una affermazione della libertà, intesa nella forma di un sì al dato, la risposta che Lequier offre, in prima battuta, all'ipotesi del genio ingannatore. Si tratta, in fondo, di una risposta convergente con quella accennata dallo stesso Cartesio nei *Principia Philosophiae*, là dove afferma, riferendosi all'ipotesi del supremo ingannatore, che «per quanto potente egli sia, [...] sperimentiamo nondimeno che c'è in noi questa libertà, di poterci sempre astenere dal credere quelle cose che non sono senz'altro certe»³. Diciamo convergente, perché sia Lequier che Cartesio, pur con movenze differenti, riconoscono la libertà come residuo certo del dubbio iperbolico.

1. Cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., pp. 22-23, 25, 89.

2. G 328.

3. Cfr. Descartes, *Principia Philosophiae*, cit., P. I, § 6 (trad. it. di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1967).

Resta però – secondo il nostro autore –, che «se questo demone dispone a suo piacimento del fenomeno e dell'evidenza logica, io non ho che da lasciarmi fare, e d'altronde non ho scelta»⁴. In tale ipotesi, qualunque dato e qualunque implicazione del dato – compresa la libertà – dovrebbero essere messi tra parentesi come possibile frutto di un inganno, e perciò come oggetto di dubbio. Senonché, la stessa assunzione del problema e il tentativo di risolverlo – in una parola, la ricerca – rinviano di nuovo alla libertà: «il fatto: *io cerco*, non è forse un fenomeno? E il fatto *io cerco* implica il fatto: *io sono libero*»⁵.

Ma in questo modo – come riconosce lo stesso Lequier – si finisce ancora per presupporre (*laisser au-dessus*) come indubitabile il “fenomeno” della ricerca, nonché l’“evidenza logica” della implicazione tra ricerca e libertà. Ora – ammette l'autore –, «non è che io non intraveda qualche difficoltà sulla certezza logica e la certezza del fenomeno; ma per il momento mi guardo bene dal farvi attenzione per paura di scoraggiarmi troppo. Comunque non le perderò di vista e le combatterò a tempo e luogo»⁶.

2. L'autentica portata del “genio maligno”

In altre parole, il combattimento decisivo è rimandato, perché non si può assumere nessuna zona franca rispetto alla minaccia del genio: infatti, anche il dato della ricerca e le strategie logiche ad esso applicabili potrebbero essere da lui stesso offerti come esche illusorie alla sua vittima. Scriveva opportunamente, al riguardo, Henri Gouhier: «un dubbio totale non può essere che trascendente rispetto alla ragione affinché la ragione sia essa stessa messa in dubbio»⁷.

È insomma nostra impressione che Lequier intenda valutare adeguatamente il tipo di sfida costituito dal dubbio iperbolico, senza accontentarsi di un approccio superficiale⁸. Superficiale sarebbe, ad esempio, intendere l'ipotesi del genio maligno come se fosse la «personificazione della violenza che lo spirito potrebbe subire ad opera della natura eventualmente irrazionale dell'universo» – come ha pensato Octave Hamelin⁹, secondo una

4. G 328.

5. *Ivi*.

6. Cfr. *ivi*.

7. Cfr. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 151.

8. «Importa qui di non volersi ingannare; e sarebbe meglio accondiscendere a onorare un sofisma nel refutarlo con un'eccessiva attenzione, piuttosto di correre il rischio di tenerne troppo poco conto: tanto più che non è raro il caso che, dopo aver solidamente refutato qualche sofisma, anziché vederci qualcosa di puerile, vi troviamo invece qualcosa di specioso che non è più ormai da temere» (DN 145).

9. Cfr. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Alcan, Paris 1921², p. 118.

linea interpretativa in cui la "trascendenza", evocata da Gouhier, viene intesa piuttosto come "esteriorità"¹⁰. E insolitamente superficiale è anche il modo in cui Husserl liquida la "finzione cartesiana" dello "spirito menzognero", considerandola concepibile solo all'interno di una accezione psicologista dell'evidenza – e, in quell'ambito, insuperabile. Va da sé che, per l'autore di *Ideen*, il genio maligno sia superato da quella stessa fenomenologia dell'evidenza che rileva in quest'ultima «un caratteristico modo di posizione [...] del noema» – piuttosto che «un contenuto annesso [...] all'atto», cioè alla noesi –, e con ciò mette fuori gioco lo psicologismo¹¹.

Approcci come quelli ora richiamati, ridimensionano di molto la drammaticità dell'ipotesi cartesiana, finendo per farla coincidere con il problema del dualismo gnoseologico – complicato semmai da motivi irrazionalistici, nel caso di Hamelin¹², e psicologistici, nel caso di Husserl. È chiaro, però, che tanto il superamento fenomenologico del presupposto dualistico e di quello psicologista, quanto la confutazione metafisica dell'irrazionalismo – ancorché validamente condotti –, si collocherebbero semplicemente al di qua della problematica evocata dalla figura del genio, restando nell'ambito della sua potenziale sfera di influenza. Del resto, se così non fosse, se insomma il dubbio iperbolico non venisse ad intaccare anche la sfera privilegiata delle verità *puri intellectus*, esso non si distinguerebbe

10. «L'hypothèse du malin génie équivaut si peut à celle d'une fausseté essentielle de l'intelligence» – prosegue Hamelin – «qu'elle signifie précisément qu'une pression externe menace sans cesse l'intelligence. L'hypothèse ne peut se concevoir et s'exprimer que si l'on commence par admettre qu'il y a une intelligence à influencer du dehors» (ivi, p. 119).

11. «Nel fatto l'evidenza non è un purchessia indice della coscienza che aderisce ad un giudizio [...] e, come una voce mistica da un mondo migliore, ci grida: qui è la verità! come se una simile voce avesse qualcosa da dire a noi spiriti liberi e non dovesse comprovare il suo titolo di legittimità. Noi non abbiamo bisogno di discutere gli scetticismi e i dubbi di vecchio tipo, che non possono essere superati dalle teorie che parlano di un indice o di un sentimento dell'evidenza: se cioè uno spirito menzognero (quello della finzione cartesiana) o un'altra fatale alterazione del decorso cosmico potrebbe fare in modo che proprio ogni giudizio falso fosse provvisto di questo indice, di questo sentimento della necessità di pensiero, del dover essere trascendente, ecc. Se si studiano da vicino i fenomeni stessi, che rientrano in questa situazione, e si studiano nell'ambito della riduzione fenomenologica, si vede in piena chiarezza che qui si tratta di un caratteristico modo di posizione (quindi tutt'altro che un contenuto annesso in qualche modo all'atto, di un'aggiunta, di qualunque specie possa essere), che appartiene alla costituzione eideticamente determinata del noema» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I (1913), a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, L'Aja 1950; cfr. trad. it. di G. Alliney-E. Filippini, Einaudi, Torino 1965², p. 322).

12. Infatti, nella visione di Hamelin, il genio maligno si riduce a una ipotetica "ostilità del mondo nei confronti del pensiero"; e, in particolare, nei confronti delle rappresentazioni dei sensi e della memoria (cfr. O. Hamelin, *op. cit.*, p. 143). Invece, l'ipotesi propriamente cartesiana è quella, per così dire, di una ostilità del pensiero verso se stesso.

dalla ipotesi ordinaria del dubbio metodico: il che non corrisponderebbe certo al dettato cartesiano¹³.

A ben vedere, i fraintendimenti della figura del genio maligno risalgono già al tempo delle *Obiezioni e Risposte* alle *Meditazioni* di Cartesio. Il Pade Bourdin, nelle *Settime Obiezioni*, finiva per presentare questa figura come un mero presupposto, sul cui inventore avrebbe dovuto gravare l'*onus probandi* di introdurlo come ipotesi ragionevole¹⁴; mentre Cartesio, nelle sue *Risposte*, cercava appunto di evidenziare la refrattarietà della figura da lui suscitata, ad ogni addomesticamento di tipo gnoseologico¹⁵. Ma è proprio perché Cartesio ha ragione, in questa controversia, che anche il *cogito* da lui introdotto non costituisce una risposta veramente adeguata al livello cui l'ipotesi del genio porta la sua provocazione¹⁶ – come insinua anche Charles Renouvier, proprio per illustrare l'originalità del pensiero lequieriano¹⁷. Infatti – precisiamo noi –, anche il movimento elencico che evidenzia come innegabile il “penso, dunque sono”, può

13. Si ricordi che Cartesio introduce la figura del “genio maligno” proprio per estendere il dubbio anche alle verità puramente intellettuali, come sono a suo avviso quelle matematiche (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., Med. 1). Poco importa che Cartesio, al riguardo, introduca per prima la figura di un dio onnipotente e ingannatore: essa viene ben presto ridotta a quella del “genio”, in quanto gli attributi propriamente divini entrerebbero in contraddizione con la volontà di ingannare.

14. Scrive Bourdin: «Se il Genio si burlasse tanto di voi, avendovi alla fine convinto di sognare qualche volta e di ingannarvi talvolta, benché ciò non sia vero? [...] E che sapete voi se questo astuto Genio non vi presenti tutte le cose come dubbie e incerte, mentre sono ferme e certe [...]? Non agireste con maggior riflessione se, prima di rinunciare a tutto, vi proponeste una regola, per la quale le cose che saranno respinte, siano respinte bene?». E ancora: «Ma se al principiante capiti di mormorare o di pronunciare tra i denti: mi si comanda di abbandonare quell'antico principio, da nessuno mai revocato in dubbio, 'due più tre fanno cinque', perché può avvenire che qualche Genio si beffi di me; ma mi si comanda di ammettere questo principio bifronte, pieno di difficoltà: 'Non posso concedere di più alla diffidenza', come se il Genio non potesse ingannarmi; che ne direte?» (cfr. *Objectiones et Responsiones*, in: *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VII, pp. 470-471; trad. it. di B. Widmar, in: Descartes, *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1981, pp. 524-525). Il fatto che la figura del genio maligno sia tale da problematizzare se stessa, non elimina il problema che essa introduce – semmai lo trascendentalizza ipoteticamente.

15. Cfr. *Objectiones et Responsiones*, cit., p. 475 (trad. it., cit., p. 528).

16. In fondo, il Padre Bourdin ha intravvisto l'incapacità di Cartesio a placare il fantasma da lui stesso suscitato. «Credetemi: per il fatto che avete introdotto questo Genio e con ciò avete posto in forse le valide e meditate ragioni, avete fatto male e non potete ottenere da lui nulla di buono» (cfr. *Objectiones et Responsiones*, cit., p. 470; trad. it., cit., p. 525). A meno di voler essere più coraggiosi di quanto Cartesio non avesse saputo essere. Scrive infatti Bourdin: «Andate avanti, vi seguo. Voi siete coraggioso! se non rifiutate di andare avanti» (cfr. *Objectiones et Responsiones*, cit., p. 472; trad. it., cit., p. 526). Lequier ha tentato, appunto, questo passo in più.

17. «Descartes a-t-il répondu bien rationnellement à son objection hypothétique du Grand trompeur?» – è l'interrogazione retorica di Renouvier (cfr. *Traité de Psychologie rationnelle*, T. I, cit., p. 359).

considerarsi soggetto alla sfiducia che il dubbio iperbolico introduce nelle pieghe del pensiero.

È Henri Gouhier a osservare che "il problema sollevato dall'argomento del Dio ingannatore", e del genio maligno, non è semplicemente quello della domanda di "una garanzia della conoscenza"¹⁸; quanto piuttosto quello di una "disperazione epistemologica", di fronte alla cui onnipervasiva minaccia a poco varrebbe ridiscutere le "condizioni metafisiche" che la rendono concepibile. «Scartare le ragioni metafisiche di questa disperazione» – si chiede opportunamente Gouhier –, «significa veramente 'garantire' le conoscenze che esse avevano reso sospette?»¹⁹. O non è forse vero che ricondurre il problema del genio maligno a determinata questione metafisica, interrogandosi sui suoi presupposti ontologici, sarebbe ancora una volta fraintenderne la portata assoluta²⁰?

3. La criticità radicale

Negli appunti di Lequier è rinvenibile la traccia di una risposta radicale alla provocazione cartesiana: una risposta che ha bisogno – secondo quel che già si diceva – di «unire l'intuizione cartesiana e il sentimento di Pascal»²¹. È una *révolte du sentiment* – intesa come rivolta di tutto il nostro essere²² –, quella che Lequier oppone all'estrema ipotesi "scettica"²³. Ora, se ben intendiamo, ciò che in nessun modo accetta di venir messo in parentesi, è quell'"amore della vita", di cui si diceva; il quale è "indignato" dall'ipotesi dell'ingannatore trascendentale, e afferma se stesso – spiega Lequier – «in un sentimento vittorioso che sono io come il mio essere e il mio pensiero»²⁴. Questo amore sembra dunque acquistare una virtualità teoretica, in quanto – è ancora Lequier che parla – «di prestarmi [...] a immaginare che il risultato della mia ricerca possa essere di convincermi che [...] non mi è dato di raggiungere una verità [...], io mi rifiuto: sono fatto per possedere la verità, poiché mi sento fatto per amarla»²⁵. E altrove

18. Cfr. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 175.

19. *Ivi*, p. 178.

20. Di fronte alla considerazione ora fatta, si rivela del tutto secondario insistere sui connotati ontologicamente minimali che Cartesio concede al genio maligno. Lo fa invece Gouhier: «Un pur artifice, sans référence à l'être possible, complètement vide de toute pré-tention existentielle, reste le seul moyen d'envisager la falsification de l'univers sans la moindre supposition concernant sa cause première» (cfr. *ivi*, pp. 164-165).

21. Cfr. G 329.

22. Cfr. G 370.

23. Cfr. *ivi*.

24. Cfr. DN 189.

25. Cfr. DN 145.

il nostro autore parla, nello stesso senso, di una "collera della speranza", o anche di una sofferenza, capace di mettere in luce il punto in cui il dubbio «cessa di essere possibile»²⁶.

«Esiste al fondo del mio cuore» – scrive ancora Lequier – «un profondo e invincibile attaccamento a delle credenze che mi sono più care di quanto non potrebbe esserlo la verità, ammesso che questa fosse loro contraria»²⁷. E non si tratta, qui, di un ingenuo ripiegamento su posizioni sentimentalistiche. Anzi, il nostro autore si mostra consapevole dei pericoli di una eventuale scelta del genere, ed intende evitarli. Perciò annota: «Ho un bel rinchiodermi così in me stesso, non potrei impedire a questo funesto pensiero» – cioè all'ipotesi del genio maligno, che in questo brano riveste i panni del "fantasma" del determinismo assoluto – «di scivolare nel mio spirito. Può darsi che esso finirebbe per cacciarsi a mia insaputa e per esercitare sulla mia vita delle influenze tanto più temibili in quanto meglio dissimulate e più oscure»²⁸. Non sarebbe sufficiente, in altre parole, una "rivolta" di tipo puramente emotivo, per vincere una minaccia che solo emotiva non è.

Se la risposta all'ipotesi del genio – sovente assimilata dal nostro autore a quella di un assoluto determinismo capace di captare anche le strategie volte a confermare la libertà –, fosse una semplice "rivolta del sentimento contro la ragione"²⁹, essa sarebbe un banale ripiego³⁰. Il sentimento, se viene contrapposto alla ragione, finisce per testimoniare a favore dell'inganno trascendentale³¹, o, per lo meno, non appare in grado di testimoniare in contrario³². Quale pura reazione spontanea agli accadimenti, esso non ha alcuna possibilità di colmare «quei vuoti tenebrosi, che ci separano incessantemente da noi stessi, che si inframmezzano nella nostra esistenza»³³. E tale impotenza segna la provvisoria "vittoria della ragione sul sentimento"³⁴.

26. Cfr. DN 162 (e DN 148).

27. G 358.

28. Cfr. G 358.

29. Cfr. G 377.

30. «Confesso che decidermi per la credenza (se essa è ripudiata dall'intelligenza) mi sembra un triste partito e una miseria ben umiliante (differenza con Fichte)» (G 360).

31. Cfr. G 392-393.

32. Per far capire come il semplice sentimento si limiti a reagire al dato, senza poterne dare una interpretazione critica, Lequier porta un esempio efficace. «Supponiamo che un bel mattino il grande ingannatore, le cui astuzie inquietavano Descartes, aumenti o diminuisca improvvisamente le dimensioni dei corpi, nello stesso modo in cui le lenti ottiche ne allargano o ne restringono le immagini, ci sarebbe impossibile percepire alcun cambiamento, niente verrebbe modificato nella nostra esistenza, e su questa terra ridotta alla grandezza di una capocchia di spillo, il viaggiatore continuerebbe con lo stesso passo le sue corse lontane» (G 361).

33. Cfr. *ivi*.

34. Cfr. G 377.

È proprio a questo punto che il filosofo bretone prospetta addirittura una "rivolta della ragione contro se stessa"³⁵. La formula lequieriana è in realtà un po' ermetica, ma sembra voler indicare il carattere ultimativo che va riconosciuto alla provocazione cartesiana: una questione iperbolica merita una risposta anch'essa iperbolica. L'ipotesi dell'inganno trascendentale estende fatalmente la sua ombra su ogni possibile strategia, anche logicamente stringente, che intenda superarla: dunque, il luogo dell'indubitabile – e questo, per riconoscimento della stessa ragione, che è la responsabile dell'estrema ipotesi scettica –, non sta nella semplice ragione, ovvero nel *cogito* che problematizza e risolve, bensì consiste nella "pena interiore"³⁶ e nella "rivolta". Queste sole, infatti, sorgono irriducibili a fronteggiare la portata radicale di quell'ipotesi. È insomma un *cogito* affettivo, quello che esce vittorioso dallo scontro col genio maligno.

Si tratta di una vittoria non sentimentalistica del sentimento: non sentimentalistica – diciamo –, perché ottenuta, non nella pretesa di scavalcare ogni debito razionale, quasi a significare la plausibilità dello scetticismo (o del determinismo assoluto); ma guadagnata, piuttosto, nell'emergenza di una criticità estrema e radicale. Sta qui la risorsa che consente di sfuggire alla conclusione scettica: una "risorsa" che occorre «apprezzare nel suo valore». Si tratta di riconoscere che «non sono soltanto un essere pensante», ma che, insieme, sono anche «un essere sensibile»³⁷. La rivolta della ragione contro se stessa è allora una rivolta contro la automutilazione, a causa della quale la ragione è divenuta «impotente a farsi ascoltare dal cuore»³⁸.

Il segno della "mutilazione" – già lo si era visto – sta nella concezione astratta dell'evidenza, che fa sì che questa possa risultare "falsamente evidente", o ultimamente soggetta alla crisi del dubbio. Mentre il superamento della mutilazione – superamento che fa sì che «la ragione e il cuore abbiano ragione insieme»³⁹ – si ha proprio in quella forma ultimativa (e affettiva) del *cogito*, della quale si diceva. La posizione di resistenza estrema nei confronti dell'ipotesi del genio maligno, sembra offrire così una certa traduzione teoretica alla suggestiva immagine del Capaneo dantesco, irriducibile anche sotto la saetta di Giove, cioè invincibile dalla condanna di un dio da lui avvertito come volontà puramente arbitraria, e dunque come garante del non-senso⁴⁰. Ed è proprio nel "no" opposto all'ipotesi del non-senso radicale, che si tocca con mano la misteriosa aseità dell'io umano.

35. Cfr. *ivi*.

36. Cfr. DN 150.

37. Così prosegue il passo lequieriano: «Con quale diritto empio verso la natura ho potuto mutilare il mio essere?» (cfr. G 378).

38. Cfr. DN 156.

39. Cfr. *ivi*.

40. Cfr. Dante, *Inferno*, XIV, 46-72. È quasi superfluo rilevare che l'analogia è valida solo nell'ipotesi interpretativa – astratta – che veda Capaneo ergersi contro un Giove pagano, irrazionalmente arbitrario e conflittuale (cioè "maligno") nel suo relazionarsi ai "giganti".

4. Un confronto con Fichte

Nel chiudere il capitolo, non possiamo evitare quel confronto con Fichte, al quale ci rimandano gli stessi appunti lequieriani. Ricordiamo, infatti, che quando il nostro autore distingue la propria *révolte du sentiment* da un semplice ripiegamento sul sentimento, aggiunge lapidariamente che qui risiede la "differenza con Fichte"⁴¹.

Il riferimento – già lo sappiamo – è a *La missione dell'uomo*, e in particolare al primo Libro dell'opera (intitolato "Dubbio"), in cui Fichte, presentato il quadro di un organicismo necessario⁴², si domanda:

Malgrado l'esattezza e il rigore delle prove, come posso io credere a una spiegazione della mia esistenza, che contraddice in modo così violento alla radice più profonda del mio essere; allo scopo per il quale soltanto io posso esistere e senza il quale io maledico la mia esistenza? [...] Perché il mio cuore deve piangere e venir lacerato da ciò che placa così perfettamente la mia ragione⁴³?

Fichte, comunque, non giunge ad estendere il necessitarismo anche agli esseri intelligenti; e, d'altra parte, non è in grado di constatare la libertà come un dato, né di introdurla su base argomentativa.

Egli viene a trovarsi, così, di fronte ad una alternativa: portare a coerenti conseguenze il suo convincimento razionale circa il necessitarismo, estendendo questo, senza residui, fino a coinvolgere l'agire dell'uomo; oppure confermare la sua spontanea adesione alla libertà dell'io cosciente. Ed ecco la conclusione cui egli giunge: «quale delle due concezioni io possa quindi abbracciare, la abbraccio pur sempre solo per il motivo che mi decido ad abbracciarne una». In particolare, «il problema è [...] se devo subordinare alla conoscenza l'amore o all'amore la conoscenza [...]. Non posso fare quest'ultima cosa senza apparire ai miei occhi sconsiderato e pazzo; non posso fare la prima senza distruggere me stesso». È solo nel terzo Libro dell'opera, che il filosofo di Rammenau propone una via d'uscita al dilemma indicato, additandola nella "fede": la fede che afferma la libertà.

Nessun sapere – egli scrive – può fondare e provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancor più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede [...] che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e

41. Cfr. G 360.

42. Cfr. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, cit.; trad. it., cit., pp. 31-49.

43. «Oh, questi riluttanti desideri! Perché dovrei più a lungo celare la tristezza, l'orrore, la paura che mi ha afferrato, quando ho capito come doveva finire la mia ricerca? [...] Posso [...] non confessare che questa conclusione contraddice ai miei convincimenti, ai miei desideri, alle mie esigenze più profonde?» (*ivi*; trad. it., cit., p. 50).

convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. [...] Ogni mia convinzione è soltanto fede e proviene dal sentimento, non dalla ragione⁴⁴.

Ci limitiamo qui ad osservare che la soluzione che l'autore de *La missione dell'uomo* dà al problema del necessitarismo (nella cui filigrana Lequier vede, come sappiamo, il tema del genio maligno), è di tipo essenziale o postulatorio, e non coincide affatto con quella del nostro autore. Per quanto Lequier sia debitore a Fichte di un certo vocabolario, resta che la sua risposta al problema del dubbio iperbolico non è di carattere essenziale: non porta dunque ad un rinnegamento dell'istanza critica, bensì ad una sua singolare radicalizzazione.

Su questo punto, il nostro giudizio diverge da quello espresso da Tilliet nel suo, ormai classico, saggio dedicato al filosofo bretone. «In effetti» – scrive Tilliet – «Lequier è stato sì per un attimo riluttante di fronte alla sostituzione della fede morale alla evidenza apodittica, ciò nondimeno egli ha adottato questa linea di soluzione»⁴⁵. Ci sembra che l'affermazione dell'autore del saggio proceda, per dir così, per attrazione, dal parallelo Lequier-Fichte, che egli ha voluto protrarre forse oltre il limite dovuto⁴⁶. Ma ecco dove emergerebbe la divergenza tra i due autori: «Dalla tentazione superata del sapere Lequier impara di più e soprattutto altro rispetto a Fichte: l'impossibilità di riposarsi sull'istanza dell'io sia pur volontario e morale, l'ineluttabilità di una sortita di sé per trovare più di sé». L'io lequieriano – stando a Tilliet, che qui è forse debitore di Renouvier⁴⁷ –

44. Cfr. *ivi*: trad. it. cit., pp. 55-60 e 133-134.

45. Cfr. X. Tilliet, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., p. 153.

46. È notevole, al riguardo, che Tilliet abbia visto nella ripresa lequieriana del "genio" cartesiano, anche una allusione allo "Spirito" che, nel secondo Libro della *Bestimmung* fichtiana, seduce l'"Io" verso una sorta di fenomenismo assoluto: che è ciò a cui – a suo avviso – si ridurrebbe l'Idealismo al di fuori del primato della ragion pratica (cfr. *ivi*, pp. 137, 139, 149). Secondo Tilliet, «Lequier commence l'enquête là où Fichte la termine (dans la seconde section de la *Bestimmung*). Il redonne souffle et vie à ce fantôme flottant, à cette possibilité pure et vide qui sumage sur le doute initial et l'exaspération d'un esprit exigeant et blasé que rien ne contente». [...] À la progression fichtéenne de la relativité des objets de connaissance vers l'inconsistance du sujet connaissant, Lequier substitue la régression du Moi raisonnable et autonome vers le champ phénoménal. [...] Le système de la nécessité trouvait sa force dans la complicité tacite de l'entendement. L'artifice cynique de l'esprit tentateur s'emploie à restituer à l'entendement son pouvoir créateur. Mais l'ipséité, délivrée de l'état du déterminisme extérieur, devient la prisonnière d'un songe mouvant» (cfr. *ivi*, pp. 141-142).

47. Renouvier, infatti – come già si accennava –, vede nell'orizzonte lequieriano la possibilità di una risposta alla questione del *Grand trompeur*, che sia più soddisfacente di quella data dallo stesso Descartes. Tale risposta consisterebbe, naturalmente, nella conquista di una effettiva "certezza"; senonché, «la certitude est éminemment une assiette morale [...]». Il nous reste à considérer cette assiette [...] dans son rapport avec la liberté; à définir l'appui qu'elle trouve, hors de la conscience individuelle, dans le témoignage constant de l'humanité» (cfr. Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. I, cit., pp. 359, 368).

vincerebbe il dubbio iperbolico con un «ritorno nel seno della società»⁴⁸.

Anche in questo caso, ci permettiamo di dissentire. Se il dubbio iperbolico preso in carico da Lequier fosse risolvibile col ritorno nel seno della società, esso si rivelerebbe semplicemente come dubbio patologico. Certo, nella personalità del nostro autore esso doveva avere anche risvolti di questo genere; ci sembra tuttavia che la questione del genio maligno abbia – al di là della vicenda biografica di Lequier – una valenza schiettamente teoretica. Ed è a questa, che nelle pagine precedenti abbiamo posto attenzione.

48. Cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., p. 153. Il riferimento di Tilliette è al seguente passo: «marchant de pied ferme hors des solitudes du moi, je m'assure des rapports de mon existence avec les existences étrangères» (G 57).

Parte Seconda

Libertà ed esperienza

I. Ciò che è dato dell'atto libero: il sentimento di spontaneità

«La libertà non può essere una verità suscettibile di venir riconosciuta direttamente per osservazione»¹. Questa è la considerazione che sta sullo sfondo del discorso di Lequier intorno a libertà ed esperienza. «Io posso certo osservare» – egli spiega – «che questa o quella mia determinazione è esente da costrizione; basta che interroghi me stesso in buona fede, ma come potrei osservare che tale determinazione è esente da necessità?»². Dunque, l'esperienza riguarda l'assenza di costrizione (la *libertas a coactione*), ma non la libertà di scelta (la *libertas a necessitate*)³.

1. Esperienza della spontaneità

L'uomo ha, in altre parole, un "sentimento di potere"⁴: di quel "potere che esercita effettivamente" agendo – e non, naturalmente, di quello che non esercita⁵. Il sentimento in questione, è quello che faceva scrivere ad Agostino: «cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac

1. G 349.

2. Cfr. *ivi*. Cfr. anche G 352.

3. «In effetti, io posso sentire che questa o quest'altra mia determinazione è esente da costrizione. Ecco quel che l'esperienza può affermare, poiché si tratta di qualcosa di osservabile» (G 352).

4. G 388.

5. «Si è detto, si è ripetuto che l'esperienza constata la realtà del libero arbitrio, la realtà del potere di fare il bene o il male, come se un nome comune assegnato al potere di fare il bene e al potere di fare il male, avesse la virtù di estendere costantemente all'uno e all'altro ciò che di volta in volta non appartiene che all'uno dei due: visto che l'esperienza non constata mai se non la realtà del potere che si esercita in effetto» (G 336-337). Dunque, si può «esperimentare interiormente un atto di libertà, qualunque esso sia, nel modo che io esperimento in me stesso gli atti di pensare, di immaginare, di credere, di desiderare e anche di deliberare, di volere e di scegliere, ma sotto l'idea della libertà ridotta alla sola mancanza di costrizione!» (DN 173).

nolle certissimus eram [...]. Quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam»⁶. Preoccupazione di Lequier è quella di tener distinta questa effettiva esperienza, da quella – presunta⁷ – della libertà di scelta, cui faceva riferimento Cartesio, sia nelle *Meditazioni* sia nei *Principi*⁸.

Volendo approfondire la questione, si potrebbe dire che il non avvertire un sentimento di costrizione è prova necessaria e sufficiente – per Lequier – della assenza di costrizione; mentre il sentirsi capaci di scelta, non è prova sufficiente della effettiva capacità in questione⁹. La capacità di scegliere liberamente, infatti, è un contenuto che, per le ragioni che emergeranno nel seguito, è destinato a comparire formalmente soltanto per via di mediazione. Solo nel caso in cui tale contenuto venisse, appunto, «accertato come verità logica», allora il nostro «sentimento intimo della libertà» potrebbe essere inteso, non solo come esperienza della spontaneità, ma anche come “verifica” (ovvero, conferma sperimentale) di una verità già criticamente acquisita¹⁰. Mentre, in assenza di una tale acquisizione, il

6. S. Augustini *Confessiones*, cit., VII, 3.

7. Cfr. G 335.

8. «Se esamino la memoria, o l'immaginativa, o qualsiasi altra facoltà, non ne trovo nessuna che non sia in me tenue e limitata, e in Dio immensa e infinita, salvo la volontà (o libertà d'arbitrio), che sperimento essere in me così grande, che non conosco altra facoltà maggiore» (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., Med. IV; trad. it. di P. Serini, Mondadori, Verona 1958). «Il fatto poi che vi sia libertà nella nostra volontà, e che ad arbitrio possiamo assentire o non assentire a molte cose, è manifesto al punto che è da annoverarsi fra le nozioni prime e affatto comuni, che ci sono innate. E ciò fu palese al massimo [...] quando, cercando di dubitar di tutto, ci spingemmo sino al punto di figurarci che qualche potentissimo autore della nostra origine, tentasse con ogni mezzo di ingannarci; nondimeno infatti sperimentavamo esservi in noi la libertà di poterci astenere dal credere quelle cose che non erano senz'altro certe» (Descartes, *Principia Philosophiae*, cit., P. I, § 39; trad. it. cit.). E ancora, in riferimento al rapporto tra libertà umana e Provvidenza divina, Cartesio annota: «Della libertà e dell'indifferenza che è in noi, siamo così coscienti, che non vi è nulla che comprendiamo più evidentemente e più perfettamente. Sarebbe infatti assurdo, per il fatto che non comprendiamo una cosa che sappiamo per sua natura doverci essere incomprendibile, dubitare di un'altra, che comprendiamo intimamente, ed sperimentiamo presso noi stessi» (cfr. *ivi*, P. I, § 41, trad. it., cit.).

9. «Che la mia volontà si determini senza costrizione, non c'è alcun dubbio: me ne è garante il sentimento interiore. Io sento che la mia volontà non subisce costrizioni, o, più esattamente, io non provo costrizione; dunque, non c'è costrizione. Ma per il fatto che io non sento la mia volontà come necessità, ne consegua forse che io la sento come non necessitata?» (DN 171-172).

10. «La libertà non può essere osservata, dunque essa non può essere una di quei dati forniti direttamente dall'esperienza; ma, una volta certa come verità logica, essa può venir giustificata dall'esperienza. Il sentimento intimo che noi abbiamo della nostra libertà, essendo sufficiente sulle prime a convincerci a priori dell'esistenza di questa facoltà, corrobora con tutta la sua forza i motivi della nostra convinzione a questo riguardo. [...] Io sento che sono libero: dunque io sono libero. Questa conclusione è vera senza che il ragionamento sia giusto. Il ragionamento completo è il seguente: io sento che sono libero – fatto d'esperienza. Ora, se io non fossi libero io non avrei il sentimento interiore della mia libertà. (Cosa incerta.) Dunque io sono libero. (Conclusione azzardata.) – Il fatto dal quale si parte, questo preteso sentimento, non è esso stesso suscettibile d'essere constatato» (G. 352).

sentimento di essere liberi di scegliere, non sarebbe adeguatamente distinguibile dalla semplice "credenza" nella propria libertà di scelta¹¹.

Il sentimento della libertà dalla costrizione, invece, si dà effettivamente; ma non va, appunto, identificato con un preteso sentimento di «indipendenza da ogni necessità interiore»; infatti, un tale sentimento presupporrebbe la constatazione della «assenza di ogni necessità segreta»¹²: ciò che sarebbe impossibile, in quanto constatare l'assenza dal piano fenomenico di qualcosa che, per definizione, non può essere presente su quel piano, è ben lontano dal costituire una prova della inesistenza di quel qualcosa¹³.

È interessante rilevare che Lequier non identifica la percezione intima del potere di agire, con la percezione della capacità di determinarsi autonomamente ad agire.

Per quanto riflettesi – leggiamo –, non riuscivo mai a diventare l'autore dei miei atti per mezzo delle mie riflessioni, più che delle mie riflessioni per mezzo delle mie riflessioni stesse: che se avevo il sentimento della mia forza – perché io tuttavia l'avevo, il sentimento della mia forza –, se ne ero talvolta sopraffatto, era perché la sentivo in me al suo passaggio, o perché mi sommergeva con una delle sue onde, la forza occupata a intrattenere questo flusso e riflusso universale¹⁴.

11. «Ora, la sola osservazione dell'impossibilità di ogni esperienza interiore precisa e decisiva toglie all'idea di libertà il suo unico appoggio immediato, e scopre, nel preteso sentimento che si potrebbe volere ciò che non si vuole, l'origine dell'illusione costante prodotta da una combinazione chimerica, e per giusta conseguenza oscura, di idee chiarissime isolatamente: è una combinazione che non costa alcuna fatica perché non la si fa, ma risulta dalla mancanza di una distinzione che sarebbe importante fare». Si tratta – a quanto capiamo dal contesto – della distinzione tra l'ignoranza di quale sarà il nostro atto futuro e la effettiva possibilitazione di esso. «La realtà della libertà consisterebbe dunque unicamente in questa illusione abituale che ne rende così familiare l'idea [...]. La seguente affermazione 'Io sento che sono libero' significa qualcosa di più di quest'altra 'Io sento che credo di essere libero' nella quale io cerco di dissimularmi meglio che posso l'inopportuna idea di credenza che denuncia, dopo tutto, l'assenza della certezza?» (cfr. DN 174-175).

12. Cfr. *ivi*.

13. Del Noce insiste opportunamente sulla originalità di questo percorso di Lequier, che, per difendere il libero arbitrio, passa attraverso la negazione della sua evidenza sentimentale (parallela alla negazione della evidenza sentimentale della non-libertà). Questa impostazione differenzia radicalmente – secondo Del Noce – la posizione di Lequier da quella della "filosofia francese dell'interiorità", e, in particolare dalla posizione di Maine de Biran. Così Del Noce sintetizza il punto di vista lequieriano: «Non è sulla base della incoscienza della necessità che si può fondare la coscienza della libertà quando d'altra parte l'ipotesi della necessità non è dal punto di vista razionale contraddittoria. Questa critica [...] colpisce l'esperienza del libero arbitrio nel semplice significato di assenza di determinazione esteriore, mentre i suoi assertori pensano a una potenza positiva di autodeterminazione» (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., pp. 64-65). Jean Laporte, uno dei massimi studiosi della storia del libero arbitrio, ritiene che gli argomenti con cui Lequier esclude l'evidenza immediata della libertà e della non-libertà di scelta, siano i più rigorosi tra quelli storicamente proposti al riguardo (cfr. J. Laporte, *La conscience de la liberté*, Flammarion, Paris 1948, p. 238).

14. DN 140.

In questo senso, sembra che Lequier ipotizzi che una "forza", di cui pure siamo intimamente coscienti, possa muoversi in noi, e addirittura generarsi in noi spontaneamente, senza che la consapevolezza che ne abbiamo ci assicuri della nostra potenza su di essa. Questo non significa – si badi – che egli escluda che, rispetto a quella forza, chi ne è consapevole non sia per ciò stesso libero di assentirvi o meno; significa, più semplicemente, che assentire o meno a ciò che in noi accade, non coincide semplicemente con l'essere potenti a farlo accadere piuttosto che ad impedirlo. Né la consapevolezza della spontaneità è di per sé espressione della libertà di scelta, visto che per sapere che alla consapevolezza consegue il libero arbitrio, occorre una mediazione razionale – cioè qualcosa di ulteriore a ciò che è immediatamente esperito¹⁵.

In generale, le considerazioni del nostro autore intorno ad una fenomenologia dell'atto libero, hanno cura di sottolineare la differenza essenziale che intercorre tra il libero arbitrio e la libertà dalla costrizione. Infatti, «dire che la libertà dell'uomo è esenzione dalla costrizione, significherebbe attribuire la libertà agli animali»¹⁶.

15. «Il volontario implica due condizioni, nasce da due cose simultanee: la spontaneità e la conoscenza» (G 360). Il riferimento, qui, sembra essere ad Aristotele, che – com'è noto – pone l'"atto costretto" (τὸ βίαιον) come quell'atto «il cui principio è fuori del soggetto» (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1110a 1; testo greco a cura di I. Bywater, Oxford rist. 1984); e stabilisce che il contrario del "costretto" è l'atto il cui principio è nel soggetto (cfr. *ivi*, 1110a 11-18). Non sembra che esista un vero e proprio termine corrispettivo dello "spontaneo" – cioè del contrario del "costretto" – nel vocabolario aristotelico; infatti, τὸ ἐκούσιον, che sembrerebbe il miglior candidato a indicare la spontaneità, va piuttosto tradotto come "atto volontario", in quanto è comprensivo – come opportunamente Lequier richiama nella citazione precedente – sia della spontaneità (cioè, dell'avere il principio dell'agire nel soggetto dell'azione), sia della consapevolezza dell'agente (cfr. *ivi*, 1111a 22-24). Né va confusa con la spontaneità, la figura aristotelica (e poi plotiniana) del τὸ ἐφ' ἡμῶν ("ciò che sta a noi"), in quanto essa corrisponde piuttosto all'oggetto della deliberazione e della scelta (cfr. *ivi*, 1112a 30-31), oppure allo stesso ἐκούσιον (cfr. *ivi*, 1113b 19-21). Inoltre, il "volontario" (τὸ ἐκούσιον) è – aristotelicamente – più generico del "liberamente scelto" (τὸ προαιρετόν) (cfr. *ivi*, 1112a 14-15). Leibniz invece identifica – in Aristotele – il "volontario" con lo "spontaneo", indicando quest'ultimo come il genere prossimo del "liberamente scelto". Leggiamo in proposito: «Anche Aristotele definì come *spontaneo* ciò che si ha quando il principio dell'azione è nell'agente e come *libero* ciò che è spontaneo e dovuto a scelta. Ne segue che ogni essere è tanto più spontaneo quanto più i suoi atti fluiscono dalla sua propria natura e quanto meno viene modificato dall'esterno, ed è tanto più libero quanto più è capace di scelta, cioè quante più cose intende con mente pura e calma. La *spontaneità* deriva dalla nostra *potenza*, la *libertà* dalla *scienza*» (cfr. Leibniz, *Confessio Philosophi*, in: *Id., Sämtlichen Schriften und Briefe*, hrsg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923..., VI, 3; cfr. trad. it. di F. Piro, Cronopio, Napoli 1992, p. 43). Non mi pare, comunque, che nel testo leibniziano sia ravvisabile l'identificazione (tipicamente luterana) tra spontaneità e libertà – come vorrebbe Francesco Piro (cfr. *ivi*, p. 114, nota 25).

16. Così prosegue il brano: «Si riferisce l'idea della dignità della libertà all'intelligenza umana senza accorgersi che è la libertà che imprime all'intelligenza il carattere di dignità» (G 334). Quest'ultimo accenno è chiaramente riferito ai temi da noi trattati nella sezione precedente del nostro lavoro.

Qui appare chiara – anche se implicita – la polemica anti-spinoziana, se è vero che di Spinoza è stato il più coerente tentativo di riduzione del libero arbitrio alla *libertas a coactione*¹⁷. Più esplicita, invece, anche se ambivalente, la polemica anti-cartesiana. Nella Quarta delle sue *Meditazioni Metafisiche*, Cartesio – a quanto dice Lequier – avrebbe ricondotto il libero arbitrio alla assenza di costrizione; mentre, nei *Principi*, egli avrebbe rimesso in luce la libertà come indifferenza verso opzioni opposte, e avrebbe fatto convivere acriticamente la concezione della libertà come libero arbitrio e quella della libertà ridotta a semplice assenza di coazione – concezioni invece tra loro incompatibili¹⁸.

In realtà, Cartesio – nelle *Meditazioni* – ha sì delle espressioni che lasciano intendere una concezione della libertà come semplice assenza di coazione¹⁹; ma, a ben vedere, egli usa quelle espressioni nel tentativo, un po' maldestro, di prendere le distanze dall'idea "molinista" di una pura e semplice *libertas indifferentiae*, e di recuperare la concezione tomista della libertà come inclinazione al bene in quanto tale – e, dunque, come in-

17. Il riferimento più ovvio e pertinente è quello alla definizione 7 della P. I dell'*Etica*: «Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola: mentre necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere ed operare secondo una certa e determinata ragione» (cfr. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in: Id., *Opera*, a cura di C. Gebhardt, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, vol. II; cfr. trad. it. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1959). Non condividiamo, dunque, l'opinione di chi ritiene che Lequier avrebbe accettato la definizione spinoziana ora citata (cfr. V. Paternostro, *Libertà e verità nella filosofia di Jules Lequier*, cit., p. 113). Oltretutto, se davvero il nostro autore avesse accettato la definizione spinoziana in parola, non avrebbe più potuto riconoscere la libertà ad una creatura quale egli sa essere l'uomo. Paternostro suggerisce che Lequier avrebbe potuto consultare direttamente Spinoza nella seguente traduzione: Spinoza, *Oeuvres*, trad. franc. di E. Saisset, Charpentier, Paris 1843 (cfr. V. Paternostro, *op. cit.*, p. 113).

18. Cfr. G 334-336. «Il mantenimento di queste due nozioni contraddittorie del libero arbitrio piace talmente a Descartes che, non pago di mantenerle a distanza l'una dall'altra, una nei *Principi*, l'altra nelle *Meditazioni*, egli le riunisce tutt'e due nei *Principi* (I, 37): 'La volontà essendo di natura molto estesa, ci offre il vantaggio molto grande di poter agire per suo mezzo, e cioè liberamente, in modo che siamo talmente padroni delle nostre azioni, da risultare degni di lodi quando le conduciamo bene; infatti [...] occorre che ci sia attribuito qualche cosa di più [...] per il fatto che noi scegliamo ciò che è vero, quando lo distinguiamo dal falso, per una determinazione della nostra volontà, che se fossimo determinati e costretti da un principio estraneo'. Questa contraddizione, o piuttosto questo fascio di contraddizioni in Descartes è tanto più notevole per il fatto che egli ha assegnato una parte alla volontà nella conoscenza» (G 335-336).

19. La libertà «consiste soltanto nel potere che noi abbiamo di fare o di non fare (cioè, affermare o negare, seguire o fuggire) una cosa, o piuttosto soltanto in questo, che per asserire o negare, seguire o evitare ciò che l'intelletto ci propone, noi ci regoliamo in modo da accorgerci che non siamo determinati da alcuna forza esterna» (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., Med. IV; trad. it., cit.).

determinazione rispetto ai *bona*, fondata sulla destinazione al *bonum ut tale*²⁰. Nei *Principi*, invece, dove il problema emergente è quello di evidenziare che la Provvidenza divina non è deterministica nei confronti della libertà umana, Cartesio indica volentieri il libero arbitrio come capacità di indifferenza (cioè di indeterminazione) rispetto ad opzioni opposte²¹; e questo, non per rinnegare la sua critica alla ipotesi di una pura *libertas indifferentiae*, ma per sottolineare che l'intervento del Creatore non è tale da determinare in modo irresistibile la scelta umana.

Dunque, in Cartesio è sì presente qualche espressione equivoca, ma non sembra esserci una riduzione del libero arbitrio, ora a *libertas indifferentiae*, ora a *libertas a coactione*, come vorrebbe Lequier – il quale fa valere per Cartesio, considerazioni che meglio si attaglierebbero, da un lato a Molina, e dall'altro a Spinoza²².

20. «Perché io sia libero, non occorre che mi sia indifferente scegliere tra l'uno o l'altro di due motivi opposti; ma che, quanto più propendo per uno di essi, – sia perché conosco con evidenza che vi si ritrovano il vero e il bene, sia perché Dio predispone così l'intimo del mio spirito, – tanto più liberamente lo scelga e lo voglia. E certo, la grazia divina e la conoscenza naturale, non che diminuire la mia libertà, l'aumentano e la rafforzano. Di modo che l'indifferenza ch'io sento, allorché non sono inclinato dal peso di nessuna ragione da un lato più che da un altro, è il più basso grado della libertà e rappresenta un difetto della conoscenza più che una perfezione della volontà: perché se conoscessi sempre chiaramente il vero e il buono, non durerei mai alcuna fatica a deliberare sul giudizio e sulla scelta da fare, e sarei pienamente libero senza esser mai indifferente. [...] Ad esempio, esaminando nei giorni scorsi se alcunché esistesse al mondo e conoscendo che, per ciò stesso, io esisteva, io non potei a meno di giudicar vera una cosa che concepivo così chiaramente. Non che vi fossi costretto da una causa esteriore, ma solo perché dalla grande evidenza, che era nel mio intelletto, è seguita nel mio volere una forte inclinazione; e io sono stato condotto ad affermare quella verità tanto più liberamente, quanto minore era la mia indifferenza» (*ivi*, Med. IV; trad. it., cit.). Su questi temi, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *La libertà della differenza*, in: *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1998.

21. Cfr. Descartes, *Principia Philosophiae*, cit., P. I, § 41 (citato, sopra, alla nota 7).

22. Ma un altro motivo polemico si innesta – sia pur di passaggio – nel discorso di Lequier: «c'è tanta distanza» – egli afferma – «tra questa esperienza che ci assicura che agiamo senza costrizione, cosa che nessuno ha ancora negato, e quest'altra esperienza che ci assicurerebbe che le nostre azioni sono esenti da necessità; quanta ce n'è tra la libertà secondo Giansenio e la libertà secondo la Chiesa». Così, vedere nella esperienza della assenza di costrizione la stessa esperienza della libertà, significherebbe anche togliere ogni peso alla disputa secolare tra Giansenisti e Gesuiti intorno alla qualità dell'atto libero. Jean Grenier, sottolineando la posizione di Lequier in proposito, ne enfatizza appunto le implicazioni teologiche: «Lequier condanna chiaramente come un determinismo mascherato, la dottrina che fa consistere la libertà nella esenzione dalla costrizione, nella quale egli vede un'idea giansenista e anche protestante in generale» (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 66). In effetti, la riconduzione del libero arbitrio alla mera spontaneità, era stata denunciata da Molina come errore tipicamente luterano: «Lutherani [...] ea sola ratione nobis liberum arbitrium esse volunt, quod sponte actiones humanas operemur» (cfr. L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Olypsiponae apud A. Riberium 1588, disp. 2, p. 11).

2. Spontaneità non è libertà

Nel condurre la sua polemica contro l'errata identificazione di spontaneità e libertà, il nostro autore doveva avere in mente anche modelli a lui contemporanei. Vito Paternostro, in un suo rilevante contributo su Lequier, indica al riguardo Victor Cousin, che giungeva a considerare la spontaneità come la forma più pura di libertà²³; ma indica anche Maine de Biran²⁴.

Se tali autori, e prima ancora Cartesio e Spinoza, sono obiettivo polemico di questo discorso di Lequier, Kant sembra esserne invece l'autore di riferimento. Si può pensare – in assenza di indicazioni esplicite del nostro autore – alle pagine della "Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica", nelle quali Kant distingue tra "libertà psicologica" e "libertà trascendentale", indicando, nella prima, quel certo tipo di spontaneità che può essere proprio anche del meccanismo (l'"orologio" o il "girarrosto"), in quanto è forza che si genera all'"interno" di un soggetto, senza che per questo si possa escluderne il determinismo²⁵. In effetti, se-

23. Cfr. V. Cousin, *Préface* (1826) a *Fragments philosophiques*, I, 4^e éd., Société Belge de Librairie, Bruxelles 1840, pp. 116-117. In generale, Cousin sosteneva che «la liberté est un fait psychologique» (cfr. *ivi*, p. 333), del quale si può avere diretta coscienza (cfr. V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 7^e éd., Didier, Paris 1858, p. 283).

24. Scrive Paternostro: «Dello spiritualismo a lui contemporaneo Lequier non può accettare neppure la riduzione della libertà a fatto psicologico. Già Maine de Biran aveva sostenuto la tesi di una coscienza della libertà nel saggio *De l'aperception immédiate* (cfr. *Oeuvres philosophiques*, III, a cura di V. Cousin, Ladrangé, Paris 1841, p. 25) nonostante riconoscesse che da un punto di vista oggettivo e a prescindere dai dati di coscienza 'toute substance est force, ou a en elle une force qui la constitue, mais cette force, dérivée de la cause suprême [...] suit nécessairement les lois qui lui ont été prescrites dès l'origine' (*ivi*, p. 27). Egli, dunque, riconosceva il problema della connessione fra spontaneità e determinismo in relazione al principio causale ma lo eludeva affermando che 'en vain ce système se met en opposition avec le fait de conscience' (*ivi*, p. 28). Lequier, presumibilmente proprio per evitare una incongruenza del genere, nega che vi sia una coscienza della libertà (se intesa rigorosamente come assenza di ogni necessità)» (V. Paternostro, *Libertà e verità nella filosofia di Jules Lequier*, cit., pp. 114-115). Paternostro sostiene che Lequier avrebbe tanto insistito nel distinguere libertà da spontaneità, proprio per poter sostenere la tesi che nega che vi sia coscienza diretta della libertà. E aggiunge che la critica di Lequier alla "coscienza della libertà", comunque «si muove all'interno degli stessi principi della psicologia spiritualistica del tempo. Lequier, infatti, si riallaccia, evidentemente, alla teoria biraniana dell'*effort* (*effort* che implica la resistenza) come condizione della coscienza. In tal modo può dimostrare che la necessità intrinseca alla spontaneità, proprio perché non si iscrive nell'*effort*, non è percepibile e che, di conseguenza, la libertà, come assenza di ogni necessità, non può essere un oggetto della coscienza» (cfr. *ivi*, pp. 115-116).

25. «Talvolta si chiama azione libera quella il cui motivo naturale determinante è interno all'essere agente, per esempio, quella di un corpo lanciato, se esso è in movimento libero, e nel qual caso si usa la parola libertà, perché il corpo, mentre è in moto, non è spinto da qualcosa d'esterno; oppure, come chiamiamo movimento libero anche il movimento di un orologio, perché esso stesso spinge la sua sfera, la quale perciò non può essere mossa dall'esterno, così le azioni dell'uomo, benché siano necessarie per i loro motivi determi-

condo Kant, l'accertamento del libero arbitrio ("libertà trascendentale") non coincide con il riconoscimento del carattere interno, piuttosto che esterno, della "causalità" produttiva dell'agire: ciò che conta, al riguardo, non è insomma una qualunque spontaneità, bensì la «spontaneità (*Spontaneität*) assoluta della libertà»²⁶. "Assoluta" (*absolute*) dice qui sciolta da vincoli temporali e, in genere, fenomenici: siano essi di tipo fisico o di tipo psicologico²⁷.

La spontaneità significa che sono io ad agire; ma ciò – come intuiscono sia Kant che Lequier – non esclude l'eventualità di una necessitazione interiore. Insomma – per esprimersi in termini paradossali –, non basta sapere che sono io a volere, per sapere anche che è proprio il mio io a volere. Infatti, «molti degli atti che io ho creduto di produrre liberamente», potrebbero essere «l'effetto prodotto attraverso di me da certe realtà mobi-

nanti, che precedono nel tempo, tuttavia le chiamiamo libere perché questi motivi sono rappresentazioni interne prodotte mediante le nostre proprie forze, per le quali secondo circostanze causanti sono prodotti desideri, e quindi sono fatte azioni a nostro piacimento» (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), a cura di K. Vorländer, F. Meiner Verlag, Hamburg 1990; cfr. trad. it. di F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Bari-Roma 1997, "Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica", pp. 209-211). Vito Paternostro suggerisce che Lequier avrebbe potuto consultare direttamente la Seconda *Critica* nella traduzione seguente: Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. franc. di J. Barni, Lardange, Paris 1848 (cfr. V. Paternostro, *op. cit.*, p. 116).

26. Quella che Kant chiama anche «spontaneità del soggetto come cosa in sé» (cfr. *ivi*, p. 217).

27. «Qui si guarda soltanto alla necessità della connessione degli eventi in una serie temporale, come questa si svolge secondo la legge naturale: ed il soggetto in cui avviene questo flusso si può chiamare *automaton materiale*, quando l'essere meccanico è mosso mediante la materia, o, con Leibniz, *spirituale*, quando è mosso mediante rappresentazioni; e se la libertà della nostra volontà non fosse altro che [...] la psicologica (*die psychologische*) [...], essa in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti» (cfr. *ivi*, p. 213). E, se anche si ammettesse che «i motivi determinanti della mia causalità, anzi della mia intera esistenza, non fossero affatto fuori di me; pure questo non muterebbe minimamente quella necessità naturale in libertà. In ogni momento infatti io sono sempre sotto la necessità di esser determinato ad agire mediante ciò che non è in mio potere, e la serie infinita *a parte priori* degli eventi, che io continuerei sempre soltanto secondo un ordine già prestabilito, non comincerebbe mai da sé, e sarebbe una catena naturale continua; e quindi la mia causalità non [sarebbe] mai libertà» (cfr. *ivi*, p. 207). E ancora: «Non si tratta punto di sapere se la causalità determinata secondo una legge naturale sia necessaria mediante motivi determinanti che si trovano nel soggetto o fuori di esso; e, nel primo caso, se [sia necessaria] mediante l'istinto o per mezzo di motivi determinanti pensati con la ragione. Se queste rappresentazioni determinanti [...] hanno tuttavia il principio della loro esistenza nel tempo, e inverò nella condizione precedente, ma questa condizione di nuovo in una precedente, e via dicendo, siano pure queste rappresentazioni sempre interne, abbiano la causalità psicologica e non meccanica, e cioè producano azioni mediante rappresentazione e non mediante il movimento corporale, sono sempre motivi determinanti della causalità di un essere» (cfr. *ivi*, p. 211).

li che agiscono a mia insaputa»²⁸. Del resto, anche prima di Freud, non mancavano nella filosofia europea – si pensi anche solo a Leibniz – riflessioni sullo psichismo inconscio²⁹ e sulla sua partecipazione ad «un legame

28. Cfr. G 391.

29. La stessa immagine delle onde del mare – che Lequier ad un certo punto evoca per ipotizzare la coazione inconscia – richiama l'analoga immagine evocata da Leibniz per illustrare le *petites perceptions* irriflesse, che fanno da basso-continuo al conoscere umano. «A fine di chiarire ancora meglio questa materia delle piccole percezioni che non sapremmo distinguere nel loro complesso, son solito di servirmi dell'esempio del muggito o rumore del mare che udiamo stando sulla riva. Per percepire questo rumore come lo si percepisce è ben necessario si odano le parti che ne formano il complesso, cioè a dire il rumore di ogni onda, benché ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia sentire che nell'insieme confuso di tutti gli altri, e sarebbe inafferrabile se l'onda che lo produce fosse sola. Ma è ben necessario che si riceva in qualche modo una impressione dal movimento di quest'onda, e che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori per quanto piccoli; altrimenti, non se ne potrebbe avere del rumore di centomila onde, giacché centomila nulla non danno che nulla. [...] Queste piccole percezioni sono dunque di più grande virtù che non si creda. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel complesso ma confuse nelle parti, quelle impressioni che i corpi che circondano fanno su di noi, e che racchiudono l'infinito, quel rapporto che ogni essere ha col resto dell'universo. Si può anche dire che è per queste piccole percezioni che il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, [...] e che nella minore delle sostanze un occhio acuto come quello di Dio potrebbe leggere l'intero ordine dell'universo [...]. Queste percezioni insensibili caratterizzano e costituiscono lo stesso individuo, colle tracce ch'esse conservano dei suoi stati precedenti. In connessione col suo stato presente, e possono essere conosciute da uno spirito superiore, quando anche questo individuo non le senta [...]. Devo aggiungere a ciò, che son queste piccole percezioni che, senza che vi pensiamo, ci determinano in molte circostanze, e ingannano il volgo con l'apparenza d'una *indifferenza d'equilibrio*, quasi potissimo essere intieramente indifferenti, per esempio, a prendere a destra piuttosto che a sinistra» (cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.J. Gerhardt*, Berlin 1875-1890, vol. V; cfr. trad. it. di E. Cecchi, Laterza, Bari 1909-1910, Proemio). Ed ecco che cosa scrive Lequier: «La tua potenza non è in fondo che la tua ignoranza. Che cosa penseresti, dimmelo, del fisico che, per spiegare il movimento delle onde che il mare spinge sulla riva, indicasse come causa del movimento l'onda più lontana che il suo occhio possa avvertire? Che cosa penseresti del geometra che affermasse, con tranquillità semplicità, che aggiungendo l'unità a un certo numero e ancora l'unità alla somma dell'uno e dell'altro, e così di seguito, arrivati alla fine, si potrebbe formare un numero così grande da terminare sicuramente la sequenza crescente dei numeri? [...] Sta sicuro tuttavia che ti riuscirebbe più facile scorgere l'onda che si muove da sé, scrivere il numero più grande di tutti e scoprire nella natura un fenomeno senza causa, che sorprendere nel cuore umano una volontà senza un motivo che la determini». E così prosegue l'insinuante discorso che l'*autòmaton* interiore rivolge all'io: «Credimi, visibile o invisibile, io sono sempre [...] al fondo della tua anima. [...] Le tue ammissioni, le tue negazioni appassionate d'entusiasmo, di disprezzo, di collera, sono io, sono sempre io. Tu sei tutto mio: io ti ho prodotto, io ti faccio vivere, tu non puoi sussistere che nel mio seno. Tu mi appartieni con tutti i tuoi atti, con tutti i tuoi pensieri, con tutti gli sforzi che fai per sfuggirmi, tu mi appartieni anche con il tuo odio. Tu mi respingi invano, come fa un bambino indocile e ribelle che si dibatte tra le braccia della madre. Schiavo obbediente o ribelle, tu non smetti mai di essere mio schiavo, tu mi obbedisci ribellandoti e io ti tengo perpetuamente o irritato o soddisfatto sotto la mia legge. [...] Sappi pertanto che io sono sempre: visibile o invisibile, io presiedo a ogni cosa: visibile, vuol dire che io ho aperto i tuoi occhi alla luce, invisibile vuol dire che io li ho chiusi» (G 363-364).

segreto, ad una concatenazione nascosta, simile a quella già osservata nei fenomeni naturali»³⁰.

Lequier precisa che l'eventuale elemento che dovesse agire dall'interno dell'io, governandolo senza la sua avvertenza, non potrebbe essere qualificato come un "non-io": si dice infatti "non-io" qualcosa che si oppone esteriormente all'io, e che, opponendosi, non può sfuggire ad una qualche avvertenza di quest'ultimo. Così, ipotizzare che sia avvertibile un impulso necessitante interiore all'io, significherebbe ipotizzare che l'io faccia opposizione a sé dall'interno di sé. Si tratterebbe però di una situazione autocontraddittoria: quella di un io che vuole e insieme non vuole la medesima cosa³¹.

Dunque, ciò che qui Lequier sembra indicarci, è qualcosa di complesso, che si può forse riesprimere come segue. Un eventuale elemento necessitante interiore all'io, se fosse esperibile, comporterebbe una situazione autocontraddittoria. Dunque, se di un elemento necessitante esperibile si può parlare, questo potrà solo essere altro dall'io. Resta aperta, naturalmente, la possibilità che l'eventuale elemento necessitante sia interiore all'io, benché inesperibile dall'io stesso: diciamo pure inconscio.

In effetti, l'ipotesi avanzata da Lequier ha molto in comune con l'idea freudiana di un fondo inconscio della soggettività, che – specie nella forma di *Es* – guiderebbe l'azione umana ad atti spontanei e insieme coatti.

Cieco e fantastico, questo potere arbitrario di volere rimane forzatamente al di fuori della lotta dei motivi e degli impulsi, insensibile agli uni, ignorante degli altri. Che nel suo furore imbecille esso si agiti in una parte di noi, mentre noi deliriamo, e tenga segretamente in sospenso la prossima determinazione sotto la mi-

30. Cfr. G 391-392. Per sostenere poi la plausibilità dell'ipotesi deterministica, il nostro autore suscita un paio di immagini. La prima è quella del sogno: «Sovente ricordo che mi è accaduto, in sogno, di sentirmi agire; mi sembrava, almeno, esitavo, mi raccoglievo per decidermi, e prendevo delle decisioni, proprio come se appartenesse alla mia volontà di disporre in quei momenti. Certamente i pretesi atti attraverso i quali la mia vita si mescolava a quella di personaggi immaginari non erano affatto liberi in sé; non erano che gli effetti inevitabili di disposizioni acquisite, e come la memoria della mia volontà stessa» (DN 171). La seconda immagine è quella dell'illusione ottica di chi è portato dalla corrente del fiume: «Trascinati dalla corrente di un fiume, noi attribuiamo il nostro movimento a degli oggetti immobili e ci sembra di restare allo stesso posto quando vediamo scorrere le due rive. Ebbene! l'illusione della libertà si produce in noi in un modo inverso: una forza invisibile ci spinge, e noi crediamo di camminare» (G 360-361).

31. «Io sento ciò a cui resisto e ciò per cui resisto, ma io non sentirei in me quel che agirebbe con la mia azione, e da cui io terrei l'agire stesso: questo non potrebbe essere per me 'quello che non è io'; 'quello che non è io' è sempre quel che mi ostacola. Dire: io sento che sono libero, quando prendo una certa risoluzione, equivale a dire: io sento che non sono per nulla costretto a prenderla. Ma non potrei supporre di sentire tale necessità, se non supponendo di resistervi, cioè di volere, io, altra cosa da quella che voglio effettivamente nel momento in cui la voglio, supposizione assurda e contraddittoria» (DN 172).

naccia del suo capriccio, non è cosa che ci importi molto; perché, disciplinandosi tutt'a un tratto, la produce appena è necessario, sotto forma di una volontà, sia illuminata sia trascinata, il cui oggetto al momento presente, non può, tutto considerato, essere diverso. Per chi fosse tanto ardito da ammettere come principio delle nostre determinazioni, come principio di tale principio, al di là di tutto quel che può essere pensato come una causa, al di là dei motivi che sono dei desideri conosciuti, e degli istinti che sono dei desideri mal chiariti, qualcosa di esteriormente e realmente fortuito, nulla di meglio che mettere con franchezza qualcosa di arbitrario nella volontà: la causa converrà all'effetto³².

Senonché, un elemento che fosse effettivamente inconscio, e che fosse interiore al soggetto umano (e addirittura al suo io³³), non sarebbe, per ipotesi, attualmente presente alla coscienza dell'io – almeno nel momento in cui essa esercita la sua forza –, e neppure sarebbe in grado di sopprimerla. Quindi, potremmo osservare che una eventuale pressione inconscia risulterebbe, per la coscienza e per la libertà che alla coscienza è associata, qualcosa come una condizione di esercizio, più che una limitazione o una falsificazione.

32. DN 176-177.

33. Il nostro riferimento è alla ipotesi freudiana di una prevalente qualità inconscia dello stesso "Io" che è capace di coscienza (cfr. S. Freud, *Das Ich und das Es* (1923), § 1; in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, E. Bribing, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, in collaborazione con M. Bonaparte, Imago Publishing Co., London 1940-1952, poi S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1952-1968, vol. XIII).

II. Ciò che è dato dell'atto libero: il sentimento della deliberazione efficace

La spontaneità non è il solo dato disponibile, in relazione alla libertà, prima di ogni guadagno inferenziale. Secondo Lequier, noi abbiamo anche una avvertenza diretta della nostra facoltà di deliberare, e di deliberare in modo efficace, ovvero tale da incidere sul nostro operato.

1. Esperienza della deliberazione

Anzitutto, si può parlare di un sentimento della deliberazione. Qui, "deliberazione" corrisponde a ciò che, nel vocabolario aristotelico, è la βούλευσις, e, in quello scolastico, è il *consilium*: cioè, quell'indagine che precede e prepara il giudizio relativo a ciò che occorre scegliere¹. Ora – secondo il nostro autore –, tra le possibilità alternative che si presentano all'agente come se fossero sul punto di prodursi, quella tra esse che si produce, sembra farlo grazie ad un sentimento di preferenza, che ha una

1. Per quanto riguarda Aristotele, il luogo classico è il Libro terzo della *Nicomachea*, dove si dice che la "deliberazione" (βούλευσις) è una specie del genere "ricerca" (ζήτησις), che riguarda, non il fine (τέλος) dell'azione, bensì la via per realizzarlo (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., III, 1112a 18-1113a 2). E si precisa che l'oggetto della deliberazione è lo stesso oggetto della scelta, nel senso che quest'ultimo viene introdotto criticamente proprio tramite la deliberazione: «Βουλευτόν δὲ καὶ προαιρετόν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετόν ἐστι» (cfr. *ivi*, III, 1113a 2-5). Per quanto riguarda la Scolastica, si pensi ai luoghi classici di Tommaso, che recuperano la lezione aristotelica. Ad esempio: «Electio [...] consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et haec inquisitio consilium vocatur» (cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, I IIae, q.14, a.1, *Resp.*; testo latino dell'editio leonina).

caratteristica peculiare: mostrarsi come disponibile anche alle possibilità non realizzate. A sua volta, la possibilità che si attua, e che è caratterizzata da tale sentimento, al suo agente appare libera, nel preciso senso che è "scelta con deliberazione"².

Si tratta, evidentemente, non più di un sentimento semplice, come quello della spontaneità, bensì articolato secondo la complessità del deliberare umano: «così due idee, due progetti d'azione si succedono davanti all'attenzione che li compara, li esamina in tutti i sensi, ne osserva le differenze: è ciò che si chiama deliberare»³.

Ma, il nostro autore tenta anche una fenomenologia più accurata dell'atto del deliberare. E così leggiamo:

Si prova dell'attrattiva per l'una e per l'altra idea, e si esita, vale a dire che ci si attacca successivamente, ma imperfettamente, a ciascuna delle due, tastando, saggiando col pensiero i due modi d'essere, senza però fermarsi dapprima né all'una né all'altra: tanto che il desiderio di decidersi, compresso dal timore di sbagliare, si pasce della esitazione stessa; si esita, poiché rappresentarsi due modi d'agire tra i quali non si è deciso, è vivere due volte nello stesso istante e godere di due beni che si escludono. Poi, la stessa esitazione ci stanca, diventa una pena, talvolta un supplizio, e, in mancanza d'altri motivi, ci respinge o ci trattiene sul versante cui tende attualmente, [e che rappresenta] la risultante di tutte le facoltà del mio essere: si dice allora che si è fatta la propria scelta⁴.

La deliberazione è comunque vissuta come qualcosa di efficace: efficace sull'io stesso che delibera, anzitutto. E si può dire che Lequier abbia di mira, in proposito, una efficacia – per dir così – "elicitiva" (cioè relativa alla "determinazione interiore"), prima che "imperata" (cioè relativa all'"atto esteriore")⁵. Anche la plausibilità dell'ipotesi assolutamente deterministica, che il nostro autore coltiva doviziosamente prima di escluderla, non

2. «Se più modificazioni differenti mi appaiono successivamente come se fossero sul punto di prodursi, sembra a me che io esiti; se io non osservo nel mio spirito se non le differenze, sembra a me che io deliberi: infine quella tra esse che si produce mi sembra dovuta ad un sentimento di preferenza che io sarei padrone di accordare ad ognuna delle altre; essa è spontanea, volontaria, scelta con deliberazione; essa mi appare dunque come libera» (G 360).

3. G 353-354.

4. G 354. Cfr. anche DN 173.

5. «Ci sono tre cose da considerare: la determinazione interiore; l'atto esteriore; l'acordo dell'uno con l'altro, cioè la manifestazione. Ma, poiché la questione di cui mi occupo concerne più particolarmente la libertà interiore o di volizione, è la determinazione quella che devo esaminare. [...] La determinazione è in un senso del tutto generale una modificazione dell'anima. (Io intendo per anima o l'io (moi) degli psicologi o il soggetto unico al quale si rapportano le sensazioni nel sistema delle unità.) Questa modificazione è libera, sì, al momento in cui essa viene prodotta, l'anima ne è la causa pura e assoluta; essa è, in caso contrario, l'effetto di una necessità segreta» (cfr. G 392).

può intaccare l'avvertenza di una forza che rende l'io capace di essere causa di effetti in se stesso.

Il ricordo – leggiamo – non è sempre il principale legame in me di due stati consecutivi; li unisce un rapporto più stretto, una connessione più intima del rapporto di semplice successione, subordinando lo stato che segue allo stato che precede: io mi sento produrre nell'uno uno sforzo che raggiunge il suo termine nell'altro; io mi concepisco come causa nel primo, come effetto nel secondo: e lo stato in cui sono causa e lo stato in cui sono effetto non sono, in quanto ne ho l'idea, che i due aspetti anteriori e posteriori sotto i quali contemplo uno stesso atto che incomincia e che si compie: un atto, cioè un mutamento operato in me da me⁶.

Senonché, lo stesso Lequier ha cura di problematizzare quest'ultimo aspetto della cosa, indicando che il sentimento della efficacia reale, anche solo elicitata, della deliberazione non può essere con sicurezza tenuto distinto dal sentimento di una efficacia presunta⁷. Ma perché l'efficacia della deliberazione – al contrario dell'atto stesso del deliberare – dovrebbe essere soggetta alla possibilità dell'illusione? Non crediamo che il nostro autore sarebbe in grado di esibire una ragione veramente valida al riguardo. Da parte sua, si tratta probabilmente di una cautela dovuta al timore di concedere troppo all'esperienza, col pericolo che il riconoscimento di una esperienza della efficacia elicitata della deliberazione, venga erroneamente identificato con il riconoscimento *sic et simpliciter* di una esperienza della libertà di scelta. Resta invece, a questo punto, ancora aperto – per Lequier – il problema di stabilire se la deliberazione stessa sia un atto libero, o non piuttosto un semplice meccanismo di computazione automatico (ancorché spontaneo), ed estraneo perciò all'orizzonte della libertà di scelta.

Ma un ulteriore problema sembra addensarsi sulla precedente analisi lequieriana. Perché si possa parlare, anche solo per ipotesi, di un'azione efficace che l'io compie su di sé, occorre che prima ancora si possa parlare di un sostrato che sia fattore di continuità o permanenza nell'io stesso.

6. «A considerare la serie di atti tanto diversi che viene dalla mia volontà, atti che [...] il minimo dei minimi movimenti del mio pensiero libero è sufficiente a produrre, un perpetuo divenire di cui io sono il principio perpetuo, fa della mia esistenza continua un continuo seguito di morti e di nascite, dove l'io che perisce determina qualche cosa nell'essere di colui che nasce, e determina questo qualche cosa assolutamente, non necessariamente, secondo una legge e una regola, ma senza regola e senza legge e in un certo modo indipendentemente dalla sua natura: perché non può realmente agire che per quel che è nella sua natura di agire con una specie di superiorità alla sua natura stessa» (DN 167).

7. «Vi sono dunque dei casi in cui l'affermazione: io posso, al mio stato attuale, far succedere questo o quest'altro stato, non avrebbe altro senso che questo: mi sembra che io posso far succedere al mio stato presente questo o quest'altro stato; apparenza fortificata e portata fino all'illusione della certezza da una confusione quasi inevitabile fra il sentimento reale che ho che mi sembra sia così, e il sentimento reale che mi sembra avrei se fosse così» (DN 172).

Come si ricorderà, secondo Lequier il fattore capace di dare continuità all'io è la "memoria" – che egli definisce come «l'anima libera e amante di se stessa»⁸. Dunque, il fattore in questione non va inteso – per il nostro autore – come qualcosa di statico, ma piuttosto come una realtà incessantemente attiva e, essa stessa, libera.

Ora, ciò sembrerebbe profilare un caso di circolarità viziosa. Ma così non è. Infatti, la circolarità qui evidenziata da Lequier consiste nel fatto che la libertà non può non essere già il presupposto di qualunque fattore si voglia individuare, nell'io, come presupposto di essa. È dunque una circolarità che sta nella natura stessa delle cose, e che l'indagine va semplicemente a mettere in luce: una circolarità che, detta positivamente, è la ineludibile presenza della libertà ovunque sia in questione l'io. Così, resterebbe ancora una volta verificato l'assunto lequieriano per cui la libertà di scelta si trova, come condizione di possibilità, alla radice stessa di qualunque fenomeno specificamente umano si vada ad indagare (oltre che, naturalmente, alla radice dello stesso indagare)⁹.

Si può allora anticipare il punto di fuga cui è orientata la presente sezione dell'indagine, affermando che l'esperienza della libertà non è mai un'esperienza a presa diretta, cioè che la libertà non è data se non in certe sue connotazioni ultimamente secondarie, proprio perché essa non è un semplice fenomeno psichico – e qui la lezione kantiana è ineludibile –, ma si colloca piuttosto ad un livello più profondo: coincidendo, non con una facoltà dell'io, bensì con l'io stesso nella sua misteriosa concretezza. Scrive appunto il nostro autore, che la libertà «la si sente in se stessi, senza dubbio, ma non nel modo in cui si sente il proprio pensiero e la propria volontà». E «si avrebbe un bel cercarla nella coscienza di cui parlano gli psicologi: se la si sente da qualche parte, è al fondo di quell'altra coscienza più chiaroveggente, che non confonde mai il bene col male e che ci grida senza esitare di fare o di non fare»¹⁰.

2. Una causalità nell'io?

Non sarà di sicuro sfuggito il fatto che, nelle analisi sopra propositi da Lequier, sono presenti due motivi che, a più riprese, sono stati messi seriamente in crisi nel corso della storia della filosofia: la connessione cau-

8. Cfr. G 477. Sul tema, ci siamo soffermati nel cap. 3 della P. I.

9. «Quel che non si sottolinea a sufficienza, è che la libertà, per quanto reale sia, non la si dimostra a maggior titolo (*ne se démontre pas davantage*) [che la necessità]. Essa è la condizione necessaria che rende possibile l'opera insieme imperfetta e ammirevole della conoscenza umana e l'opera del dovere che ne discende, e questo è sufficiente ad assicurarci che essa non è una vana concezione del nostro orgoglio» (G 393).

10. Cfr. *ivi*.

sale e la struttura sostanziale dell'io. Si tratta di motivi particolarmente avversati a partire almeno dalla critica humeana, secondo considerazioni ben note, sulle quali non è certo qui il caso di ritornare in modo particolareggiato. Non rinunciamo però a qualche osservazione essenziale.

Per quel che riguarda la connessione causale tra stati dell'io – nella fattispecie, l'efficacia della deliberazione sull'atto elicito –, si potrebbe negare, in spirito humeano, che sia lecito parlare, anche in questo caso, di un dato empirico che sia più ricco di una semplice "contiguità" temporale ordinata¹¹, e che comprenda l'elemento specifico di una relazione causale, cioè la "connessione necessaria" per cui il presunto effetto non potrebbe prodursi senza la presunta causa¹².

Una variante della nota posizione humeana ci è offerta da Emanuele Severino, secondo il quale la "connessione necessaria" in questione¹³, non solo «non è sperimentata di fatto, ma è impossibile che venga sperimentata»¹⁴. Infatti,

se l'azione di x su y fosse sperimentabile, immediatamente presente, dovrebbe essere altrettanto sperimentabile e immediatamente presente il fatto che l'esistenza di questa azione implica l'esistenza di questo certo effetto. [...] Ma la presenza della produzione dell'effetto (E) da parte di x esige non solo la presenza dell'implicazione dell'esistenza di E da parte dell'esistenza di una certa attività x , ma esige inoltre la presenza della necessità di questa implicazione, e quindi la presenza dell'impossibilità che E esista pur non esistendo quella certa attività di x . [...] Se cioè E è presente come 'implicato', ma non come necessariamente implicato, E è allora presente come semplice concomitante all'attività di x . [...] Ma, con queste precisazioni, è ormai diventato chiaro che la connessione causale, in quanto differenziandosi dal rapporto di contiguità e concomitanza, non solo non è sperimentata di fatto, ma è impossibile che venga sperimentata [...]: la necessità va costruita logicamente, ossia va dedotta, dimostrata: mostrando appunto quale contraddizione si produce se si nega l'implicazione tra la causa e l'effetto¹⁵.

11. «Avendo così scoperto, o supposto, che le due relazioni di *contiguità* e di *successione* sono essenziali a quella di causalità, mi accorgo che sono costretto a fermarmi e che, quale che sia il caso particolare di causalità, non posso aggiungere altro» (cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), in *The Philosophical Works of David Hume*, Edited by T.H. Green and T.H. Grose, Longman, London 1874-1875; trad. it. a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1982, L. I, P. III, sez. II).

12. Cfr. *ivi*.

13. Che egli chiama semplicemente "connessione causale". «Per 'connessione causale' s'intende una azione esercitata da qualcosa, x , su qualcos'altro, y , tale da produrre in y una modificazione, che si dice 'effetto'. Una definizione di questo tipo intende differenziare la connessione causale dalla semplice contiguità spazio-temporale» (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 184).

14. Cfr. *ivi*.

15. Cfr. *ivi*, pp. 184-185.

Ora, nel tentativo severiniano di rigorizzare – e di completare – l'indicazione di Hume, l'impossibilità di sperimentare la connessione causale viene mediata dalla impossibilità di sperimentare un nesso di necessità; ma quest'ultima impossibilità resta – almeno nel luogo sopra citato – una petizione di principio. E ciò perché, se è vero che di fatto non compare qualcosa che sia formalmente il nesso causa-effetto, non si vede neppure apparire la necessità di tale mancata comparsa, né sembra lecito introdurla asserendo semplicemente l'impossibilità che compaia in generale un qualunque nesso di necessità (e quindi anche, specificamente, un nesso causa-effetto): infatti, che vi sia la possibilità di introdurre la necessità per la via apagogica (che è una via inferenziale, quindi ulteriore a quella fenomenologica), non esclude di per sé che vi possano essere altre vie, non strettamente inferenziali, che a qualche forma della necessità accedano. Concretamente, la figura dell'*elenchos* – introdotta nelle pagine precedenti – costituisce un esempio dell'accesso in questione, non strettamente rubricabile come inferenza; tale, comunque, da ridiscutere il ruolo esclusivo dell'apagogia in ordine alla messa in luce di nessi necessari. Quindi, la pretesa che l'unico modo di esibire la necessità di un nesso sia quello – non fenomenologico – della apagogia, risulta infondata; e resta di conseguenza infondata la pretesa che, il non-apparire della necessità del nesso causale, equivalga alla necessità del suo non-apparire.

In ogni caso, non risulta certo decisiva nell'economia del discorso lequieriano – e neppure nell'economia più generale di una discussione critica del tema della libertà – la questione del darsi o meno di nessi causali nell'esperienza.

Se sulla questione ci siamo soffermati, è perché essa pare invece decisiva a Severino. Infatti, l'esclusione della figura di causa-effetto dal piano fenomenologico, fa sì – ad avviso di questo autore – che ogni atto del divenire venga a configurarsi come una sorta di spontaneità ontologica: ogni evento, cioè, si offrirebbe come qualcosa che, a rigore, "incomincia da sé"¹⁶. E questo, nel senso che,

non solo non è presente l'azione esercitata da qualcosa su qualcos'altro, ma non è nemmeno presente l'azione esercitata da qualcosa su se medesimo. E non solo

16. «La 'facoltà di incominciare da sé uno stato' è [...] un dato: è anzi il modo in cui si presenta *ogni* divenire sul piano fenomenologico. I maggiori contributi di analisi fenomenologica in proposito sono stati dati dall'occasionalismo e dall'empirismo: proprio attraverso l'accertamento che l'*attività* di qualcosa su qualcos'altro e la *passività* di qualcosa rispetto a qualcos'altro non sono sperimentabili, ossia non sono dei contenuti immediatamente presenti. [...] Se così stanno le cose, ne viene che *ogni* divenire, *ogni* variazione del contenuto fenomenologicamente accertabile si presenta come un 'incominciare da sé' il nuovo stato e dunque come *spontaneità*» (E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 181-183).

non è presente, ma non può nemmeno esserlo, poiché il qualcosa, come *agens*, sarebbe altro da sé come *actum*, sì che il rapporto tra questo *agens* e questo *actum* non darebbe luogo a un 'incominciare da sé', ma al cominciamento di qualcosa (l'*actum*) in forza di qualcos'altro (l'*agens*)¹⁷.

In realtà, Lequier non ha intenzione di ridiscutere la critica humeana – da Severino tendenzialmente rigorizzata –; almeno, non intende opporsi al momento valido di essa: quello che esclude il carattere pienamente fenomenologico del nesso di causa ed effetto nell'ambito spazio-temporale. Piuttosto, egli mira a evidenziare una certa peculiarità dell'io in ordine alla capacità di determinare efficacemente se stesso. Annota, infatti, in proposito:

C'è un bel margine tra la coscienza della successione dei fenomeni e l'idea della concatenazione necessaria dei fenomeni stessi. Perché questa nozione di *causalità* si dipani nello spirito umano occorre che qualche *causa* si sia manifestata chiaramente ai suoi occhi. Ora, è tale la complessità dei fenomeni naturali, che nessuno di essi si manifesta con semplicità... È nel mondo interiore rinchiuso nella sua anima, che l'uomo può verificare incessantemente la successione delle cause e degli effetti¹⁸.

In altre parole, il nostro autore lascia impregiudicata la questione della esistenza o meno di una causalità fisica – che, anche a suo avviso, propriamente non consta –; riconosce però l'efficacia dell'io quanto alla interiore determinazione di se stesso. Del resto, questo autodeterminarsi, sulla cui natura libera Lequier indaga, non è qualcosa che all'io si presenti come altro da lui, ma è piuttosto qualcosa che coincide con il dipanarsi della stessa vita intima dell'io, e, più precisamente, con quella forza della memoria con cui l'io fa la continuità di sé con sé (interrogandosi sulla qualità di questo fare, e scoprendo, secondo varie moventi argomentative, che tale qualità è libera). La stessa scansione, indicata da Severino, tra *agens* e *actum* non è più efficace a vietare la continuità attiva dell'io con se stesso, nel momento in cui si consideri che quella scansione parte da una presupposta atomizzazione (spazializzante) dei vari momenti della vita dell'io, di cui l'io stesso sa invece riappropriarsi come di momenti suoi costitutivi.

Si può dire, allora, che – nell'io – la questione della causalità, a ben vedere, si riduce a quella della continuità dell'io stesso, o meglio, a quella della sua attiva permanenza; e, in questa precisa veste, la questione ritorna a giocare un ruolo effettivo nella indagine sulla libertà. Infatti, quello della permanenza dell'io risulta essere un presupposto decisivo per la possibilità stessa di introdurre il tema del libero arbitrio – come vedremo nei prossimi capitoli.

17. Cfr. *ivi*, p. 183.

18. G 388.

III. *Ciò che non è dato dell'atto libero:* *la necessitazione o la non-necessitazione dell'agire*

Dopo aver considerato – con l'aiuto di Lequier – il *recto* di una fenomenologia dell'atto libero, proviamo ora ad esaminare il *verso* della medesima questione. È infatti proprio dell'atteggiamento fenomenologico, dal nostro autore esercitato *ante litteram*, un approccio duplice al proprio oggetto d'indagine: che non solo ridia idealmente tutto ciò che di quell'oggetto è in luce, ma anche ne precisi i contorni d'ombra, mettendo a tema ciò che di esso va cautelativamente epochizzato, proprio nella fedeltà a ciò che di esso emerge.

1. I modi della necessità e della non-necessità non sono dati fenomenologicamente

Dunque, che cosa non è sperimentabile dell'atto libero, che pure dovrebbe costitutivamente appartenergli? In via preliminare possiamo asserire, con Lequier, che dell'atto libero non appare il carattere di incominciamento assoluto; come, del resto, in generale non appare alcun incominciare assoluto. Il divenire in quanto tale, infatti, non è mai un incominciare dal non essere assoluto, e non potrebbe neppure esserlo – pena l'autocontraddizione –; così, neppure quel particolare divenire che è il dar luogo ad un atto libero, può configurarsi come un tale incominciamento¹. In parti-

1. Il nostro autore non teorizza formalmente la cosa, ma ne è senz'altro consapevole. «In fondo, ciò che comincia, continua sempre qualche cosa, e ciò che comincia, preesistendo in questo qualche cosa, non comincerebbe a esistere in senso assoluto, ma comincerebbe a esistere sotto un modo nuovo. È così che si produrrebbero in me, sempre legati da rapporti che non sempre io vedo distintamente, quelle azioni interiori, quei pensieri la cui continuità è il mio proprio essere, o per dire in modo più appropriato, continua il mio proprio essere» (DN 166). E proprio l'evidenza che nessun incominciamento, neppure dovuto all'io, si dia come assoluto incominciare, renderebbe vana la pretesa che l'esperienza stes-

colare, nel divenire dell'io – osserva Lequier –, «io distinguo in me ciò che comincia, per la sua opposizione a ciò che continua, o ciò che continua, per la sua opposizione a ciò che comincia»². Il che vuol dire che la variazione è apprezzabile, come tale, in sintesi dialettico con la permanenza, e non certo con l'assenza, di un sostrato: foss'anche – quello considerato – il sostrato ultimo, che è costituito dalla stessa presenza.

Con ciò, il nostro autore intende anche escludere che si dia nell'esperienza quella che Kant chiamava la “facoltà di iniziare da sé un evento”³

sa dell'*effort* biraniano possa costituire l'esperienza diretta della libertà in atto. Lo rileva Del Noce: «Maine de Biran parla del *fatto primitivo*, Lequier di una *prima verità* che non può essere constatata come un fatto» (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 58). Lo rileva anche Petterlini: «La libertà biraniana, intesa come determinazione volontaria presente nell'*effort* e da questo testimoniata, può essere accolta come un *fatto* anche nella prospettiva lequieriana: è anzi riconducibile al senso di quell'*agire* e di quell'*incominciare* di cui si discorreva in precedenza e di cui si rilevava appunto la *spontaneità* – cioè il puro apparire, il puro darsi – senza con questo affermarne la libertà. Il Renouvier, in una lettera a Le Gal La Salle del febbraio del 1891 ricorda 'il martirio del pensiero del Lequier' legato alle 'terribili difficoltà del problema metafisico e morale dell'*incominciare qualche cosa*'. [...] Ora noi riteniamo che le 'terribili difficoltà' di cui parla il Renouvier siano avvertite dal Lequier non tanto in relazione al *cominciamento biraniano*» – come ha sostenuto invece Jean Wahl (cfr. *Jules Lequier*, cit., pp. 32-33) –, «quanto piuttosto in relazione a quel tipo di *cominciamento* in cui consiste la libertà stessa, intesa come *liberum arbitrium*» (cfr. A. Petterlini, *Jules Lequier e il problema della libertà*, cit., pp. 53-54).

2. Cfr. *ivi*.

3. «Ogni cominciamento dell'azione di un essere da cause oggettive è, rispetto a questi principi determinanti, sempre un *primo cominciamento*, sebbene questa azione nella serie dei fenomeni sia soltanto un *cominciamento subalterno*, al quale deve precedere uno stato della causa, che la determina, e che è, esso stesso, determinato da una causa immediatamente precedente: cosicché in esseri ragionevoli, o in generale in esseri in quanto la loro causalità è determinata in loro come cose in sé, senza cadere in contraddizione con le leggi di natura, si può pensar una facoltà di cominciare da sé una serie di stati. Giacché il rapporto dell'azione con i principi razionali oggettivi non è un rapporto temporale; qui ciò che determina la causalità, non precede l'azione secondo il tempo, giacché tali principi determinanti non rappresentano una relazione degli oggetti con i sensi, e quindi con delle cause nel fenomeno, ma rappresentano cause determinanti come cose in sé, che non sottostanno a condizioni temporali. Così l'azione può, riguardo alla causalità della ragione, essere considerata come un primo cominciamento, e, nondimeno, riguardo alla serie dei fenomeni, essere nello stesso tempo considerata come un cominciamento soltanto subordinato, ed esser ritenuta, senza contraddizione, libera sotto il primo aspetto, e sotto il secondo (essendo semplicemente un fenomeno) sottoposta alla necessità naturale» (Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 53; cfr. trad. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto (condotta sull'edizione Vorländer), Laterza, Roma-Bari 1988). Il tema – com'è noto – viene sviluppato più ampiamente nell'ambito della discussione della terza “antinomia cosmologica” della prima *Critica*, dove leggiamo quanto segue: «Per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge della natura. La libertà, in questo significato, è un'idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'espe-

Non sembra. In ogni caso, già Kant riferiva esplicitamente quell'espressione alla dimensione dell'essere da lui detta "noumenica", escludendo che essa potesse investire invece la dimensione empirica, che – secondo l'autore della *Critica della ragion pratica* – rimane il luogo di una causalità deterministica, in cui non c'è spazio formale per la libertà⁴.

La facoltà di iniziare da sé un evento sarebbe il momento positivo della libertà di scelta, e precisamente il momento della autodeterminazione. E Lequier non sembra pronunciarsi direttamente sulla esperibilità o meno di questo momento centrale dell'atto libero. Indirettamente, però, egli esclude che l'eventuale esperienza di un sentimento di autodeterminazione possa essere probante quanto all'accertamento della libertà, dal momento che – come ora vedremo – egli esclude che sia esperibile il carattere non-necessitato (o, viceversa, necessitato) di ciò che l'uomo vive e realizza. Quindi, se l'autodeterminazione fosse eventualmente invocata come il contenuto di una rilevazione empirica circa il proprio mondo interiore, Lequier ugualmente la considererebbe *sub judice*, quanto alla sua effettiva attendibilità.

Occorre precisare, in via preliminare, che il significato di "necessità" che è in gioco nel presente contesto di discorso, è quello – lo chiameremo "metafisico" – che designa il contraddittorio del significato di contingenza. Genericamente "necessaria", in questa accezione, è la realtà che non ha alternative possibili al proprio esserci; e, in tal senso, dovrà dirsi eminentemente necessaria la realtà originaria, che coincide con la propria ragion d'essere (per esprimerci nei termini di una tradizione moderna, familiare a Lequier⁵). Specificamente "necessitata", potrà dirsi invece la realtà (la si-

rienza, e il cui oggetto, in secondo luogo, non può né anche esser dato mai come determinato in un'esperienza, giacché è una legge universale della stessa possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa». E ancora: «C'è nell'uomo una facoltà di determinarsi da sé indipendentemente dalla costrizione degli stimoli sensibili. È facile vedere che, se ogni causalità fosse nel mondo sensibile semplicemente natura, ogni avvenimento sarebbe determinato da un altro nel tempo secondo leggi necessarie; e quindi, poiché i fenomeni, in quanto determinano l'arbitrio, dovrebbero render necessario ogni atto come lor conseguenza naturale, la soppressione della libertà trascendentale spianterebbe insieme ogni libertà pratica. Questa infatti presuppone che, sebbene qualche cosa non sia accaduto, avrebbe tuttavia dovuto accadere, e la sua causa fenomenica non era perciò così determinante, che non fosse nel nostro arbitrio una causalità, di produrre da sé indipendentemente da quelle cause naturali, e perfino contro la loro potenza e il loro influsso, qualche cosa che nell'ordine del tempo è determinato secondo leggi empiriche, e però di cominciare assolutamente da sé una serie di avvenimenti» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's Gesammelte Schriften* hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer (poi W. De Gruyter), Band III, Berlin 1904; cfr. trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 428-430). Secondo Vito Paternostro, Lequier avrebbe conosciuto direttamente la *Prima Critica* nella sua prima edizione, secondo la traduzione di J. Tissot pubblicata a metà Ottocento a Parigi presso Ladrangé (cfr. V. Paternostro, *op. cit.*, p. 116).

4. Cfr. *ivi*; trad. it., cit., "Dialettica trascendentale", L. II, cap. II, sez. IX, pp. 432-445.

5. Termini sui quali dovremo ritornare nella P. III del nostro lavoro.

tuazione ontica, lo stato di cose) che non ha alternative possibili al proprio esserci, ma che, nel contempo, non ha in sé la ragion d'essere del proprio esserci, e dunque non coincide (almeno formalmente) con l'originario⁶. Per "necessitarismo", poi, si intenderà la posizione che, escludendo direttamente l'esistenza del contingente dall'ambito di ciò che non è formalmente l'originario, finisce per escludere la contingenza in senso assoluto.

Non è qui, invece, direttamente in gioco l'accezione trascendentale della "necessità". Necessario, in questa accezione, è ciò che pertiene all'essere in quanto tale, e che dunque non può non realizzarsi ovunque, e secondo qualunque modalità, l'essere si realizzi. Su quest'altra, primordiale, accezione della necessità, dovremo soffermarci piuttosto nella quarta Parte del nostro lavoro.

Fatta l'opportuna precisazione, incominciamo col rilevare che, secondo il nostro autore, non è dato qualcosa come un carattere necessitato degli atti umani, e neppure è dato un carattere necessitato degli eventi in generale. Il modo della necessità metafisica non è qualcosa di formalmente manifesto nell'esperienza: così pensa Lequier. In altre parole, che ciò che accade sia necessitato ad accadere è, in linea generale, qualcosa di cui non c'è evidenza⁷. E sarebbe addirittura impossibile che la necessità apparisse, almeno nel caso in cui si trattasse del carattere necessitato di un atto della volontà umana. Infatti, perché questo si realizzasse, occorrerebbe che la necessità in questione fosse esperibile dall'io come necessità ad esso estrinseca, che a lui si impone; e, che l'io esperimenti, non una qualunque forza presente in lui, bensì se stesso come opposto a sé nell'atto stesso del volere qualcosa⁸, è ipotesi autocontraddittoria⁹ – come già si rilevava in

6. È chiaro, d'altra parte, che anche ciò che per ipotesi fosse necessitato, parteciperebbe strutturalmente dell'originario, venendo ad esserne elemento non contingente, bensì privo di alternativa possibile al proprio esserci, e dunque costitutivo di quello. La considerazione è classica, e non va sviluppata ulteriormente in questa sede.

7. Lequier insiste in modo prevalente sulla inevidenza della non-necessità; ma, dal complesso del suo frammentario discorrere, emerge ovviamente anche l'indicazione reciproca: come quando egli afferma che l'ipotesi della necessitazione di ciò che accade – per quanto non immediatamente autocontraddittoria –, «potrebbe però risultare gratuita» (cfr. G 349), cioè ancora tutta da dimostrare, in assenza della sua immediata evidenza.

8. In un celebre passo della *Repubblica*, Platone – per bocca di Socrate – aveva sostenuto che «l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà insieme fare o patire cose contraddittorie; sicché, se per caso scoprissimo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremmo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi». Nell'uomo, però, accade proprio che la tendenza che lo spinge a soddisfare un bisogno si trovi ad essere contrastata da una forza interiore opposta, che frena il soddisfacimento. Dunque, nell'uomo sono compresenti due fattori – uno razionale (*loghistikon*) e uno passionale (*epithymetikon*) –, che, proprio in quanto capaci di opporsi reciprocamente, risultano tra loro inconfondibili («perché, come s'è detto, l'identico non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico») (cfr. Platone,

precedenza e ad altro proposito¹⁰.

Ma l'insistenza maggiore, Lequier la riserva alla esclusione reciproca a quella precedente: l'esclusione della evidenza del carattere non-necessitato degli eventi in generale, e degli atti umani in particolare. Anzitutto, va rilevato che il nostro autore non ritiene di pertinenza fenomenologica l'accertamento della eventuale contingenza (o possibilità bilaterale) degli eventi: che essi non siano necessitati ad accadere, quando accadono, non è insomma – a suo avviso – un dato direttamente constatabile, ma piuttosto una ipotesi che attende di essere dimostrata.

2. Compatibilità fenomenologica del necessitarismo megarico

Per le ragioni sopra indicate, emergono a più riprese, nei testi lequieriani, dichiarazioni che sostengono la plausibilità, ovvero la non immediata insostenibilità, del necessitarismo che noi diremmo di segno megarico. Si tratta però di dichiarazioni che non vanno fraintese nella loro portata effettiva, poiché si inseriscono in un quadro strategico più ampio, che noi avremo modo di apprezzare solo più avanti. Leggiamo, comunque, in proposito:

Tutto ciò che è, in quanto è, è necessario, non c'è materia per alcuna difficoltà, non può essere che ciò che non è non sia, quando esso è; una stessa cosa non può insieme essere e non essere; c'è qualcosa di più evidente? Ma è forse dunque meno evidente che ciò che sta per uscire dal presente è sotto ogni punto di vista in relazioni determinate di dipendenza con questo presente, in modo che per ciò stesso che ciò che sta per essere può essere, esso non può non essere¹¹?

Come si può notare, la posizione che Lequier presenta come plausibile è proprio quella del "discorso invincibile" del megarico Diodoro Crono¹² – sulla quale ci soffermeremo tra non molto. Essa viene qui introdotta sia attraverso motivi originali, sia attraverso motivi che erano già diodorei.

Repubblica, IV, 436b-439d; testo greco a cura di J. Burnet, in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907). L'ipotesi di Lequier – ovviamente autoescludentesi – è invece quella che il medesimo principio consapevolmente volontario, costringa sé a volere in modo difforme da come originariamente vorrebbe, come sdoppiandosi e operando in sensi opposti insieme. Quella di un'auto-violenza della volontà è, insomma, un'ipotesi autocontraddittoria.

9. DN 172. L'autocontraddittorietà che sta nell'ammettere che si possa volere qualcosa contro il proprio volere, e, in generale, nell'ammettere che vi sia costrizione del volere (anziché dell'agire), è sottolineata anche da Franz Brentano: autore del quale parleremo tra non molto. Cfr. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, A. Francke Ag. Verlag, Bern 1952, p. 239.

10. Si veda il cap. I di questa P. II.

11. DN 181.

12. Il nome di Diodoro è fatto esplicitamente anche da altri interpreti (cfr. J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., p. 23).

Quanto ai primi, Lequier ipotizza che la figura stessa della contingenza possa essere interpretata come autocontraddittoria, quasi che l'esserci di qualcosa che potrebbe insieme non esserci equivalesse *simpliciter* ad un esserci e non esserci insieme; il che conduce – per ipotesi – all'equivalenza materiale tra l'attuale, genericamente inteso (come attuale del presente, del passato e del futuro), e il necessario. Equivalenza che poi il nostro autore declina specificamente per il futuro, suggerendo – sempre ipoteticamente – che l'unico senso del "possibile", genericamente inteso, sia quello del non ancora accaduto, e dunque del futuro: senza però che il non esser ancora accaduto abbia a che fare con il poter non accadere (cioè, con la possibilità bilaterale che è propria del contingente).

Quanto invece alla ripresa, non sappiamo se consapevole, delle stesse argomentazioni diodoree, si può riconoscerla nel luogo in cui il nostro autore identifica il non accadere di *non-x*, quando accade *x*, con l'impossibilitazione stessa di *non-x* ad accadere al posto di *x*: una impossibilitazione che – appunto, megaricamente – viene poi proiettata retroattivamente, traducendosi nella stessa impossibilità assoluta di *non-x*; il quale, appunto, non potendo da possibile diventare impossibile, dovrà essere ritenuto impossibile in senso originario. Leggiamo in proposito:

L'uomo [...] crede di poter far corrispondere, alla malattia della sua ignoranza, un'infermità essenziale nella natura delle cose e il forse in cui si dichiara la sua incertezza diventa per lui l'indicazione di una ambiguità intrinseca nella futurizzazione degli avvenimenti, ambiguità che pare risultante insieme da un eccesso e da un difetto da parte della causa, che una specie di fecondità irrazionale, aiutata da un vizio segreto, rende capace, al tempo stesso, di molti opposti effetti, senza che vi sia il mezzo di distinguere quello la cui produzione si compirà attraverso l'abortire di tutti gli altri. Ma, col passare del tempo, si giunge finalmente a riconoscere in ciò che si realizza, e meglio ancora in ciò che si è realizzato, in ciò che appartiene ormai all'ordine per sempre immutabile dei fatti compiuti, quel futuro che era solo futuro, mentre si relegano a ragione tra le fantasie dei sogni quegli altri possibili che non erano possibili perché non dovevano essere e che non dovevano essere perché non sono stati. Dall'oggetto che lo spirito abbraccia interamente, in tutti i suoi rapporti e in tutte le sue conseguenze, l'idea del possibile è esclusa¹³.

13. DN 179-180. L'ipotesi dell'ignoranza come fattore soggettivo di possibilitazione dell'evento futuro (sia esso legato o meno alla decisione dell'io), viene svolta anche nel brano seguente: «Che c'è di strano che il pensiero che prima dell'avvenimento riduceva senza saperlo la possibilità del futuro vero fino a farla discendere alla possibilità del futuro falso, poiché non scorgeva alcuna differenza tra l'una e l'altra possibilità, mantenga ulteriormente questa equazione? Basta che il pensiero, rivolto a nuovi oggetti, conservi il ricordo del suo apprezzamento anteriore trascurando di correggere secondo i fatti un errore innocente che non impedisce loro di essersi compiuti più di quanto non impedi loro di compiersi; o che, ritornando sui suoi passi, rifiuti, non senza qualche ragione, di riconoscere per errore ciò che in certo modo non lo fu, o che fu almeno un errore attraverso cui doveva passare.» (DN 174-175).

Al riguardo è opportuno anche ricordare che il nostro autore, che introduce il necessitarismo megarico solo in funzione strategica, è ben consapevole del sofisma che sorregge quest'ultimo; e non manca neppure di indicarlo – sia pure di passaggio –, in un contesto in cui è in gioco, non la contingenza genericamente intesa, ma quella specifica degli atti umani. Scrive:

la nostra memoria ci rappresenta delle azioni che sono state realizzate, ma che avrebbero potuto non esserlo; e, considerando, per una strana aberrazione, i nostri atti passati come inevitabilmente accaduti (*ayant dû être*), si è giudicato senza riflessione che gli atti che avremmo visto realizzati in futuro, sarebbero stati tali da dover essere realizzati necessariamente, così che è stato impresso il carattere di necessità a tutte le azioni. [Invece, occorre familiarizzarsi con l'idea che] la serie delle azioni che la nostra memoria ci richiama, avrebbe potuto essere modificata dal gioco della nostra aseità¹⁴.

Il sofisma sta appunto nella proiezione, sulla impossibilità ad essere accaduto (che caratterizza *non-x*, una volta che sia accaduto *x*), della – ben diversa – impossibilità ad accadere *simpliciter* (e dunque di una presunta impossibilità di *non-x* ad accadere, prima che *x* accada). È anche chiaro, però, che nel passo ora citato Lequier non ha interesse a difendere positivamente la contingenza, e neppure ad introdurre criticamente la libertà o aseità dell'io.

Nella ipotesi megarica che il nostro autore affaccia ripetutamente alla ribalta del suo pensiero, la figura della possibilità alternativa all'accadere diventa semplicemente il correlato oggettivo della "ignoranza" che il soggetto conoscente sperimenta di fronte a ciò che accade. Un correlato che non sarebbe se non una proiezione antropomorfica dell'atteggiamento di oscillazione dubitante che l'ignoranza lascia in noi di fronte al corso, o passato o presente o futuro, ma per ipotesi non ancora conosciuto, degli eventi. Il possibile bilaterale, cioè il contingente, sarebbe così la proiezione della oscillazione tutta soggettiva di chi ignora come stia effettivamente la realtà, sullo statuto stesso della realtà ignorata; la quale – nell'ingenua prospettiva da Lequier criticata –, cessando di essere ignorata, smetterebbe pure di oscillare bilateralmente¹⁵.

14. Cfr. G 422.

15. In Lequier la questione si innesta anche su motivi autobiografici. Così leggiamo: «Il dubbio non cambia la sua natura, non più dei sentimenti che l'accompagnano, sia che si porti su quel passato o su quell'avvenire che, un giorno, sarà il passato. Se, per dar luogo alle emozioni dell'incertezza, fosse necessario che gli avvenimenti fossero indeterminati, vale a dire che il dubbio risiedesse (cosa assurda) all'interno della realtà, che terrebbe in sospeso come l'affermazione del pensiero, sarebbe incomprensibile che questo grido di angoscia: 'Forse è così! presto lo saprò!' uscisse mai da bocca umana, perché bisognerebbe ammettere che la perplessità cagionata dalla indeterminazione degli avvenimenti cessi al momento in cui si capisce che questa indeterminazione stessa ha dovuto cessare. Contro un pensiero così folle, la vita eleva una protesta continua e universale. L'apparizione del

Quando si dice: è possibile che ciò sia stato o: è possibile che ciò sia in questo momento; o: è possibile che ciò sarà un giorno, l'idea espressa da 'è possibile' è evidentemente la stessa nei tre casi, poiché lo spirito a cui ci si rivolge non ha per nulla da modificarli in rapporto all'oggetto designato in seguito, ma invece riferisce l'oggetto a quest'idea come l'ha dapprima concepita. 'È possibile', vuol dire che si ignora, o che si suppone, che si è, in una parola, incerti, qualunque sia il grado di incertezza. Come agli occhi di colui che non conosce la proprietà essenziale del triangolo, è possibile che la somma degli angoli vari da un triangolo all'altro, è possibile che sia costante, è possibile che se è costante la si trovi, paragonandola alla somma dei due angoli retti, o minore, o uguale, o maggiore. Ma quando si è constatato con l'evidenza che per la natura stessa del triangolo questa somma è uguale a due angoli retti, non si vede qui altro possibile che questa proprietà che in effetti è, e che è necessariamente¹⁶.

Il possibile, nella prospettiva megarica delineata dal nostro autore, è determinato unilateralmente dall'attuale, senza spazi residui: dunque, considerata la riduzione di ciò che può essere a ciò che attualmente è (secondo le diverse estasi temporali), e quindi la mancanza di alternativa a ciò che è attuale, non resta che concludere alla equivalenza tra attuale e necessario. Questo vuole, appunto, il celebre luogo diodoreo, che Lequier parafrasa, pur senza chiamarlo per nome: «tutto ciò che è possibile è, tutto ciò che è deve essere»¹⁷.

Ma, come si diceva, l'ipotesi megarica sulla quale il nostro autore insiste a più riprese, viene da lui inserita in un più ampio movimento strategico. Lequier, infatti, vuole mostrare che neppure quello specifico evento che è l'atto umano può venire immediatamente sottratto al necessitarismo, nel senso che neppure dell'atto umano può dirsi immediatamente dato il carattere non-necessitato, e quindi anche per esso resta plausibile l'ipotesi megarica.

Più precisamente, affermare come dato evidente «che la mia determinazione è indipendente da ogni necessità interiore, vuol dire supporre che si

messaggero che porta la buona notizia o la notizia fatale, non raddoppia forse, come l'avvicinarsi del momento decisivo in una grande crisi, i battiti di un cuore diviso tra la speranza e il timore? E tuttavia, ciò che si brama di sapere, ciò che si trama di conoscere, ciò che in un'ansia mortale ci si raffigura, volta a volta, in maniera così viva, volta a volta che sia o che non sia, non è affatto ciò che sarà, ma ciò che è, ciò che è da moltissimo tempo, ciò a cui nessuno può più far nulla, né per produrlo, né per impedirlo, ma tuttavia la mano che apre la lettera non è, per questo, meno tremante» (cfr. DN 180).

16. DN 180-181. E altrove leggiamo: «Il termine *possibile* che ho impiegato così sovente, in senso al pensiero che due cose differenti potrebbero indifferentemente esistere l'una al posto dell'altra, deve essere radiato dal mio linguaggio o impiegato in un senso speciale che non è quello che gli avevo attribuito in un primo tempo. Il possibile non è più, per me, che questa porzione di ignoto che lo spirito, per un effetto della sua conoscenza e della sua ignoranza combinate insieme, concepisce senza contraddizione» (G 364-365).

17. DN 179. Lequier evoca in modo esplicito il "discorso invincibile", anche quando fa l'ipotesi di un passato senza alternative – cioè destinato a riprodursi in modo indiscernibile a partire da antecedenti tra loro indiscernibili –, che sarebbe a sua volta destinato a produrre un presente (e un futuro) senza alternative, cioè assolutamente necessitato (cfr. DN 170).

sia constatata l'assenza di ogni necessità segreta. E questo non è filosofia, è [dogmatismo]»¹⁸. Infatti,

come potrei osservare che questa determinazione [del mio agire] è esente da necessità? Occorrerebbe per questo conoscere a fondo tutte le leggi che reggono la natura umana e avere di conseguenza il diritto di concludere che l'atto emanato dalla mia volontà è indipendente da tutte queste leggi. Ora, esiste una intelligenza così sicura da affermare senza turbamento questo: 'io conosco a fondo tutte le leggi che reggono la natura umana'? Il ridicolo estremo di una simile ipotesi basta per farne giustizia. Dunque l'esistenza della libertà non è suscettibile d'essere riconosciuta con una osservazione diretta¹⁹.

Occorre rilevare che Lequier non sta qui introducendo surrettiziamente cause deterministiche latenti. La sua posizione, quindi, non deve essere vista come una riproposizione della linea di pensiero emblematicamente espressa da Spinoza e da Schopenhauer, secondo la quale la legalità interna alla natura in generale, e a quel suo momento che è la natura umana, conterrebbe i legami occulti che guiderebbero l'atteggiarsi intimo dell'uomo, e determinerebbero in lui, nel contempo, l'avvertenza (ultimamente fallace) della autodeterminazione²⁰. Il tema sarebbe, in tal caso, quello di una compulsione inconscia, cui riferire secondo un modello causa-effetto i comportamenti spontanei dell'io e le esperienze che li accompagnano. Ma il nostro autore non si sta impegnando in una metafisica surrettizia, dagli esiti che egli stesso riterrebbe sicuramente inconsistenti²¹.

La posizione di Lequier, piuttosto, deve essere vista come qualcosa di più radicale e di più semplice insieme, e cioè come la proposta di una *epoche* da riservare in via preliminare a ciò che non abbia statuto fenomenologico: nel nostro caso, la necessitazione o non-necessitazione metafisica degli eventi che si danno nel divenire – ivi compreso l'agire umano. Come infatti vedremo, e come in realtà già abbiamo visto, il nostro autore riserva la determinazione di questo problema ad altri generi di riflessione critica, diversi da quello fenomenologico.

18. G 352. La frase è incompleta nel manoscritto, ma la parola "dogmatismo" è annotata dall'autore a margine (sia pure con segni di cancellatura): così annota Grenier (cfr. *ivi*).

19. G 349.

20. Di queste posizioni si discuterà nel prossimo capitolo 5.

21. La compulsione, infatti, se davvero si colloca fuori dell'orbita coscienziale, va semplicemente a costituire parte di quella situazione al cui interno l'atto umano si leva; se essa invece rientra in qualche modo nell'orbita coscienziale, allora non può sottrarsi al gioco della libertà.

3. Confutazione dell'esperienza di Bossuet

Il nostro autore, al riguardo, prende poi di mira il modo sbrigativo con cui una certa tradizione cercava di confermare la credenza spontanea nel carattere libero dell'agire umano. Egli in particolare pensa a Bossuet, che – nel suo *Traité du libre arbitre* (pubblicato postumo nel 1710) – parla della libertà come di qualcosa di cui si può avere evidenza nel “sentimento” e nell’“esperienza”²².

Bossuet, in particolare, ritiene che nelle deliberazioni di materia rilevante, nelle quali si può parlare di ragioni determinanti, si possa anche ipotizzare che tali ragioni necessitino la volontà, senza che l'intelligenza se ne accorga: per questo – egli conclude –, «per sentire in modo evidente la nostra libertà, occorre farne la prova nelle cose in cui non vi sia alcuna ragione che ci faccia pendere da una parte piuttosto che da un'altra». Un esempio di deliberazione e conseguente scelta in materia indifferente è – per Bossuet – quello che riguarda il semplice movimento di una mano:

senza, per esempio, che sollevando la mia mano, io posso voler tenerla immobile, o voler farla muovere; e che, risolvendomi a muoverla, posso muoverla a destra o a sinistra con uguale facilità: infatti la natura ha disposto gli organi del movimento in modo tale, che io non trovi né maggior fatica né maggior piacere nell'una o nell'altra delle due azioni; di modo che, più seriamente e profondamente considero ciò che mi porta all'una o all'altra di esse, e più mi accorgo chiaramente che c'è solo la mia volontà a determinarmi, senza che possa trovare alcun'altra ragione del mio agire²³.

Certo, qui gioca in modo esplicito e greve il modello tardo-scolastico e moderno della *libertas indifferentiae*, in quanto sembra a Bossuet che la libertà sia in questione esattamente dove si realizzi una approssimativa equivalenza assiologica tra le alternative in campo: come sembra per esempio accadere in un atto poco più che irriflesso, qual è quello da lui ipotizzato del movimento della mano²⁴. In un atto del genere – spostare la mano a de-

22. Cfr. Bossuet, *Traité du libre arbitre* (1710), a cura di R. Labrousse, Universidad Nacional de Tucumán 1948, p. 88.

23. Il brano prosegue così: «Je sais que quand j'aurai dans l'esprit de prendre une chose plutôt qu'une autre, la situation de cette chose me fera diriger de son côté le mouvement de ma main: mais quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre» (cfr. *ivi*, pp. 90-92).

24. Addirittura, Bossuet vuole evitare che il peso assiologico che l'esperienza ha per il soggetto che lo compie, possa in qualche modo inquinare la riuscita dell'esperienza stesso, che richiede – per ipotesi – una sorta di “vuoto assiologico”. Leggiamo in proposito: «Il est vrai que remarquant en moi-même cette volonté, qui me fait choisir un des mouvements plutôt que l'autre, je ressens que je fais par là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément, et cet agrément peut être la cause qui me porte à me vouloir mettre

stra o a sinistra, senza però dover afferrare o scacciare niente – sarebbero del tutto in ombra i moventi, e sfolgerebbe di conseguenza la volontarietà pura²⁵. Ciò che si accerta per un atto “indifferente”, può poi – secondo Bossuet – venir proiettato su ogni atto che metta capo all'io: anche sugli atti più carichi di passione, benché l'intervento esplicito della passione non permetta di cogliere la qualità libera dell'atto con altrettanta chiarezza²⁶.

A tale proposito, Lequier osserva che

l'esperienza che [Bossuet] propone prova unicamente a quelli che la tentano che le braccia sono in buono stato e pronte a ogni movimento che si richieda loro. Pensandoci meglio, si sarebbe visto che, implicando l'esperienza della libertà due modi differenti d'agire in identiche circostanze, ciascuna delle due mani arriverebbe troppo tardi per farla; infatti, sarebbe stato necessario che essa si fosse portata nello stesso tempo da entrambe le parti: ciò che è impossibile²⁷!

Non è certo difficile condividere la critica portata dal nostro autore ad un approccio così ingenuo al problema della libertà²⁸. In effetti, il senso

en cet état. Mais, premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver et à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvements; mais ne me détermine point à commencer plutôt par l'un que par l'autre; puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse» (*ivi*, p. 92).

25. «Ainsi j'ai trouvé en moi-même une action, où n'étant attiré par aucun plaisir, ni troublé par aucune passion, ni embarassé d'aucune peine que je trouve en l'un des partis plutôt qu'en l'autre, je puis connaître distinctement, surtout y pensant comme je fais, tous les motifs qui me portent à agir de cette façon, plutôt que de la contraire. Que si plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine, plus je sens que je n'en ai aucune autre que ma seule volonté: je sens par là clairement ma liberté, qui consiste uniquement dans un tel choix» (*ivi*, p. 94).

26. Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

27. Cfr. G 354-355. Sempre in quel contesto, leggiamo: «Questo gioco delle mani, portate successivamente a destra e a sinistra, se dovesse sfociare, ciò che non accade, alla prova sperimentale della libertà, non farebbe rimpiangere a nessuno il tempo che esige. Ma Bossuet, questo dottore, quest'aquila, scordarsi di sé e imbrogliarsi in questo modo! [...] Riconosciamo dunque l'errore cui l'ha trascinato il suo zelo. Troppo impaziente di opporre ai negatori una prova di fatto, che potesse troncane le dispute, egli ha trascurato di rilevare che essa non esiste; e perciò è capitato che, nel loro sforzo per afferrarla, gli artigiani dell'aquila di Meaux non abbiano afferrato niente» (*ivi*).

28. La critica di Lequier a Bossuet è condivisa anche da Emanuele Severino (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 237). Scrive in proposito, e in termini personali, Severino: «Se nell'azione mi trovo, mi sperimento capace, questa capacità non è più qualcosa di possibile; ma ciò di cui sono attualmente capace non è nemmeno più qualcosa di scelto, ma semmai qualcosa di goduto o di già deludente, qualcosa, comunque, che ormai mi si impone. E sin tanto che l'azione non è interamente compiuta, da un lato non so se ne sono capace, dall'altro lato essa è oggetto di scelta. Vedendola compiuta, mi vedo capace, ma non la scelgo nemmeno più: la subisco. La capacità che non si sperimenta e non si può sperimentare è la capacità di compiere ciò che è oggetto di scelta, ossia è una

comune, forte dell'esperienza della spontaneità e di quella della deliberazione, è portato ad accettare acriticamente la convinzione intima secondo cui, nelle stesse circostanze in cui si è scelto in un certo modo, si sarebbe potuto scegliere anche in modo difforme. Il fatto è, che questa convinzione non può fare riferimento ad una esperienza diretta. Infatti, «per aver positivamente osservato che si è stati liberi almeno una volta occorrerebbe che, uno stesso io venutosi a trovare due volte in circostanze assolutamente, matematicamente identiche, avesse agito in due modi differenti. Disgraziatamente, l'esperienza è impossibile. È impossibile constatare per esperienza la necessità o la libertà»²⁹.

A questo punto, occorre ricapitolare per fare ordine. Abbiamo visto che il nostro autore esclude che vi sia constatazione in presa diretta sia del carattere necessitato sia di quello contingente degli eventi in generale, tanto da presentare l'ipotesi diodorea come qualcosa che attende di essere argomentativamente confutato o dimostrato. Egli però non si spinge fino a sostenere che la constatazione in oggetto sia qualcosa di "impossibile". Lequier si concentra poi – almeno, secondo l'ordine stabilito dalla nostra ricostruzione – su quell'evento specifico che è l'atto umano; e, anche a questo riguardo, esclude che se ne constati il carattere libero o viceversa necessitato. A questo proposito, poi, egli confuta l'ingenuo tentativo di offrire una sorta di prova sperimentale della libertà di scelta, mostrando che tale prova sperimentale avrebbe bisogno, per attuarsi, di un requisito autocontraddittorio, e quindi impossibile ad attuarsi, qual è la simultanea (e non successiva) realizzazione delle scelte tra loro alternative (x e $non-x$). Di qui, egli fa discendere la conclusione secondo cui sarebbe, non solo di fatto ma anche di diritto, indisponibile la constatazione della qualità libera dell'atto umano. E a questa conclusione egli associa la reciproca: e cioè, l'impossibilità di constatare anche la qualità necessitata dello stesso atto.

Ora, per quanto riguarda il primo verso del problema costituito dalla qualità dell'atto umano, si può osservare che – secondo la più classica delle considerazioni logiche – il fallimento dell'"esperimento" di Bossuet ("esperimento" che ha, come vedremo, illustri precedenti), non comporta di per sé la falsità della tesi che esso vorrebbe confermare, e cioè che la qualità libe-

capacità non ancora realizzata. Ed è chiaro che tale capacità non è sperimentabile anche se si è convinti (a torto o a ragione) di possederla (giacché, se si è convinti a ragione, si è convinti in base a una dimostrazione)» (ivi, p. 230).

29. G 352-353. Secondo Lequier, pur avendo l'intima persuasione del carattere non-predeterminato del proprio agire, ripercorrendo attentamente il corso delle nostre azioni non potremmo – se non arbitrariamente – indicare il momento nel quale avremmo potuto effettivamente (cioè, considerato ogni fattore precedente e concomitante) deviare dal percorso che già abbiamo seguito (cfr. G 354). Qui, in realtà, il nostro autore finisce per presupporre esattamente quanto altrove sembra negare, e cioè la conoscibilità "laplaceana" di tutti i fattori costitutivi di un atto (cfr. G 349).

ra dell'atto sia qualcosa di sperimentabile. Infatti, in generale, nulla vieta che una argomentazione falsa possa essere anche posta a sostegno di una tesi vera; e, specificamente, nulla vieta che ancora sia lecito ipotizzare il carattere sperimentabile della libertà dell'atto umano. Quanto invece all'altra conclusione, e cioè che il carattere eventualmente necessitato dell'atto umano sia, non solo di fatto ma anche di diritto, indisponibile alla constatazione, essa si fonda su di una dimostrazione già riportata in precedenza, in questo stesso capitolo (e precisamente alla fine del paragrafo 1).

Nel quadro ora ricapitolato, l'elemento sul quale il nostro autore insiste più diffusamente è senza dubbio la critica dell'approccio sperimentale alla libertà di scelta. È questo un motivo già indicato da Kant, fin dalla Prefazione della seconda *Critica*, dove viene posta una distinzione netta tra un approccio "psicologico" ed uno "trascendentale" al "concetto della libertà", proprio per evitare che la questione della afferrabilità empirica dell'aspetto psicologico della libertà, possa proiettare la sua ombra, in senso determinante, sulla questione della realtà della libertà come carattere a priori del soggetto umano³⁰.

Per la verità, Lequier non mostra stima per l'impostazione che Kant dà al problema, e non esita a giudicarla, sia pur di passaggio, come autocontraddittoria³¹. Di fatto, però, l'impostazione che Lequier dà al proprio di-

30. «Si deve notare con meraviglia, come ancor tanti si vantino di poter comprendere benissimo [il concetto della libertà] e di poterne spiegare la possibilità, perché lo considerano semplicemente sotto l'aspetto psicologico (*in psychologischer Beziehung*), laddove se prima l'avessero esaminato accuratamente sotto l'aspetto trascendentale (*in transzendentaler*), avrebbero conosciuto tanto la sua necessità assoluta come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto anche la sua totale incomprendibilità. [...] Il concetto della libertà è l'inciampo di tutti gli empiristi, ma anche la chiave dei principi pratici supremi per i moralisti critici, che per mezzo di esso comprendono di dover necessariamente procedere in modo razionale» (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., Prefazione, pp. 11-13). Ma si pensi anche, nell'ambito della stessa *Critica*, alla "Dilucidazione", dove Kant indica che, in ambito empirico, non è evidenziabile la possibilità (*Möglichkeit*) del carattere libero di una "causa efficiente"; ma solo si può escludere la dimostrazione della impossibilità (*Unmöglichkeit*) di tale carattere (in considerazione della natura non empirica di esso). «Tuttavia» — prosegue Kant —, «siccome vi sono ancora molti che credono ancora sempre di poter spiegare questa libertà secondo principi empirici, come ogni altra facoltà naturale, e la considerano come proprietà psicologica [...]; così sarà necessario addurre ancora qualcosa per premunirci contro questa illusione e presentare l'empirismo in tutta la nudità della sua superficialità» (cfr. *ivi*, "Dilucidazione critica dell'analisi della ragion pura pratica", pp. 205-207). Il problema è se si possa «dimostrare, in un caso reale mediante un fatto (*in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum beweisen*), che certe azioni suppongono una tale causalità (l'intellettuale, sensibilmente incondizionata) [...]. Certamente, nell'esperienza di date azioni come eventi del mondo sensibile, noi non potevamo sperare di trovare questa connessione, perché la causalità mediante la libertà deve sempre esser cercata fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile» (cfr. *ivi*, p. 229).

31. In una nota a margine dei manoscritti lequieriani, troviamo, ad esempio, l'appunto seguente: «Kant, che è ritornato all'antica divisione: intelletto, volontà, superata ancor più

scorso, riprende vigorosamente la citata distinzione kantiana; anche se, nel vocabolario del filosofo bretone, l'approccio "psicologico" diventa quello "sperimentale", e l'approccio "trascendentale" è piuttosto indicato come "coscienziale"³². E la polemica condotta da Kant – già nella prima *Critica* – intorno alla possibilità che in ambito empirico si possa evidenziare qualcosa come la qualità libera dell'atto³³, diventa in Lequier la polemica, già citata, intorno alla possibilità di esibire sperimentalmente la natura incipiente dell'agire umano.

In proposito, si può dire che il nocciolo della argomentazione lequieriana stia in queste parole: «l'esperienza non constata mai altro che la realtà del potere che si esercita effettivamente»³⁴. In termini aristotelici, i contraddittori non si danno simultaneamente in atto³⁵: e questo naturalmente

profondamente dall'opposizione tra la ragione teorica e la ragion pratica, si contraddice espressamente sulla libertà. Fichte, Descartes, Kant, contraddicendosi sulla libertà, non facevano che cedere alla inclinazione del libero pensiero, che è quella di negare la libertà» (G 336). L'appunto rimane comunque in sospeso. Secondo Vito Paternostro, è probabile che, a questo proposito, Lequier seguisse l'interpretazione offerta dal testo del Willm, che considerava autocontraddittoria la teoria kantiana secondo cui uno stesso atto è necessitato dal punto di vista fenomenico, e libero dal punto di vista noumenico (cfr. V. Paternostro, *op. cit.*, p. 116). Scriveva in effetti il Willm: «On ne voit pas comment un même acte peut être considéré à la fois comme libre et nécessaire» (cfr. M.J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, cit., T. I, p. 278).

32. Cfr. G 336-337.

33. Qui, il riferimento d'obbligo è alla terza antinomia "cosmologica". Ma le stesse considerazioni si trovano anche nella "Dilucidazione" della seconda *Critica* (cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., pp. 205-209).

34. G 336-337. Al riguardo possiamo citare anche quest'altro brano: «Io vedo che l'affermazione: io posso, in tutta l'ampiezza che le concedo, non potrebbe essere autorizzata da nessuna esperienza anteriore; perché l'esercizio del potere determinante espresso da questo 'io posso' si identifica di fatto con l'esercizio di uno dei due poteri che io suppongo essergli stati originariamente concessi. Mentre ho pienamente diritto di dire di quello dei due che esercito 'questo potere è reale, e io lo sento, poiché lo esercito' nei riguardi dell'altro che non uso, il sentimento che credo di averne, per quanto forte esso sia, non ha la stessa forza; né, per conseguenza, nei riguardi del potere superiore di cui quelli sarebbero i due membri, ma che agisce per mezzo di uno solo di essi. Invano pretenderò di poter scegliere tra l'azione dell'uno o dell'altro; per far ciò occorrerebbe che io mi sentissi di poter scegliere come non scelgo. Sarebbe come risolvere la difficoltà, dopo averla vista, a mezzo della difficoltà stessa, che io riprodurrei, fingendo di non vederla. È grande l'imbarazzo di assicurarmi in modo assoluto che il possibile non realizzato non era meno atto ad esserlo di quello che si è realizzato. Le cose si svolgono come se dei due poteri più prossimi in quanto all'oggetto, il semplice potere di agire in un modo, il semplice potere di agire in un altro, essendo l'uno immaginario, il potere più prossimo riguardo alla persona che si attribuisce di mettere in gioco l'uno o l'altro fosse pure necessariamente immaginario e non precedesse nel pensiero l'idea di quel potere reale che produce il suo effetto, che come l'ignoranza intravista del partito che si stava per prendere, accompagnata dall'oblio che dei due possibili futuri uno solo, in fondo, era possibile, cioè quello che era futuro» (DN 172-173).

35. Su questo tema avremo modo di riflettere nel prosieguo.

vale anche per quei particolari contraddittori che sono le alternative nella scelta³⁶. Infatti,

per fare l'esperienza interna di un atto di libertà bisognerebbe, al più stretto rigore, essersi anzitutto trovati due volte in circostanze assolutamente identiche [...]; in secondo luogo [occorrerebbe] aver agito, nelle stesse circostanze, in due modi diversi; in terzo luogo [occorrerebbe] riunire poi, in un unico ricordo, i due ricordi distinti, ciò che sarebbe l'atto. Questa terza memoria [...] darebbe il solo equivalente concepibile di un sentimento che nessuno può avere: quello di sperimentare interiormente un atto di libertà, [...] nel modo che io esperimento in me stesso gli atti di pensare, di immaginare, di credere, di desiderare e anche di deliberare, di volere e di scegliere, ma sotto l'idea della libertà ridotta alla sola mancanza di costrizione³⁷!

Dunque, anche nell'ipotesi che, nella situazione S' , nel tempo t' , ci si sia comportati nel modo x , e che si riesca – dopo aver ricostruito una situazione S'' perfettamente uguale (addirittura indiscernibile) rispetto a S' – a comportarsi nel modo y nel tempo t'' , si avrebbe comunque la non-identità delle situazioni, e con ciò il venir meno dell'ipotesi, secondo la quale x e y (dunque, x e genericamente *non-x*) dovrebbero essere esibiti come entrambi compatibili con l'identico contesto di circostanze.

Qui, il problema è quello di Kant di fronte al tema leibniziano degli indiscernibili. Se anche si dessero coppie di realtà empiriche (nel nostro caso, di situazioni) concettualmente definibili e connotabili negli stessi termini, resterebbe – se effettivamente le coppie sono tali – il fattore discriminante della differente collocazione o del differente orientamento spaziotemporale di ciascun elemento della coppia³⁸: tema, questo, sul quale, com'è noto, tutta l'"estetica trascendentale" kantiana trova il suo punto di innesto³⁹.

Certo, a Lequier non interessano gli sviluppi dell'estetica kantiana. Egli si limita a rilevare che, almeno il fattore temporale (la differenza tra t' e

36. «I contraddittori non coesistono in atto; ed è così vero che coesistono in potenza, questi contraddittori, sono talmente intrecciati tra loro, questi possibili che si escludono quanto alla realizzazione, che ciascuno di essi non è se non mediante l'altro» (G 383).

37. DN 173.

38. Cfr. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II, Berlin 1905.

39. Infatti, il problema degli "opposti incongruenti", e in generale delle coppie concettualmente indiscernibili, apre a Kant la riflessione intorno alla indefinibilità concettuale della distinzione interna delle regioni dello spazio (ad esempio, "destra" e "sinistra") e di quelle del tempo (ad esempio, "prima" e "poi"), che pure si danno con chiarezza all'intuizione sensibile. Sulla disomogeneità tra intuizione sensibile e pensiero concettuale, si fonda poi lo stesso articolarsi della riflessione critica di Kant in "estetica" e "logica" trascendentali. Cfr. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II, cit.

t''), funziona da discriminare anche tra situazioni per altro ipotizzabili come indiscernibili⁴⁰: perciò, y in S'' , non potrà equivalere a y in S' – equivalenza che con l'esperimento di Bossuet si vorrebbe documentare, e che è invece destinata a rimanere congetturale. Dunque, «significherebbe prendersi gioco dei propri avversari, o di se stessi, opporre loro una esperienza chimerica, e attribuire così al potere che non si è esercitato, la certezza sperimentale: quella certezza sperimentale che appartiene solo al potere che si è effettivamente esercitato»⁴¹.

Naturalmente, l'ipotesi sperimentale sopra accennata, prevede, tra le sue condizioni irrealizzabili, quella che il soggetto stesso che si è comportato nel modo x all'interno della situazione S' , sia rimasto del tutto invariato all'interno della situazione S'' , e che quindi il trascorrere – sia pur minimo – del tempo (da t' a t'') non abbia avuto alcuna efficacia su di esso. Se, infatti, si ammettesse una variazione, ad esempio un arricchimento della capacità di discernimento del soggetto, è chiaro che non potrebbe esserci difficoltà alcuna a ipotizzare che questi, sia pur messo in una situazione analoga alla S' (situazione che, per l'ammessa variazione del suo elemento principale, e cioè del soggetto dell'azione considerata, dovremmo indicare non più come S'' , bensì come S'''), prenderebbe a questo punto "determinazioni differenti" da quelle prese in precedenza⁴².

Sarà piuttosto sulla base di un altro genere di considerazioni, che si potrà – seguendo Lequier – introdurre criticamente la figura della libertà di scelta: considerazioni che evidenzino la libertà come presupposto pragmatico della consapevolezza e dell'esercizio dei primi principi – come abbiamo visto nella prima Parte del nostro lavoro –, o come presupposto pragmatico della dinamica dilemmatica della coscienza che ricerca e che sceglie – come vedremo meglio nel prosieguo⁴³. Quel che possiamo fin d'ora

40. «Le circostanze, per il solo fatto che si riproducono e a parte ogni altra differenza, prendono dal loro stesso rinnovarsi una differenza eminentissima, capace di modificare tutti i rapporti di similitudine. È vero che si può considerare insignificante questa differenza e argomentare in questo modo: l'aver agito diversamente nelle stesse circostanze autorizzerebbe a concludere alla realtà del libero arbitrio: ora sta di fatto che io ho agito diversamente in circostanze pressoché simili: ne concludo, non di essere probabilmente libero; ma facendo astrazione, quanto alle circostanze, da questo qualcosa di diverso a cui si dovrebbe attribuire, se io ne tenessi conto, la differenza delle mie due determinazioni, concludo con sicurezza che essa non si ricollega a nulla e che io ero realmente libero» (DN 175).

41. G 337.

42. «Se noi ci trovassimo posti di nuovo, con dieci o vent'anni d'anticipo, per esempio nel 1830, nelle stesse circostanze, accadrebbe, molto probabilmente che prenderemmo delle determinazioni differenti» (G 422).

43. Leggiamo, appunto, al riguardo: «Quanto alla realtà del potere che non si esercita, e che noi altri che crediamo alla libertà sappiamo non esserci, [...] opponiamo a quelli che la contestano, non un'esperienza chimerica, ma la coscienza che ci assicura così fortemente che ci appartiene lo scegliere tra il bene e il male» (G 337). E ancora: «Il sentimento in-

rilevare, è che questa curvatura del discorso, sia pure secondo la propria originalità, è coerente con l'indicazione kantiana di cui sopra: quella per cui la chiave di accesso alla evidenza della libertà non sta nell'esperimento empirico, ma piuttosto nella esperienza morale⁴⁴.

Si può anzi dire, che quella libertà di scelta che qualcuno ha preteso come esito di un esperimento, sia invece condizione di possibilità dello stesso "sperimentare": e precisamente di quel "variare le prove e cambiare le condizioni" – in vista della verifica dell'ipotesi –, in cui lo sperimentare consiste⁴⁵. È questo uno spunto di riflessione che non trova sviluppo adeguato negli appunti di Lequier, ma che potrebbe sensatamente venire applicato anche alle stesse scienze sperimentali, per rilevare che è realmente difficile ipotizzare qualcosa di più liberamente creativo, e meno "positivisticamente" (il nostro autore dice "empiristicamente") interpretabile, di un approccio sperimentale alla realtà. E questo, sia per la libertà ermeneutica sia per la manipolazione euristica che esso richiede nei confronti del dato.

4. La non-indifferenza delle opzioni

Ammesso, poi, e non concesso che, come in una sorta di esperimento mentale, sia effettivamente possibile andare a ritroso fino al tempo t' , per ritrovare la situazione S' , con le sue condizioni di scelta, che questa volta – per ipotesi – risulteranno già note solo per l'osservatore esterno e non invece per l'agente interno alla situazione; come ci si dovrà allora prospettare la nuova scelta dell'agente, inconsapevolmente ricondotto davanti all'alternativa già da lui affrontata (e in seguito da lui rimossa)? Secondo il nostro autore, se l'agente in precedenza ha effettivamente scelto, lo avrà

teriore della nostra libertà non avrebbe niente di questa efficacia se si riducesse a un fenomeno puramente coscienziale; esso ha questo valore solo in quanto è considerato come un modo della coscienza morale» (G 352).

44. «C'est seulement la conscience morale, dit Lequier, kantien sur ce point, qui pourra nous donner la liberté» (J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., p. 27). Questa indicazione va – a nostro avviso – accolta nel preciso senso che è emerso nella P. I del nostro lavoro e nel senso che emergerà nella P. III. In effetti, parlare di un kantismo di Lequier, è giusto se con ciò si intende riferirsi alla non-fenomenologicità della qualità libera dell'atto, e alla esigenza che questa venga messa in luce attraverso una indagine ulteriore (che, in senso lato, si potrebbe anche dire "trascendentale", al di fuori di ipoteche gnoseologiche).

45. «Con il solo necessario o il solo contingente, non ci sarebbe che empirismo. Il contingente è, alla stessa stregua del necessario, una delle condizioni indispensabili dell'esperienza: variare le prove, cambiare le condizioni, insomma sperimentare» (G 413). È vero che, qui, il nostro autore parla di contingenza, e non direttamente di libertà; però non è difficile comprendere che la contingenza in questione in queste righe non è solo (e principalmente) da intendere nel senso metafisico radicale, ma anche (e principalmente) da intendere come correlato dell'atto di scelta dell'uomo.

fatto sulla base di ragioni (più o meno esplicite): perché mai quelle ragioni, ritenute valide nella situazione S' , dovrebbero non esser più ritenute tali dallo stesso agente, se questi, nell'esperienza mentale, dovesse ritrovarsi a vivere una situazione assolutamente indiscernibile da S' – questa volta sicuramente anche dal punto di vista della consapevolezza personale –, mutando solo, ma in un senso del tutto influente sul resto, il fattore temporale? Dove dovrebbe apparire l'elemento capace di determinare un differente *clinamen* nella scelta⁴⁶? Queste domande retoriche aprono, nell'argomentare lequieriano, un più ampio orizzonte critico.

Infatti, la critica di Lequier alla pretesa di una prova sperimentale della libertà di scelta, qui va anche oltre i rilievi in precedenza riportati, e giunge ad una considerazione più radicale, secondo cui la stessa ipotesi per la quale si sarebbe potuto agire nel modo y anziché nel modo x , sarebbe autocontraddittoria. Non solo, ma implicherebbe una "concezione errata della libertà".

In particolare, se x e y sono differenti, differenti saranno stati i motivi che avranno pesato per x (cioè per il comportamento scelto) da quelli che avranno pesato per y (cioè, per il comportamento tralasciato): insomma, la scelta non si sarà svolta tra opzioni reciprocamente indifferenti; e questo è in fondo già documentato dal fatto che una opzione è stata scelta e l'altra tralasciata. Dunque, la scelta potrà considerarsi pre-determinata, almeno dal punto di vista assiologico. In tal senso, si potrà dire autocontraddittoria l'ipotesi di una intercambiabilità tra opzioni evidentemente non inter-

46. «Se io mi trovassi una seconda volta in identiche circostanze, potrei, la seconda volta, determinarmi diversamente dalla prima? Fermiamoci qui. Che cos'è quest'insidia? Risaliamo il corso degli anni, dei secoli, e, segnando un preciso momento nell'esistenza delle cose, concepiamo che il mondo quale esso è, improvvisamente annientato, sia sostituito dal mondo quale era in quel dato momento: la terra, il cielo ridiventati quali erano allora, ciascuno degli atomi più impercettibili dell'universo identico e nell'identico luogo: gli stessi uomini, con lo stesso ricordo, con le stesse idee, con gli stessi sentimenti: nessun cambiamento nel loro essere, né nell'insieme dei loro rapporti: niente di più, niente di meno nelle loro disposizioni attuali: il generale sforzo del divenire ha ovunque gli stessi punti di appoggio e le stesse direzioni. Trascorra un attimo, quegli uomini agiranno; ma come? Diversamente dall'altra volta? Non tutti, almeno! Forse qualcuno? Ma perché, qualcuno? Ma perché no? E perché non tutti, dato che sono liberi? Essi sono liberi senza dubbio, ma erano liberi anche allora. Essi erano liberi ed agirono in tal guisa; potrebbe darsi che in un certo mortale, ciò che verrà fatto sia ciò che non si è già fatto in identiche condizioni? Che se io sento vacillare la ragione sulle sue basi alla sola idea che quel che si è compiuto una prima volta potrebbe non compiersi una seconda, come l'assurdità di una possibile differenza nelle azioni e negli avvenimenti cesserebbe al momento seguente? o al momento dopo? E se il tempo scorre sempre con la riproduzione continua degli effetti dalle stesse cause, in quale momento avrà inizio la possibilità di una differenza? E se questa differenza non si realizzasse mai, come non vedere che alla fine dello stesso intervallo oltrepassato nel tempo, il mondo riapparirà tal qual è, lo stesso dopo lo stesso corso, uguale nella più perfetta identità, fin nei minimi dettagli?» (DN 169-170).

cambiabili, cioè non di ugual peso; e potrà dirsi falsa una concezione della libertà che presenti quest'ultima per quel che essa non è, e cioè come un'oscillazione tra opzioni reciprocamente indifferenti⁴⁷.

Insomma, la falsità in questione sarebbe quella di una presunta "indeterminazione" dell'io rispetto alle alternative pratiche che gli si prospettano: indeterminazione che resterebbe appunto esclusa dal carattere sempre determinato dell'agire dell'io⁴⁸. Ma, il carattere determinato dell'agire va inteso – secondo il nostro autore – come un *implicatum* del carattere determinato dell'io stesso. Del resto, ipotizzare che il medesimo io sia

capace, nello stesso istante, di agire così e di agire altrimenti, equivale a trasformarlo in qualcosa di equivoco e di instabile che, da un istante all'altro, sarebbe forse ciò che egli non è e non sarebbe forse ciò che egli è; vuol dire immaginare che invece di essere precisamente, egli contiene vagamente in sé una moltitudine

47. «Idea strana quella che mi fa vedere, accanto allo svolgersi delle cose che ho liberamente voluto, un seguito parallelo di altre cose che liberamente io non ho voluto e non potevo volere. mentre potevo non volere le altre. Le une e le altre erano possibili, ma le uno sono state, le altre non sono state. Perché queste precisamente sono state? Forse perché io le ho volute? E perché le ho volute? Perché le ho volute. E perché precisamente queste e non le altre? Ma non è una risposta! Ma non è una domanda! Facciamo attenzione: è forse perché manifestamente non ci deve essere Domanda che non ci può essere Risposta? O forse è perché manifestamente non può esserci Risposta che non ci deve essere Domanda? Sarebbe soltanto accorgendosi che la risposta è impossibile, che si comincia a supporre che la domanda non abbia senso? Ma ciò che rende la risposta impossibile, e cioè una concezione forse errata della libertà, sarebbe proprio ciò che rende assurda la domanda. Ora, la domanda non risulta assurda di primo acchito; io mi capisco, mi pare, quando mi domando: perché, in quel tal momento, ho voluto precisamente quella tal cosa? Io ero effettivamente libero di determinarmi in un senso o nell'altro; ma, a meno di determinarmi arbitrariamente, vale a dire senza ragione, perché è arbitrario ciò che non ha la sua ragione di essere, la domanda: perché questa determinazione piuttosto che quell'altra? si comprende tanto meglio in quanto i motivi di determinarsi in questo modo e i motivi di determinarsi invece in quell'altro non potendo essere gli stessi, poiché le due determinazioni possibili erano diverse, il predominio almeno apparente e relativo di un motivo sull'altro sembra essere stata la ragione decisiva della scelta. Ma non è più la libertà» (DN 168-169). Sulla stessa questione, leggiamo ancora: «Se è evidente che nessuna determinazione spontanea può essere altra da quella che è, nell'istante in cui si produce, e se ogni moto irreflesso dell'anima è l'effetto necessario dei suoi moti anteriori e delle influenze da essa subite, potrebbe una determinazione presa con riflessione essere diversa da quel che è, quando è così chiaro che essa è soltanto l'ultimo termine di un seguito di moti ciascuno dei quali non ha potuto essere se non spontaneo? Infatti, considerato nella sua legge essenziale, l'atto col quale lo spirito si decide tra due beni la cui idea lo divide, [...] si riduce in generale alla conclusione di un ragionamento di questo tipo: se la mia volontà si determina in una certa maniera A, prevedo la conseguenza B; se la mia volontà si determina nella maniera C, prevedo la conseguenza D; ora, giudico che la determinazione A, la cui conseguenza è B, sia preferibile ora per me alla determinazione C, la cui conseguenza è D; e io mi determino per A» (G 353).

48. Cfr. DN 169.

di uomini tra i quali egli può scegliere di essere questo o quell'altro e ai quali spetterebbe di agire ciascuno a propria guisa. Perché ho detto che egli può scegliere? Egli non sceglierebbe affatto: è il nuovo venuto che sceglierebbe in lui, per lui, con un diritto che egli or ora condivideva con altri e che si perde del tutto non appena lo si esercita. Chi non vede che questa ipotesi, se soltanto fosse seria, sopprimerebbe il problema⁴⁹?

Lo sopprimerebbe, nel senso che l'io-che-sceglie-*x* e l'io-che-sceglie-*y* sarebbero due io diversi, e non uno stesso io, indeterminato rispetto a *x* e *y* (cioè, a *x* e *non-x*). Il contenuto di quest'ipotesi, però, è riconosciuto impossibile dallo stesso Lequier⁵⁰, in quanto – se ben interpretiamo – l'unità dell'io è, secondo lui, presupposto ineliminabile dello stesso costituirsi del problema della libertà.

Su questo tema Lequier non si sofferma diffusamente. Però, esso rimane sullo sfondo delle sue riflessioni: lo si nota, ad esempio, quando egli scrive che è "insidioso" chiedersi se, trovandosi in tempi diversi nelle stesse circostanze, si potrebbe scegliere in modi differenti⁵¹. Qui, l'insidia in questione è certamente l'equivoco per cui sarebbe possibile ripetere identicamente l'identico in tempi diversi; ma l'insidia potrebbe anche, e più radicalmente, riferirsi al problema di concepire in continuità ontologica l'io che di fatto sceglie nel modo *x* e l'io che per ipotesi sceglierebbe, in analoghe circostanze, nel modo *y*. Si tratterebbe, insomma, del medesimo io, o non piuttosto di due io differenti?

Anche in relazione a quest'ultima – più radicale – riflessione critica, la prospettiva di soluzione che si apre è quella già indicata in precedenza: la libertà di scelta non è una realtà documentabile empiricamente, ma è piuttosto una realtà che andrà introdotta come condizione di possibilità del dinamismo dell'io, così come questo è fenomenologicamente coglibile. Del resto, anche forzando le condizioni dell'empèiria nel senso voluto dall'esperimento mentale evocato in precedenza, non si farebbe altro che mettere in luce ancor di più l'autocontraddittorietà del progetto in questione: in quanto, è lo stesso esperimento mentale a richiedere condizioni im-

49. Cfr. DN 182.

50. Ed è anche rifiutato dal Senso Comune. Infatti, non appena sia in questione qualche interesse, non si manca certo di «domandare in che modo agirà quello stesso uomo che poc'anzi era stato capace di agire in diverse maniere; ci si informa con cura del suo carattere e delle sue azioni precedenti, in cui la sua natura si è manifestata come in altrettante rivelazioni parziali e successive; si cerca, con l'aiuto di ragionamenti, di congetture e di analogie, di diminuire sempre di più il numero dei personaggi possibili che si è creduto di vedere in lui al primo colpo d'occhio; si cerca quale tra loro non sia una finzione, cioè quale egli sia tra tutti questi» (cfr. DN 182-183).

51. «Se io mi trovassi una seconda volta in identiche circostanze, potrei, la seconda volta, determinarmi diversamente dalla prima? Fermiamoci qui. Che cos'è quest'insidia?» (DN 169).

possibili di attuazione. Per questo, il nostro autore giunge a sostenere che la libertà di scelta, se ridotta per ipotesi alla dimensione empirica, viene ad assumere i connotati paradossali di «una contraddizione visibile che non si vuol vedere»⁵² (come contraddizione).

La libertà di scelta si prospetta, dunque, come un guadagno che si potrebbe qualificare di tipo "trascendentale", in un senso analogo a quello che Kant assegna a questa espressione, quando parla della libertà⁵³. Ed il suo stesso contenuto è tale da sottrarsi alla sperimentabilità, per la precisa ragione che la possibilità ancipite, sulla quale il libero è potente, è una figura che – proprio per definizione – non può essere data simultaneamente secondo entrambi i lati della sua ambivalenza, essendo questi reciprocamente escludentisi secondo l'atto.

Si può dire, allora, che il contenuto x posto dalla scelta, adombri in sé la propria alternativa ($non-x$), senza che questa, pur riconoscibile sul versante della mediazione razionale, possa intervenire direttamente nell'esperienza. Lequier lo dice in questo modo:

Reali o illusori, tutti gli atti di libertà che io credo di produrre, hanno questo in comune, che al momento di decidere ho l'idea che ho il potere di volere in un altro modo; di questo potere, poiché non l'uso, debbo dire che ne ho, non un sentimento attuale, ma un presentimento: il presentimento di qualcosa che è come se non fosse poiché non ne uso nel momento in cui effettivamente voglio⁵⁴!

52. Cfr. DN 175.

53. Ci riferiamo alla *transzendentale Freiheit* delle *Critiche* kantiane.

54. «Negli atti liberi io non sento di poter volere diversamente da come voglio, ma sento che lo potrei» (DN 174).

IV. Considerazioni sulla permanenza dell'io

Nei capitoli precedenti è emerso un tema che, in considerazione della sua rilevanza e della sua classicità, merita di essere ripreso, sia pur brevemente, in un luogo specifico. Il tema è quello del carattere fenomenologico o meno della permanenza dell'io attraverso la varietà, e la possibile esclusione reciproca, delle sue movenze.

1. Oltre il modello della *libertas indifferentiae*

In particolare, nel finale del capitolo precedente il problema era emerso nei termini che possiamo riassumere e precisare come segue. Ricondurre la libertà di scelta a qualcosa di empiricamente verificabile, implica di averla già prefigurata come *libertas indifferentiae*. Infatti, l'esperimento incaricato di verificare la capacità del medesimo io di scegliere nel modo x ovvero nel modo y se collocato in tempi successivi in situazioni tra loro indiscernibili, o quello, analogo, che dovrebbe riportare inconsapevolmente lo stesso io nella medesima situazione dove ha già scelto nel modo x , per consentirgli di scegliere nel modo y ; implicano – anche non considerando l'autocontraddittorietà di un identico che si dia per ipotesi in tempi diversi ma senza variazione –, che due possibilità ontologicamente differenti (x e y) vengano poste come assiologicamente indifferenti: quando invece la non-indifferenza assiologica delle due possibilità è attestata proprio dal fatto che l'una, nella situazione S' , è posta e l'altra tralasciata, e che solo per ragioni sperimentali la scelta, nella situazione (indiscernibile) S'' , viene invertita da x a y .

Ora, la possibilità di avvertire le alternative come assiologicamente indifferenti tra loro, non può appartenere al medesimo io – se non per un'ipotesi autocontraddittoria. Infatti, x e y risulteranno sempre, per qualche verso, in collocazione differente, quanto alla loro desiderabilità, rispet-

to al medesimo io. Insomma, per risultare indifferentemente desiderabili, esse esigerebbero due differenti io desideranti, i quali realizzassero – l'uno rispetto a x e l'altro rispetto a y – una relazione analoga di preferenza. In tal senso, cioè in riferimento al modello della *libertas indifferentiae*, risulta allora plausibile la tesi di autori come Leibniz, Schopenhauer e Sartre, secondo cui l'io potrebbe agire diversamente da come di fatto agisce: a patto però di essere, in quel caso, un io diverso da quello che è¹. E questo, non

1. Del tutto differenti tra loro sono, naturalmente, le prospettive secondo cui questi autori convergono sul punto in questione. Scrive emblematicamente Schopenhauer: «Io posso fare ciò che voglio; posso, se voglio, dare ai poveri tutto ciò che possiedo e diventare a mia volta un povero... se voglio! Ma non sono capace di volerlo, perché i motivi contrari sono troppo forti. Per contro, se avessi un altro carattere, al punto da essere un santo, potrei volerlo, lo dovrei quindi fare. Tutto ciò si concilia coll'io posso fare ciò che voglio dell'autocoscienza, in cui anche oggi alcuni filosofastri privi di pensiero credono di scorgere la libertà del volere e quindi la presentano come un fatto certo della coscienza» (cfr. Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, in *Sämtliche Werke*, Brodhau, vol. IV, Leipzig 1938; trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1988, cap. 3, p. 88). Dunque, per questo autore, la nostra identità, che non dipende da noi, decide di volta in volta per noi. Al contrario, secondo Sartre, la persona che decide di agire nel modo x , decide insieme di essere la persona per cui è bene agire nel modo x ; per cui, ciascuno è la persona che decide di essere scegliendo di agire nel modo che sceglie. Stando all'esempio sartriano, tanti sono gli "Adami", quante sono le scelte di "Adamo", per il fatto che ogni scelta è un modo di reinventare la propria identità. Scrive Sartre: «Per Leibniz come per noi, Adamo prese il pomo, ma sarebbe stato possibile che non lo prendesse. Ma per lui, come per noi, le implicazioni di questo gesto sono così numerose e scalfite, che, in ultima analisi, li dichiarare che Adamo avrebbe avuto la possibilità di non prendere il pomo, significherebbe che sarebbe stato possibile ad un altro Adamo. Così la contingenza di Adamo non forma che un tutto unico con la sua libertà, perché questa contingenza significa che questo Adamo reale è circondato da una infinità di Adami possibili, ciascuno dei quali è caratterizzato, in rapporto all'Adamo reale, da una alterazione leggera o profonda di tutti i suoi attributi, cioè, in definitiva, della sua sostanza. Per Leibniz, dunque, la libertà richiesta dalla realtà umana, è come l'organizzazione di tre nozioni differenti: è libero colui che: 1) si decide razionalmente a compiere un atto; 2) è tale che questo atto si comprende completamente con la natura di chi lo compie; 3) è contingente, cioè tale che ammette la possibilità di altri individui che davanti alla stessa situazione compierebbero altri atti. Ma, data la correlazione necessaria che lega i possibili, un altro gesto di Adamo non sarebbe stato possibile che per e per opera di un altro Adamo, e l'esistenza di un altro Adamo implica quella di un altro mondo. Noi riconosciamo con Leibniz che il gesto di Adamo impegna per intero la persona di Adamo e che un altro gesto sarebbe inteso alla luce e nell'ambito di un'altra personalità di Adamo. Ma Leibniz ricade in un necessitarismo tutt'affatto opposto all'idea di libertà, allorché pone, fin dall'inizio, la formula stessa della sostanza di Adamo a titolo di premessa che provocherà l'atto di Adamo come una delle sue conclusioni parziali, cioè quando riduce l'ordine cronologico solo ad un'espressione simbolica dell'ordine logico. Ne risulta, da una parte, che l'atto è rigorosamente necessitato dall'essenza stessa di Adamo, e pure la contingenza che rende la libertà possibile, secondo Leibniz, si trova contenuta interamente nell'essenza di Adamo. E questa essenza non è scelta da Adamo stesso, ma da Dio» (cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 566-567). Leibniz, che qui viene insistentemente chiamato in causa da Sartre, aveva in effetti sostenuto, nel suo *Discours de métaphysique*, che «la no-

nel senso che lo diventerebbe dopo aver scelto y invece che x – così che l'io-che-avesse-scelto- y non sarebbe l'io-che-(*coeteris paribus*)-ha-scelto- x –, bensì nel senso che l'io, per scegliere y , avrebbe già in partenza dovuto essere diverso da quello che era, e che di fatto ha scelto x .

Ma appare chiaro, a questo punto, che l'elemento da rivedere nel modello "sperimentale" della libertà di scelta, è la presupposizione secondo cui, perché vi sia libera scelta tra il comportamento x e il comportamento y , occorre che vi sia indifferenza assiologica tra le alternative: una indifferenza, per dir così, di tipo orizzontale, che abbia cioè come referenti solo le alternative di scelta (x e y). Per cui, in mancanza di quel requisito, la scelta sarebbe da considerare predeterminata. E siccome quel requisito non potrà mai emergere sperimentalmente (con soddisfazione del povero "asino di Buridano"), l'ipotesi della predeterminazione non potrà dirsi fenomenologicamente esclusa – come già sappiamo.

Ciò che conta rilevare in proposito, non è comunque l'esito sperimentale ora richiamato – che sarebbe identico anche nel caso in cui tra le premesse non si insinuasse il modello della *libertas indifferentiae* –, bensì l'assunzione tacita della presupposizione per cui la libertà da sottoporre ad esperimento dovrebbe assumere i connotati di quel modello, e prevedere dunque l'indifferenza assiologica reciproca degli ontologicamente differenti. In sintesi, il presupposto da rivedere è proprio la concezione della libertà come *libertas indifferentiae*.

Come in parte abbiamo già constatato, Lequier non accetta tale concezione. Eppure – come vedremo –, egli neppure sembra volerle opporre il modello scolastico, secondo il quale gli *objecta actionis* tra loro alternativi (x e y , appunto) non risultano tra loro indifferenti in alcun modo, se considerati in funzione l'uno dell'altro (dicevamo prima: orizzontalmente); essi risultano semmai reciprocamente indifferenti, se considerati entrambi in relazione (verticale) al bene infinito, cioè al referente ideale del desiderio (scolasticamente, dell'*adpetitus intellectivus*). Come a dire che, se nella relazione a due non può che emergere la loro non-indifferenza, nella relazione a tre, x e y si rivelano reciprocamente indifferenti dal punto di vista assiologico, nel preciso senso che essi distano entrambi in modo infinito dal bene infinito, che è l'ideale regolativo del desiderio.

zione individuale di ogni persona racchiude una volta per sempre tutto ciò che mai le accadrà, vi si scorgono le prove a priori della verità di ogni avvenimento, o perché l'uno è accaduto piuttosto che l'altro; ma queste verità sebbene siano sicure, non cessano di essere contingenti, essendo fondate sul libero arbitrio di Dio e delle creature, la cui scelta ha sempre le sue ragioni, che inclinano senza necessitare» (cfr. Leibniz, *Discours de métaphysique*, cap. XIII; in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.J. Gerhardt*, cit.; trad. it. di A. Sani, La Nuova Italia, Firenze 1992). Si può dunque affermare che, per Leibniz, si potrebbe scegliere diversamente da come si sceglie, solo se si fosse di natura diversa dalla propria (pur essendo tale natura, in quanto individuale, inesauribile nella sua nozione per una mente non-divina).

Più precisamente, nella prospettiva scolastica le alternative della scelta possono essere considerate, o in relazione tra loro e senza ulteriori espliciti riferimenti, o in relazione tra loro ma con esplicito riferimento allo scopo ultimo di ogni scelta. Già il considerarle semplicemente in relazione tra loro implica un orizzonte di riferimento comune, come condizione per il differire dei differenti. E se il differire è quello assiologico, assiologico sarà anche l'orizzonte comune: che coinciderà con l'orizzonte stesso del desiderio, cioè con la formalità del bene infinito. In tal senso, si deve dire che ciò che distingue tra loro le due situazioni valutative di cui sopra, non è certo, rispettivamente, l'assenza e la presenza dell'orizzonte assiologico comune, ma piuttosto la considerazione di esso, che nel primo caso è latente e nel secondo è invece esplicita.

In fondo, l'approccio scolastico al tema della libertà – e quindi della scelta – consiste in un approfondimento delle implicazioni legate al primitivo referto fenomenologico, per cui un qualunque differire assiologico può darsi solo in riferimento a un orizzonte assiologico assoluto. Ebbene, considerate esplicitamente in relazione all'orizzonte, le alternative della scelta risultano ciascuna altrettanto incommensurabile con quello, e dunque – per questo preciso aspetto – esse risultano anche indifferenti tra loro. In questo senso, si potrà dire che la scelta non è predeterminata, e si costituisce in atto nella forma della autodeterminazione da parte dell'io.

Dunque, se si accetta che il requisito della scelta libera sia l'indifferenza assiologica delle alternative, occorre giungere alla conclusione che tale requisito è realizzabile solo in relazione ad una pluralità di io, e non al medesimo io. E, in tal modo, il tema della permanenza dell'io ha occasione di proporsi solo nel senso – diacronico – della permanenza tra l'io-che-sceglie-*x* e l'io-che-sceglie-*y* dopo aver scelto *x*; e non anche nel senso – sincronico – della permanenza tra l'io-che-sceglie-*x* e l'io-che-sceglie-*y*-al-posto-di-*x*.

Entrambi i sensi – diacronico e sincronico – della permanenza, conservano invece la loro rilevanza in riferimento ad una libertà di scelta non gravata dalla ipoteca indifferentistica. E, al riguardo, si può osservare che, della permanenza in senso sincronico non potrà esserci alcuna diretta constatazione, in quanto è autocontraddittorio che appaia il secondo termine della relazione, se appare il primo (o viceversa). La questione potrà essere risolta solo per via inferenziale, e il suo risolvimento coinciderà ovviamente con la fondazione stessa della libertà di scelta.

Su questo punto, ha ovviamente buon gioco la critica di Emanuele Severino, che – sulla semplice base fenomenologica – conclude al carattere soltanto “possibile” (nel senso di “non immediatamente autocontraddittorio”) della permanenza in questione. Secondo Severino, per poter dire senza autocontraddizione che “io sono libero”, occorre che “io” indichi una permanenza processuale rilevabile sul piano fenomenologico. Ora, tale

permanenza appare fenomenologicamente solo come una possibilità². Infatti, non si può affatto escludere, in assenza di istanze ulteriori a quella fenomenologica, che l'io che per ipotesi sceglie x , sia altro dall'io che per ipotesi sceglierebbe y al posto di x – così come non si può escludere che l'io resti il medesimo³.

È opportuno però rilevare che Severino, nella sua pur acuta disamina della questione, non mette a tema la distinzione tra la permanenza che abbiamo detto "sincronica" e quella che abbiamo detto "diacronica", e sembra ricondurre la permanenza dell'io – genericamente intesa – ad un caso della ancor più generica permanenza di una sostanza qualunque⁴. Infatti, la eventuale permanenza dell'io, tra l'io-che-sceglie- x e l'io-che-sceglie- y , è vista da questo autore come un caso specifico della generica permanenza di un oggetto M , che analogicamente si realizza come M' e come M'' ⁵.

2. Afferma al riguardo Severino: «Dal punto di vista fenomenologico, la critica di Hume al concetto di sostanza, inteso come permanenza non sperimentata, è del tutto corretta. Se l'affermazione della libertà esige l'affermazione della permanenza, che si realizzerebbe qualora io agissi diversamente da come agisco di fatto, non è a sua volta un contenuto fenomenologico, ma è una possibilità. [...] E cioè è una possibilità che esista la condizione, senza di cui non esisterebbe libertà» (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 262).

3. Severino si riferisce alla permanenza in senso sincronico – come l'abbiamo chiamata noi –, quando scrive: «Se [...] la proposizione 'Io sono libero' ha un significato, e cioè non è immediatamente autocontraddittoria, deve essere possibile affermare che il termine 'io' indichi un contenuto processuale, in cui un'identità determinata va differenziandosi, e che è appunto ciò che permarrebbe qualora io agissi diversamente da come agisco di fatto» (cfr. *ivi*, p. 261). «Affermare dunque che in una certa situazione la mia decisione è libera, significa affermare che almeno una, o almeno un certo settore delle convinzioni, che si realizzano in quella certa situazione, permarrebbe anche qualora io avessi deciso diversamente da come ho deciso. È possibile, sì, che, per decidermi diversamente, avrei dovuto lasciar cadere la maggior parte delle mie convinzioni, ma, se la mia decisione è libera, è necessario affermare che, qualora io avessi diversamente deciso, sarebbe rimasta una parte delle convinzioni che accompagnano la decisione effettivamente presa» (cfr. *ivi*, p. 264).

4. Sembra che, in questo caso, Severino tratti l'evidenza fenomenologica in termini riduttivi: secondo un cliché "atomistico" derivato da Hume. Quando infatti si legge che, «dal punto di vista di tale analisi [fenomenologica], 'io' sono l'unità di tutte le convinzioni immediatamente presenti; e una convinzione si dice 'mia' in quanto è così unificata» (cfr. *ivi*, p. 263), è difficile evitare l'impressione che la visione dell'io qui sottintesa sia di tipo "collezionistico" (cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit.; trad. it., cit., L. I, P. I, sez. VI; L. I, P. IV, sez. VI), cioè ultimamente insiemistico.

5. La questione della permanenza dell'io viene introdotta da Severino mediante una preliminare discussione riguardo alla permanenza di un generico oggetto attraverso differenti posizioni del suo divenire (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., P. II, cap. II, nn. 4-8). Secondo Severino, sarebbe autocontraddittorio sostenere che si sarebbe potuto realizzare y al posto di x , nell'ipotesi che restasse immutato il significato del contesto in cui x è stata scelta: perché – come già sappiamo – l'ipotesi pattuita è autocontraddittoria (il contesto, infatti, inevitabilmente muterebbe il proprio significato una volta che x venisse scelta). Non sarebbe invece autocontraddittorio sostenere che una certa realtà M si sarebbe potuta realizzare come M'' anziché come M' . E se ha senso parlare della continuità

Quanto alla seconda permanenza ipotizzata – quella, “diacronica”, tra l’io che prima sceglie x e poi sceglie y –, si può affermare che essa non è che un caso specifico della generica permanenza tra l’io-nel-tempo- t e l’io-nel-tempo- t' . Ora, questa permanenza – come già si è detto nella prima Parte del presente lavoro – è qualcosa che si dà, sia pure in un senso che non è banalmente quello fisico, bensì quello della riappropriazione incessante che l’io fa di sé⁶.

2. L’io e il modello sostanza-accidente

È chiaro che, discutere della permanenza dell’io attraverso la varietà delle sue scelte, significa ultimamente far giocare uno schema sostanza-accidente, intendendo le scelte come gli accidenti di quella sostanza che sarebbe l’io libero (o la “aseità” lequieriana). Ed è altrettanto chiaro che, in tale schema, risulta decisivo assicurare che l’accadere dell’accidente non determini una trasformazione sostanziale, e quindi il passaggio ad altro *subjectum*: in tal caso, infatti, l’accidente non sarebbe più tale, entrando a determinare organicamente la natura della sostanza (così che il mutamento accidentale coinciderebbe con il mutamento sostanziale).

Del resto, è lo stesso Lequier ad autorizzare una interpretazione dell’io secondo lo schema di sostanza-accidente, quando annota:

Ogni cambiamento suppone una sostanza che rimanga costante e una modificazione che non venga da essa. Cioè qualcosa di costante che sia il soggetto della

di identità di M – che si realizza analogicamente in M' e in M'' –, allora non è immediatamente autocontraddittoria l’ipotesi della libertà di scelta: cioè, l’ipotesi che un medesimo soggetto che si pone in un modo, possa porsi – invece che in quel modo (e qui sta la specificità che resta problematica) – in un altro.

6. Su questo tema, le considerazioni lequieriane trovano un ideale sviluppo argomentativo in alcune pagine di Adriano Bausola, dedicate appunto a “La continuità del soggetto”. Secondo Bausola, si può rilevare una continuità nell’io sia in relazione al conoscere, sia in relazione al volere. Quanto al conoscere, leggiamo le seguenti considerazioni, che tengono sullo sfondo anche il pensiero di Sartre: «Io ho coscienza del mio aver coscienza attuale. Ma ho anche presenti contenuti conosciuti nel passato, visti nel passato, e li ho presenti proprio come visti nel passato; dunque, ho anche presente un vedere che non è quello attuale, ho presente – come passato – un precedente aver presente, un precedente vedere; e l’ho presente come un vedere mio, come, cioè, un atto di riferimento a me come sapere del saputo. [...] Io ho presente un contenuto passato: qualcosa che attualmente non vedo, ma che ho visto nel passato. Io so adesso di averlo visto allora, non perché adesso, con un processo inferenziale, io *dimostri* di averlo visto allora, ma perché adesso intenziono immediatamente il mio averlo visto nel passato; ho presente tale averlo visto come un che di assente, come un essere che è stato ed ora non è più, ma che, sia pure come passato, io adesso intenziono immediatamente» (cfr. A. Bausola, *Libertà e responsabilità*. Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 108-109).

modificazione e qualche cosa di nuovo che sia la modificazione stessa. È dunque naturale che la prima idea di mutamento si formi nello spirito umano, allorché l'io, obiettivando se stesso, si considera come la sostanza modificata; ora, in quest'operazione che è duplice, l'io è soggetto e oggetto insieme, attivo e passivo tutt'in una volta⁷.

Sappiamo anche che il nostro autore, parlando dell'unità dell'io, preferisce però, al termine "sostanza", il termine "aseità", che indica – almeno nel suo contesto di discorso – una capacità dinamica che il semplice termine "sostanza" lascia latente⁸.

7. G 472.

8. La problematicità che segna la figura della sostanza, risiede – agli occhi di Lequier – anche nella ambivalenza di questa. Sostanza è il concreto di una realtà, comprensivo delle sue proprietà; o è piuttosto il *substratum*, il "supporto delle proprietà" stesse? Nel primo caso, sembra che – seguendo un'aporia che già Aristotele metteva in luce nella *Fisica* – si ottenga una situazione autocontraddittoria: quella per cui l'uno sarebbe insieme molteplice. Nel secondo caso, sembra che si abbia l'aporia di una proprietà (quella dell'"essere di per sé") che farebbe da supporto alle altre proprietà. La prima parvenza di aporia è facilmente risolta dallo stesso Aristotele. Come egli spiega, il fatto che un'identica *ousia* abbia molte caratteristiche (essenziali e accidentali), non va inteso come se essa fosse una e molte insieme, proprio perché la sua unità e la sua molteplicità non si collocano sul medesimo piano ontologico, e non si danno perciò dallo stesso punto di vista; bensì, l'una riguarda l'*ousia* in se stessa, e l'altra riguarda invece aspetti analitici di essa, oppure l'essere come accidente: dunque, l'uno e i molti si dispiegano secondo livelli ontologici diversi tra loro. E qualcosa di analogo vale per una totalità rispetto alle sue parti: essa non è autocontraddittoriamente uno-molti, proprio perché, mentre il suo essere unitario è attuale, la sua moltiplicazione in parti è potenziale (cfr. Aristotele, *Fisica*, I, 185b 22-186 4; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936). Quanto alla seconda parvenza di aporia, basta a scioglierla – come lo stesso Lequier ammette – il riconoscimento del carattere astrante della nozione di sostrato, la quale designa propriamente una dimensione dell'intera realtà sostanziale (la sua, sia pur relativa, autonomia esistenziale), e non invece un pezzo del concreto di questa (come accade nell'erronea concezione empiristica). Per questa ragione, il sostrato e le proprietà non si collocano sullo stesso piano: il sostrato, cioè, non è una particolare proprietà che si collochi accanto o al di sopra di altre, ma è piuttosto un carattere che connota (in modo complessivo e non analitico) l'intero della realtà in questione. Scrive Lequier: «Bisogna intendere per 'sostanza' l'essere considerato nelle sue proprietà essenziali o il supporto, il substrato delle proprietà? Si si intende per 'sostanza' l'essere considerato nelle sue proprietà essenziali, come spiegare questi fatti: 1° che la sostanza è presa per opposizione alle proprietà, cioè che la si distingue da esse; 2° che la sostanza è detta eminentemente una, radicalmente una, quando le proprietà sono diverse da essa? Sembra che si debba intendere per sostanza il substrato, il supporto delle proprietà, quel *qualche cosa* che si concepisce come ciò a cui si rapportano le proprietà. Supponiamo che la sostanza sia il substrato. Pongo la domanda: grazie a che cosa (*par quoi*) è questo substratum? O mi si risponderà, considerato che non si può accogliere la domanda, con un rifiuto a rispondere, o mi si risponderà che il substrato è di per sé (*par soi*), o mi si risponderà che è in forza d'altro da sé (*par autre chose*). Se mi si risponde che è di per sé, io dirò: 'essere di per sé' è una proprietà, e questa proprietà è logicamente anteriore all'esistenza della cosa che è in questione. O mi si risponderà che esso è in forza d'altro da sé, e allora è quest'altra cosa che sarà il vero substrato. Questa proprietà d'essere di per sé è logicamente anteriore

In ogni caso, lo schema sostanza-accidente, da sempre problematico da riconoscere nel mondo fisico in generale, trova un singolare luogo di attuazione proprio nell'io, dove la sostanzialità (o, lequierianamente, l'aseità) del soggetto consiste nella capacità del medesimo di fare unità con sé grazie alla memoria autocosciente⁹, e nella capacità, poi, di sporgere rispetto al complesso relazionale del mondo fisico, grazie alla propria infinita latitudine intenzionale. Da un lato, dunque, l'io deve essere riconosciuto come qualcosa che fa unità con sé, ovvero che realizza una continuità tra sé e sé; dall'altro, occorre verificare che tale unità soddisfi il requisito della sostanzialità: quello, classicamente, di esercitare in proprio l'esistenza.

Ora, che l'io faccia unità con sé, è qualcosa che accade grazie alla sua autocoscienza memorante. Dunque, ciò che segna l'io come sostanza, non è anzitutto un suo carattere passivo di permanenza, ma piuttosto una sua capacità attiva di ritenzione-anticipazione: in una parola, di "ek-staticità", che, a sua volta, è resa possibile dalla apertura intenzionale, di suo illimitata. La permanenza, insomma, è un *implicatum* della ek-staticità, anziché un presupposto di questa. E diciamo *implicatum*, e non "effetto", perché già si era escluso nei capitoli precedenti un impegno – di Lequier e nostro – a trattare dell'io nei termini dello schema causa-effetto, almeno per come questo problematicamente si configura a partire dal mondo fisico. In effetti, una relazione di implicazione non comprende, nella sua sobrietà, l'imbarazzante carico di un influsso fisicistico non certo facile da esibire o da dimostrare, ma si limita piuttosto a indicare che l'*implicatum* non sta senza l'*implicans* (secondo una delle varie configurazioni che il non-stare-senza può ricevere).

Nella fattispecie, che vi sia permanenza o continuità nell'io non è tanto un qualcosa di già dato, che è da rilevare, quanto piuttosto l'incessante costituirsi dinamico in cui consiste quel dato peculiare che è l'io stesso. È quanto Lequier riconosce quando parla – come abbiamo visto¹⁰ – di un "legame" tra "io cercante" e "io cercato": un legame, appunto, che va trovato "formandolo"¹¹, e che viene formato dalla azione riappropriante della "memoria"¹². E questa reinterpretazione radicale – incentrata sulla memo-

all'essere stesso; espressione bizzarra 'qualche cosa di logicamente anteriore all'essere'. Ma la bizzarria scompare se si osserva che questa proprietà è distaccata dall'essere e considerata a parte, solo in quanto si fa un'astrazione. La sostanza è dunque l'essere considerato *oggettivamente* nelle sue proprietà essenziali; ma non piuttosto in queste che in quelle, ed ecco quindi l'unità e l'oscurità proprie della nozione di sostanza; l'essere è la sostanza conosciuta o in qualcuna delle sue proprietà o in tutte le sue proprietà» (G 434-435).

9. Si veda, al riguardo, il cap. 3 della P. I del presente lavoro.

10. Si veda ancora il cap. 3 della P. I.

11. Cfr. DN 189.

12. Cfr. G 477. Ci sembra che l'introduzione della memoria come fattore costitutivo dell'unità dell'io, sia un valido elemento fenomenologico, e non piuttosto una concessione surrettizia allo gnoseologismo – come sostiene Petterlini nella sua pur acuta disamina. Se

ria – della figura troppo spesso sclerotizzata della sostanzialità dell'io, non sfugge a Jean Wahl, secondo il quale, Lequier «mostra nell'io birania- no, in atto, il fondamento di ciò che sarà la durata bergsoniana»¹³. In effetti, qualcosa di decisivo della *durée* bergsoniana è già nel pensiero di Lequier. Ci riferiamo, in generale, alla disomogeneità degli elementi individuabili nell'io, rispetto a quelli individuabili nella realtà spaziale e quantificabile; e ci riferiamo, in particolare, alla “mutua penetrabilità” che caratterizza i primi a differenza dei secondi (e di cui la memoria riappropriante è espressione tipica)¹⁴.

infatti è vero che il linguaggio di Lequier non è sempre fenomenologicamente ineccepibile – perché a tratti non riconosce piena intenzionalità al ricordo (cfr. G 44), a tratti introduce indebitamente nella dinamica dell'io nessi di causalità (cfr. G 45) –, è anche vero, però, che il nostro autore non introduce la memoria come un che di indebitamente ulteriore al piano fenomenologico, bensì come quel fattore attivo che specifica la fenomenologia dell'interiorità da quella delle altre realtà. Osserva invece Petterlini: “Il gnoselogismo inquina ancora una volta la purezza fenomenologica integrandola abusivamente: la *continuità* dei vari pensieri, desideri, sentimenti è proprio quella che l'esperienza riscontra, e non una misteriosa continuità presupposta all'esperienza stessa, per la quale io sia costretto a dire che il susseguirsi dei miei pensieri, sentimenti, desideri si sviluppa secondo rapporti 'che io non avverto sempre in maniera distinta'; il possesso di tale identità o continuità, sottratto all'usura dualistica, è quindi sicuro, intimo, perfetto proprio come quelle *esistenze attuali*, perché partecipa con esse, allo stesso titolo, alla totalità della presenza, quale momento del suo contenuto. [...] La memoria lascia una traccia apparente, non tocca la realtà solo se tale realtà è ad essa presupposta quale unità di misura della verità o falsità del ricordo, mentre il ricordo è reale, presente e consistente, ma appunto come ricordo. Se la consistenza dovesse venire accertata in base al nesso ricordo-realtà presupposta, allora tale consistenza (e tale nesso) risulta problematica ed è possibile parlare di *incertitudes du souvenir*» (cfr. A. Petterlini, *Jules Lequier e il problema della libertà*, cit., pp. 89-91).

13. Scrive Jean Wahl: «Distinguer en moi ce qui commence et ce qui continue, c'est commencer'. C'est en même temps une confrontation avec Bergson à laquelle nous sommes appelés ici. En effet, sous cette discontinuité, Lequier ne nie pas qu'il y ait une continuité, une connexion intime entre deux états consécutifs. Mais derrière cette continuité, encore, ce qu'il trouve c'est l'idée d'un acte, un acte produit par moi et qui en même temps me constitue. Sous ce moi distinct, mais dont je n'ai pas le sentiment immédiat, il trouve un moi dont j'ai le sentiment immédiat. Sous la mémoire intellectuelle, celle qui prolonge dans le passé mon existence et ne m'en laisse appréhender qu'une apparente trace, il trouve une mémoire qui atteint son objet sans intermédiaire. Ainsi, il est sur la voie qui de Biran mène à Bergson, et, plus exactement encore, il montre dans le moi biranien, en acte, le fondement de ce qui sera la durée bergsonienne. Mon moi se concentre alors en lui-même, cesse d'être dispersé comme ce moi antérieure et passif dont nous parlions il y a un instant en le rapprochant de celui de Maine de Biran; c'est le moi actif, moi produit par moi tel que Biran le découvrit au-dessus du premier. Ainsi la réflexion ici coïncide avec l'action. Nous avons réfléchi sur l'idée de commencement, et c'est là agir. Il y a production» (J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., Introduction, pp. 34-35).

14. Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), in: Id., *Oeuvres*, a cura di A. Robinet e H. Gouhier, Puf, Paris 1959, pp. 84-92. Si può ricordare che, prima di Bergson, era stato William James a enfatizzare il carattere continuo e fluente della vita dell'io (e James era stato tra i primi lettori di Lequier, per il tramite di Renouvier).

Ma, proviamo a ipotizzare che la riappropriazione in parola sia inefficace, non sia cioè tale da saldare l'io con se stesso, in modo da assicurarne la continuità. In realtà, negare la continuità dell'io è qualcosa che va incontro ad una impossibilità di tipo elenctico. Infatti, non solo l'io, per negare la propria continuità, deve esercitare la propria attività pensante e volente, ma deve farlo proprio implicando una continuità e una unità nei propri atti di negazione, senza delle quali (continuità e unità), tali atti – come, del resto, ogni giudizio – non potrebbero costituirsi come significanti. Così, la negazione di sé come realtà permanente e unitaria, implica pragmaticamente la posizione di sé come realtà permanente e unitaria¹⁵.

Ma ciò non è ancora sufficiente, affinché si possa parlare di tale realtà come di una vera e propria sostanza, cioè come di qualcosa cui possa essere riconosciuta un'esistenza, non solo effettiva, ma anche autonoma – sia pure nel senso fenomenologico (e non pienamente metafisico) dell'espressione. In particolare, si tratta di accertare che l'io non sia ridicibile semplicemente al relazionismo universale¹⁶, che coinvolge tutti i significati di cui sia possibile indicare il complemento booleano¹⁷.

James, al riguardo, e in polemica con la tradizione "associazionistica" propria dell'empirismo, parlava di "corrente di pensiero, di coscienza, o di vita soggettiva" (cfr. W. James, *The Principles of Psychology*, Holt, New York 1890, cap. IX). L'accostamento di Lequier a James e a Bergson è accennato anche da Grenier e da Lazareff (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., pp. 78-79; A. Lazareff, *op. cit.*, p. 163).

15. Non solo, ma negare unità e continuità dell'io significa ridurre l'io ad un semplice avvicendamento di contenuti, che non possono essere raccolti e trattenuti, come indica invece la figura agostiniana della *distentio animi* o del *cogitare* come *colligere* (cfr. S. Augustini *Confessiones*, cit., XI, 26; X, 11).

16. L'espressione non è di Lequier, ma il suo significato è chiaramente presente negli scritti del nostro autore. Leggiamo, ad esempio: «I fenomeni della natura che sono concatenati da una necessità reale possono essere considerati come identici, infatti essi sono tutti virtualmente racchiusi nel fenomeno primitivo e non formano così che un solo fenomeno il quale, compendosi nel tempo, ci appare d'istante in istante sotto le sue diverse facce. Se si può dire che tutte le verità sono contemporanee, e tuttavia il nostro spirito per la sua debolezza non può coglierle se non in modo successivo, è anche vero dire che tutti i fenomeni sono contemporanei, nel preciso senso che essi risiedono tutti virtualmente nell'unione delle condizioni primitive da cui derivano» (G 376-377). Va comunque osservato che, rispetto al quadro organicistico più sobrio che presenteremo alla nota 18, qui Lequier inserisce il fattore – superfluo ai fini organicistici – della necessitazione del mondo fisico. Ulteriore fattore che risulta inessenziale a introdurre un quadro organicistico, è quello della concezione "analitica" del nesso causale. Lequier, infatti, «concepisce il rapporto causale in senso analitico e quindi come riconducibile al principio di identità: l'effetto è *sostanzialmente* identico alla causa, così come il predicato inerisce al soggetto e ne è soltanto un'esplicitazione» (cfr. V. Paternostro, *op. cit.*, p. 113).

17. Cioè, tutti i significati rispetto ai quali abbia senso indicare una alterità positiva. Naturalmente, la figura del complemento booleano, per non essere clamorosamente fraintesa, va svincolata da ogni ipotesi di tipo seriale o anche insiemistico, nel senso che non è fenomenologicamente decidibile l'eidetica dei suoi elementi, né tantomeno il loro sviluppo è legittimamente configurabile come una serie omogenea o come un insieme dispiegatamene attuale.

Ora, per riconoscere che l'io sporge oltre il relazionismo universale, di cui è fondamento il divenire¹⁸, occorre che esso venga considerato secondo un'altra sua peculiarità, che del resto è a sua volta condizione della capacità di fare memoria: ci riferiamo all'intrascendibilità dell'orizzonte intenzionale, che è l'immedesimazione dell'io con l'orizzonte del pensiero in quanto tale, cioè dell'essere che si manifesta. L'io è infatti sottoposto al divenire, e dunque connesso – sul fondamento del divenire – al gioco delle relazioni "fisiche"; ma, nel contempo, è capace di ricomprendere l'intero gioco di tali relazioni (e se stesso, come elemento di quello) all'interno dell'orizzonte intenzionale, ed è in grado così di sporgere (*ek-sistere*) rispetto all'organismo delle relazioni – secondo quella paradossale superiorità che resta plasticamente fissata nell'immagine del *roseau pensant* pascaliano¹⁹.

18. Di ogni determinazione presente si può dire che essa non può stare senza l'altro da sé (che pure rimane altro). Insomma, A non è $non-A$, ma neppure sta senza $non-A$. Simbolicamente: $A \rightarrow non-A \equiv \neg (A \wedge \neg non-A)$. Ma si può anche dire il reciproco: cioè, $non-A$ non è estraneo ad A , $non-A$ non sarebbe più propriamente $non-A$ se non vi fosse A . Dunque: $non-A \rightarrow A \equiv \neg (non-A \wedge \neg A)$. Complessivamente: $A \leftrightarrow non-A$. Ora, la posizione che riconosce questa inerenza reciproca di A e $non-A$ può esser detta relazionismo o organicismo. E che a questa posizione vi siano delle eccezioni, è qualcosa che andrebbe dimostrato: ciò che l'argomentare metafisico si incarica di tentare. Ma questi due termini, dove A è qualunque realtà concreta o individuale, e $non-A$ si mostra – almeno a livello fenomenologico – come il contesto (prossimo e remoto) in cui quella si costituisce e a cui rinvia, sono termini la cui reciproca omogeneità è data dal fatto che stanno in reciproca relazione costitutiva. E qual è il fondamento di tale relazione reciproca, se non il divenire? In effetti, che la relazione tra A e $non-A$ sia qualcosa, non di semplicemente nominale, ma di effettivo (la tradizione scolastica parlerebbe, al riguardo, di *relatio realis*), è dovuto proprio al divenire: è il divenire che fa della relazione di A con $non-A$ l'unico concreto indiscutibilmente tale, cioè l'unico essente che corrisponda effettivamente al requisito della sostanza. Infatti, il divenire, che porta A a diventare A' , porta di conseguenza $non-A$ a diventare $non-A'$, e viceversa. Se poi il trasformarsi di A porta A a trasformarsi in B , il suo nuovo referente sarà $non-B$ (comprensivo di A : come non più attuale, però). L'organismo sarà comunque sostanzialmente lo stesso, pur mettendo in evidenza aspetti sempre nuovi di sé. E la sua continuità sostanziale sarà fondata, paradossalmente, proprio dal divenire, nel senso che ciò che A , B , C , ecc., avranno in comune, sarà esattamente il loro avvicinarsi in un medesimo organismo di relazioni. Dunque, ogni realtà che si dia come concreta emergenza dell'essere, e a maggior ragione, ogni elemento astratto di questa realtà, si rivela "soggetto" di una relazione, il cui "termine" sarà il relativo altro, e il cui "fondamento" di relazione sarà il divenire.

19. «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante (*roseau pensant*). Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero» (Pascal, *Pensieri*, edizione J. Chevalier, nn. 264-265; trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1993). Anche l'io partecipa della relazione universale: anch'esso è un A che sorge e declina, del quale il contesto è costitutivo, e sul quale il contesto è potente (e viceversa). L'io sporge, però, rispetto alla relazione di cui partecipa, in quanto è capace dell'orizzonte trascendentale come tale, ed è in riferimen-

Se poi Lequier ritiene – come sappiamo²⁰ – che la categoria di sostanza, da lui per altri versi invocata, sia in fondo inadeguata a ridare la complessità dinamica dell'io, ciò è dovuto certamente anche al fatto che la sostanzialità, specie nella *communis opinio* post-idealistica, è stata normalmente associata alla staticità della cosa inerte, quando invece il paradigma della *ousia* era già per Aristotele l'atto puro cosciente di sé²¹. E del resto, al di là delle diffidenze ostentate, la stessa "memoria" lequieriana che cosa risulta essere, se non un attributo di quella sostanza che è – nel vocabolario del nostro autore – l'"aseità", ovvero l'io stesso nella sua concretezza²²?

Da quanto precede, si può arguire come l'io – e non la cosa inerte – sia l'analogo principale nell'ambito della sostanza: quell'io che è sostanza, in quanto possiede se stesso, cioè è presente a se stesso. Il termine "aseità", volentieri usato da Lequier, indica in fondo il tentativo di recuperare una accezione originaria e appropriata della sostanza, come "autoappartenenza" mediata dall'intelligenza e dall'amore: sinteticamente, dalla libertà²³. Insomma, in generale, è guardando in modo spregiudicato all'io che si può comprendere che cosa sia la sostanza, ed è di lì che si può poi estendere la portata del termine fino ad abbracciare, per analogia, altre realtà di cui si abbia esperienza.

to a tale orizzonte che conosce e può scegliere i contenuti dell'universale relazione. Proprio per questo, l'io è in grado di relativizzare l'universo, chiedendosi se esso sia adeguato o no all'orizzonte trascendentale, se cioè ne sia il contenuto assoluto.

20. Si veda, anche qui, il cap. 3 della P. I.

21. Un contributo importante a ristabilire un paradigma autentico per la sostanza, viene in età moderna da Antonio Rosmini. Leggiamo in proposito una sua annotazione: "Acciocché un ente viva ed esista a se stesso, è necessario che abbia la consapevolezza della propria esistenza, e della propria vita. Colui dunque che non vive e non esiste a se stesso [...] non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poiché, che cosa sarebbe questo *lui*, che non sa niente affatto del proprio esistere, e del proprio vivere? [...] È un vivere, e un esistere senza soggetto, senza uno che veramente viva e veramente esista. L'esistenza dunque perfetta, come pure la vita perfetta, esige l'intelligenza, poiché solamente il principio che sa di esistere e di vivere, è colui che vive ed esiste veramente" (Rosmini, *Teosofia*, vol. III, L. III, n. 745; in: *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini Serbati*, a cura di E. Castelli, vol. IX, ed. Roma 1938).

22. Cfr. G 331-332.

23. «Il fatto è che, in realtà, è la sua aseità, la sua libertà che costituisce il fondamento della personalità [dell'uomo]; essa si serve dell'intelligenza, dell'amore come di strumenti, così che è vero dire in questo senso che l'uomo in virtù della sua aseità si appartiene interamente; si comprende così che egli possa agire a suo piacimento sulla propria intelligenza, contenerla nella sfera del vero o farla uscire di lì» (G 326).

Intermezzo: un rapido giro d'orizzonte

1. Alcuni precedenti alla posizione di Lequier

È possibile riscoprire anche una certa tradizione, che precede Lequier, e che è orientata polemicamente verso la pretesa di esibire la libertà di scelta come qualcosa di immediatamente evidente o comunque di sperimentabile. La costante di tale tradizione critica sta nella considerazione seguente: l'esperienza mi dice che ero capace di scegliere quel che ho scelto; ma che fossi capace di scegliere altro da quel che ho scelto, questo non è in grado di dirmelo. Almeno, non me lo può dire per la via della realizzazione simultanea delle opzioni opposte.

In verità, già Leibniz – prima di Bossuet – aveva preso in considerazione, per escluderla, la via di una esibizione sperimentale della libertà di scelta. Nel dialogo tra un Teologo e un Filosofo che va sotto il nome di *Confessio Philosophi* (1672-73), viene discusso proprio il caso di chi volesse provare la propria libertà di scelta portando, appunto, la stessa “mano” prima in questa poi in quella direzione. Ora, ciò che a Leibniz preme evidenziare in proposito, è che neppure l'esibizione della mano, dunque di un caso assiologicamente quasi irrilevante, può avere la pretesa di documentare una presunta *libertas indifferentiae*: infatti – come vedremo anche in Brentano –, il semplice intento di provare alcunché, quando non “il piacere di contraddire” qualche previsione, possono costituire moventi apprezzabili ai fini di una certa scelta. Ma, quel che Leibniz osserva solo per cenni, è ciò che principalmente conta ai fini del nostro discorso: e cioè, che le “circostanze” non sono mai neutrali in assoluto, bensì costituiscono delle – sia pur “sottili” – variabili anche tra situazioni macroscopicamente indiscernibili¹. Il che – aggiungiamo – potrebbe essere applicato anche al

1. «Teologo: Ma osservami ora con la mano pronta a fare un gesto. Non ho forse il potere incondizionato di muoverla in questa o in quella direzione?»

caso della semplice variazione temporale tra t' e t'' , di cui si parlava per interpretare Bossuet; col risultato di riconoscere invalido l'esperimento della mano, non solo ai fini di accertare una libertà di indifferenza, ma anche ai fini di accertare, più genericamente, la stessa libertà di scelta tra differenti opzioni.

All'interno della tradizione in parola, trova posto un moralista francese che Lequier doveva avere in vista – Vauvenargues –, il quale fa anche diversi riferimenti polemici allo stesso luogo di Bossuet di cui a lungo ci siamo occupati nel precedente capitolo 3. Anche secondo Vauvenargues – come secondo Leibniz, Lequier e Brentano – il famoso movimento della mano non prova ciò che vorrebbe provare²: soprattutto, se ciò che intende provare è qualcosa come una libertà d'indifferenza³.

In fondo, l'obiettivo polemico principale del moralista francese – come, del resto, del Leibniz della *Confessio Philosophi* – è proprio una certa concezione indifferentistica della libertà di scelta, secondo la quale la libertà troverebbe il suo luogo naturale in un ipotetico vuoto assiologico ed emotivo, all'interno del quale la pura opzione dovrebbe costituire criterio a se stessa. Come avrebbe fatto in seguito Brentano, egli insiste invece sul carattere sempre motivato dell'atto libero⁴, e, prima ancora, sul suo carattere strutturato e orientato (e mai anarchico e dis-orientato). Ma, in questo – e cioè nella inerenza della libertà alla natura umana e al suo intimo e artico-

Filosofo: Puoi fletterla dove vuoi.

Teologo: Qual è allora la ragione per cui, come vedi, l'ho mossa verso destra?

Filosofo: Non avere dubbi, vi sono sottese ragioni sottili. Può darsi che la destra ti sia venuta in mente per prima perché l'hai percepita per prima; forse la tua mano è più abituata a quel movimento; oppure hai recentemente compiuto un movimento sgradevole a sinistra ed uno gradevole a destra o analoghe minuzie delle singole circostanze che nessuna penna riuscirebbe a descrivere.

Teologo: Prova allora a predire – o lo predica un angelo o addirittura Dio stesso – da quale parte sto per voltarmi e mi girerò subito nella direzione contraria, provando, in barba al profeta, la mia libertà.

Filosofo: Non diventerai con ciò più libero: sarà proprio il piacere di contraddire a fungere da ragione del tuo gesto» (Leibniz, *Confessio Philosophi*, cit.; trad. it., cit., pp. 44-45).

2. Un'allusione ironica a Bossuet sembra già chiara nel *Discours sur la liberté*: «Nous n'avons point de volonté qui ne soit produite par quelque réflexion ou par quelque passion. Lorsque je lève la main, c'est pour faire un essai de ma liberté ou par quelque autre raison» (Vauvenargues, *Discours sur la liberté* (1737), in *Ouvres Morales*, T. Ier, E. Plon et C. Éditeurs, Paris 1874, p. 311).

3. Scrive al riguardo Vauvenargues: «Levez vos bras vers le ciel; c'est autant que vous le voudrez que cela s'exécutera; mais vous ne le voudrez que pour faire un essai du pouvoir de la volonté, ou par quelque autre motif; sans cela, je vous assure que vous ne le voudrez pas» (Vauvenargues, *Traité sur le libre arbitre*, in *Ouvres Morales*, T. Ier, cit., p. 321).

4. «Notre vie ne serait qu'une suite de caprices, si notre volonté se déterminait d'elle-même et sans motifs. Nous n'avons point de volonté qui ne soit produite par quelque réflexion ou par quelque passion» (Vauvenargues, *Discours sur la liberté*, cit., p. 311).

lato orientamento –, Vauvenargues non vede, al contrario di quel che farà Brentano, le ragioni che introducono il determinismo dell'atto umano; ma vede piuttosto le condizioni di possibilità perché la libertà stessa si dia⁵.

Emanuele Severino, ci offre – nella seconda Parte dei suoi *Studi di filosofia della prassi* – una sorta di rassegna ideale della tradizione critica sopra accennata, facendola partire addirittura da Pietro Pomponazzi: autore di un celebre *De fato*. Pomponazzi osserva che, pur in analoghe disposizioni, la volontà una volta sceglie in un modo, e un'altra volta sceglie diversamente; e aggiunge che, da questa constatazione, gli uomini sono normalmente portati a concludere che l'ambivalenza dell'atto di scelta sia in potere della volontà stessa⁶.

Ora, al di là della convinzione necessitaristica che l'autore intende suffragare – e secondo la quale lo scegliere diversamente sarebbe “determinato” da cause di cui siamo inconsapevoli⁷ –, resta senz'altro corretta la denuncia del carattere sproporzionato della illazione che contrae nel *simul*, quel potere che si declina in circostanze e tempi diversi⁸.

5. «Ces lois sont l'essence de notre être, et ne sont point distinctes de nous-mêmes, puisque nous n'existons qu'en elles. Nous nommons avec raison *liberté* la puissance d'agir par elles, et *nécessité* la violence qu'elles souffrent des objets extérieurs, comme lorsque nous sommes en prison ou dans quelque autre dépendance involontaire. Ce qui fait illusion aux partisans du libre arbitre, c'est le sentiment qu'ils en trouvent dans leur conscience. Ce sentiment-là n'est point faux. Soit que nos passions ou nos réflexions nous déterminent, il est vrai que c'est nous qui nous déterminons; car il y aurait de la folie à distinguer nos sentiments ou nos pensées de nous-mêmes. Ainsi la liberté et la nécessité subsistent ensemble» (*ivi*, pp. 314-315).

6. «Nos ex hoc decipimur existimantes quod in nostra potestate sit utranque partem eligere; quoniam neque est in potestate alterius simpliciter. Sed quoniam, voluntate existente in eadem dispositione, aliquando voluntas eligit unum, aliquando eligit alterum secundum quod diversimode fuerit determinata, existimatur simpliciter hoc esse in potestate voluntatis, cum tamen hoc minime sic sit» (P. Pomponatii *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Thesaurus Mundi, Lugano 1957, L. I, cap. I, III).

7. «Sunt enim circumstantiae diversae quae nos latent; si enim eas videremus, profecto non sic enuntiaremus. Cuius signum est quod quando homo habet rationes contrarias aequae potentes ad utranque partem, est ligatus nullique adhaeret» (*ivi*).

8. Severino opportunamente distingue, nella argomentazione di Pomponazzi, un'istanza valida, che è di tipo fenomenologico, da un'istanza invalida, che è di tipo meta-fenomenologico. La prima è quella secondo cui consta la varietà delle scelte in contesti simili, ma comunque distinti; non consta invece nel medesimo contesto. La seconda è quella secondo cui ciò che non consta, cioè la capacità di scegliere variamente nel medesimo contesto, neppure esiste. Infatti, le ragioni che muovono Pomponazzi ad innestare sulla in evidenza della libertà, la non-esistenza di quella, sono ultimamente arbitrarie. In altre parole: «Non è un'evidenza immediata l'esistenza della libertà, ma non è un'evidenza immediata nemmeno l'esistenza di condizioni necessitanti gli eventi. Il che [...] è riconosciuto dallo stesso Pomponazzi, il quale afferma appunto che le condizioni necessitanti che determinano variamente la volontà, 'nos latent': il che significa – in linguaggio fenomenologico – che tali condizioni non sono constatate» (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 235-238). Così come non è constatata – aggiungiamo noi – la situazione di stallo per-

2. Brentano e Lequier

L'indicazione della invidenza sia fenomenologica sia sperimentale della libertà di scelta, e l'accertamento della impossibilità della relativa evidenza – se questa deve presupporre il realizzarsi simultaneo in atto dei contraddittori –, è motivo che è stato sviluppato da altri autori anche dopo

fetto che, secondo Pomponazzi, dovrebbe colpire l'uomo attratto da *rationes* tra loro equivalenti e opposte. Severino accosta alla posizione di Pomponazzi, quella di Spinoza. Questi – nell'*Etica* – afferma che «gli uomini si ingannano nel ritenere di essere liberi; e questa loro opinione ha quest'unico fondamento: il fatto che sono consci delle loro azioni, e ignari delle cause da cui esse sono determinate» (cfr. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, cit., P. II, Proposizione XXXV, Scolio; trad. it., cit.). Al riguardo, Severino osserva che, «se si dice che l'ignoranza delle cause genera necessariamente la convinzione di essere liberi, vuol dire che non si sa che l'esperienza (quell'esperienza che, appunto, non attesta il determinismo) non consente, come tale, l'affermazione della libertà; e cioè vuol dire che si pensa che, quando dal contenuto di coscienza si sottragga il determinismo, tale contenuto attesti la libertà [...]. In questo modo, si continua a porre la libertà come un'evidenza immediata, che poi viene negata in base a motivi di ordine metafisico. Pertanto, la convinzione immediata di essere liberi è qualcosa che, in una coscienza che non conosca l'esistenza delle cause necessitanti, può esserci come non esserci. Ossia c'è se questa coscienza afferma, arbitrariamente o per fede consapevole, qualcosa che non è attestato dal suo contenuto; non c'è se tale coscienza si impone di affermare soltanto il contenuto che le si presenta e nella misura in cui le si presenta. Dal punto di vista fenomenologico si deve dire cioè che la convinzione immediata della libertà sorge non perché la coscienza ignori le cause, ma perché nell'interpretazione del contenuto immediato la coscienza non rispetta i limiti dell'immediatezza fenomenologica» (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 240). Severino analizza poi a lungo la posizione di Schopenhauer, contenuta in *Über die Freiheit des Willens*. Anche Schopenhauer riflette sulla esperibilità o meno della libertà del volere, e afferma che la coscienza comune attesta il sentimento della imputabilità a noi delle nostre azioni. E tale sentimento si appoggerebbe sulla convinzione per cui, «objective, e cioè nelle circostanze presenti e dunque sotto l'influenza degli stessi motivi che hanno determinato [l'agente], era perfettamente possibile e avrebbe potuto essere compiuta un'azione del tutto differente, e anzi un'azione direttamente contraria a quella che egli ha compiuto, qualora, tuttavia, egli fosse stato un altro... Per lui stesso, poiché egli è tale e non un altro, poiché possiede un carattere così e così determinato, un'azione differente non era certamente possibile; ma, in se stessa, e dunque objective, tale diversa azione era possibile» (cfr. Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, cit., p. 93; trad. it. di E. Severino). Al riguardo, Severino osserva che quanto è attestato dalla "autocoscienza" (che egli qui identifica con la coscienza comune), non ha il valore di un referto fenomenologico. In ogni caso – insiste Severino –, ciò che conta è che, qualunque cosa ritenga la "autocoscienza" o coscienza comune, fenomenologicamente l'indeterminazione del volere non consta (cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 241-253). In realtà, anche Schopenhauer pensa che l'attestato della "autocoscienza" non sia probante; ma ciò, non perché esso conterrebbe una surdeterminazione fenomenologica (come sostiene Severino); ma piuttosto perché esso non terrebbe in conto la verità metafisica. In particolare, l'autocoscienza non avrebbe nozione del mondo oggettuale – che è poi il mondo dei "motivi" delle scelte –, e dunque ignorerebbe il ruolo "causale", e perciò necessitante, che tali motivi esercitano sulle scelte umane (cfr. Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, cit., cap. 3).

Lequier. Tra questi, il già ricordato Franz Brentano, il quale – presumibilmente in modo indipendente da Lequier⁹ – viene a sostenere tesi molto simili a quelle del filosofo bretone, in *Grundlegung und Aufbau der Ethik* del 1876. Naturalmente, le tesi in questione sono sostenute da Brentano nell'ambito di una strategia teorica per molti versi opposta a quella di Lequier. Il filosofo austriaco, infatti, difendeva da parte sua un determinismo assoluto, e tentava di conciliarlo con una metafisica della creazione, dunque, col rifiuto del panteismo¹⁰: difesa e conciliazione che il filosofo bretone avrebbe considerato del tutto improponibili – come già sappiamo e come meglio vedremo.

Brentano dedica un capitolo della sua opera – il II della terza Parte – a una ricostruzione ideale della disputa tra quelli che egli chiama “indeterministi” e quelli che egli chiama “deterministi”: cioè, rispettivamente, tra i sostenitori e i negatori della realtà del libero arbitrio umano¹¹.

In particolare, tra gli argomenti degli indeterministi, egli comincia con l'elencare, al paragrafo 71, quelli fondati sulle “sicure e dirette testimonianze della coscienza”. Tra questi, il primo e il terzo interessano da vicino il nostro discorso. Ecco come Brentano li formula:

9. A proposito di una possibile dipendenza di Brentano da Lequier, quanto al tema in questione, ecco ciò che osserva Adriano Bausola: «È difficile dire se Brentano conoscesse le analisi sulla libertà, ed in particolare sull'esperienza della libertà, compiute dal Lequier. Di per sé, questo non sarebbe stato impossibile; ma, certo, era molto difficile. Il Lequier infatti non pubblicò nulla [...]. Solo tre anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1862, il Renouvier pubblicò una scelta di scritti del Lequier, sotto il titolo *La recherche d'une première vérité*. Tra questi scritti stanno anche pagine, concernenti la libertà, ove già si faceva il rilievo che abbiamo [...] visto compiere dal Brentano. [...] L'edizione Renouvier fu però stampata in 120 copie, distribuite ad amici, e non messe in vendita. Questo fatto rende notevolmente problematica la possibilità che Brentano sia venuto a conoscenza di tale opera, e fa ritenere più plausibile una convergenza di fatto, senza derivazioni dirette, dei due pensatori in questo punto dell'indagine sulla libertà. Chi, comunque, desiderasse approfondire questa indagine, potrebbe trovare, oltre che in Brentano, un aiuto anche in altre pagine del Lequier, pubblicate per la prima volta da Grenier» (A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1968, pp. 146-147).

10. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, cit., pp. 290 ss.

11. Brentano «propone, anzitutto, la distinzione tradizionale tra la libertà dell'*actus elicitus voluntatis* e quella dell'*actus a voluntate imperatus*, per osservare che questa seconda, che è la libertà di compiere gli atti che la volontà vuole, non è contestata da nessuno: la discussione riguarda quindi l'*actus elicitus voluntatis* [...]. Sempre per rimuovere dal terreno le questioni meno rilevanti, Brentano osserva subito, anche, che certo non esiste *costrizione* la quale possa piegare la libertà del volere: ammettere tale *Zwang* significherebbe infatti ammettere che si possa volere qualcosa contro il proprio volere; ora, osserva Brentano, il nostro agire potrà certo essere sottoposto a costrizione; il nostro volere però non lo può essere. È infine pacifica la libertà intesa come autodeterminazione: anche chi dice che noi siamo determinati dall'esterno ammette infatti che noi siamo pur sempre *Mitursache* (insieme con la causa esterna), con prevalenza ora del fattore esterno, ora di quello interno» (cfr. *ivi*, p. 145).

1. L'immediata osservazione (*Wahrnehmung*) fa conoscere che noi, in condizione di veglia e di salute, potremmo comportarci diversamente da come di fatto ci comportiamo. [...]
3. Noi facciamo l'esperienza che talvolta, in circostanze del tutto simili, ci comportiamo in modi opposti, oggi in un modo, domani in un altro. Anche questo sarebbe una prova contro la necessaria efficacia dei motivi. Naturalmente la similitudine di situazioni di cui qui si parla, non è tale solo rispetto a fattori esterni, anche quelli psichici possono avere davanti una tale similitudine, in cui gli oggetti di scelta sono simili e le ragioni simili vengono ponderate¹².

Il primo argomento ora riportato si può ridurre alla seguente considerazione: l'uomo ha l'avvertenza immediata del proprio poter comportarsi in modi tra loro alternativi: egli ha cioè l'avvertenza immediata della propria libertà di scelta. Il secondo argomento riportato – cioè il n. 3 –, può invece essere così riespresso: l'essersi comportati nel modo x , nel tempo t' , in una situazione complessiva S' , e l'essersi poi comportati nel modo y (e dunque, in modo *non-x*), nel tempo t'' , in una situazione complessiva S'' (indiscernibile da S' , se non fosse per il fattore temporale), induce a concludere che sia in potere dell'io di comportarsi e nel modo x e nel modo y (e dunque, in modo *non-x*) anche nel medesimo tempo e nella medesima situazione.

Ora, già si era – da parte di Lequier, e con nostro assenso – escluso il darsi di una avvertenza immediata della libertà di scelta. Così pure si era già esclusa l'omologazione reciproca delle situazioni S' e S'' – per quanto similmente queste potessero strutturarsi. E, con ciò, si era escluso anche il carattere probante dell'esperimento di Bossuet, anche in una sua versione eventualmente più raffinata, come è appunto quella cui Brentano allude, quando parla di una ipotetica invarianza dei fattori psicologici da S' a S'' . Bene, le critiche lequieriane – da noi riferite e chiosate – compaiono in termini del tutto simili anche nel seguito del discorso di Brentano. Questi, introducendo una ideale replica da parte determinista agli argomenti degli indeterministi, annota in via preliminare che «tutte le presunte esperienze sono testimonianze inservibili per l'indeterminismo»¹³.

Quanto poi al primo argomento "indeterministico", Brentano propone una discussione ideale che conviene riportare per intero:

Indeterminista: Noi abbiamo la coscienza di poter fare anche l'opposto di ciò che di fatto vogliamo.

Determinista: Benissimo, lo concediamo. Concediamo persino che noi realmente avremmo potuto fare sovente l'opposto di ciò che ora facciamo; vale a dire, qualora l'avessimo voluto. Io posso sollevare la mano, quando lo voglio, così come

12. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, cit., § 71, pp. 242-243.

13. Cfr. *ivi*, p. 245.

io ora l'ho abbassata, ciò che io ho voluto. Ma non di questo si tratta nella nostra disputa. Noi non chiediamo alla libertà di fare qualcosa che vogliamo, bensì di volere qualcosa. Il vostro argomento scambia l'atto imperato con l'atto elicito.

Indeterminista: Ma io posso anche volere ciò che mi piace.

Determinista: Questo nessuno lo nega; ma tu hai affermato qualcosa d'altro, e cioè che tu puoi anche volere ciò che tu ora non vuoi.

Indeterminista: E questa affermazione io la mantengo, e voglio provartela sui due piedi. Dimmi solo ciò che io devo volere, e vedrai che posso volere questo, altrettanto bene di quel che ho voluto poco fa.

Determinista: Tu puoi liberamente questo, perché grazie al mio ordine, le condizioni nelle quali tu fai una scelta, sono già cambiate in qualcosa. Ma ora è in questione, non se si possa volere diversamente sotto altre circostanze, bensì se si possa volere diversamente sotto le stesse circostanze.

Indeterminista: Anche senza una tale alterazione, io lo potrei, perché la mia coscienza immediata mi dice che io posso hic et nunc anche diversamente.

Determinista: Questo te lo dice la tua immediata coscienza? In realtà, tu ti immagini di percepire questo interiormente. Ma ti illudi, perché si lascia percepire solo ciò che è attuale, non ciò che è semplicemente possibile. Una possibilità si riconosce dal fatto che essa si arguisce dalla attualità. Ma, da quale realtà in atto vuoi aver arguito che tu hic et nunc avresti potuto volere il contrario? Tu hai bensì voluto in realtà solo una cosa e non l'altra. Quando tu ora vuoi il contrario, allora le circostanze sono mutate. Tu vuoi ora indicarmi che puoi volere anche il contrario¹⁴.

Bene, ciò che è rilevante in questo dialogo ideale, è la considerazione del Determinista secondo la quale le condizioni in cui si fa una scelta mutano, almeno psicologicamente, dal momento t' – nel quale la scelta di comportarsi nel modo x è qualcosa di spontaneo – al momento t'' , nel quale la scelta di comportarsi nel modo y (e dunque, *non-x*) è qualcosa di scelto in riferimento ad un ordine o invito ricevuto, o ad una strategia sopraggiunta. Quando invece, ciò che è in questione, non è «se si possa volere diversamente sotto circostanze diverse, bensì se si possa volere diversamente sotto le stesse circostanze». E se l'Indeterminista replica osservando che si ha una "coscienza immediata" del poter fare *simul* x o, in alternativa, y , il Determinista obietta a sua volta che si può avere coscienza immediata solo di ciò che è attualmente reale, e non del meramente possibile (il quale, dal primo, andrà arguito).

Ebbene, ciò che attualmente è coglibile dalla coscienza, è solo la scelta di x : dunque, la scelta effettiva, e non quella virtuale ad essa alternativa. E ciò, sempre per la classica – ma qui sottintesa – considerazione aristotelica, per cui i contraddittori si danno *simul* solo in potenza, e non in atto.

Quanto all'argomento "indeterministico" da lui riportato come terzo, Brentano propone una ulteriore disputa ideale, che riportiamo integral-

14. *Ivi*, p. 246.

mente in nota¹⁵. Gli "indeterministi" – come si diceva – «si richiamano [...] al fatto che sovente, quando ritornano circostanze uguali, prendiamo decisioni diverse rispetto alla volta precedente»¹⁶. Il nocciolo della replica ideale di parte "determinista" sta invece nella considerazione per cui «una esatta ricorrenza di circostanze uguali, non si dà»; o, più precisamente, essa è una figura che siamo portati a ipotizzare sulla base della semplice immaginazione¹⁷.

In effetti – sempre stando alla replica di parte deterministica –, l'io che ha scelto di comportarsi nel modo x , non è in tutto lo stesso io, dopo che ha compiuto la scelta: varia infatti quel suo "sfondo" sostanziale in cui si articolano le relazioni di senso, e da cui proviene ogni sua nuova iniziativa¹⁸. Per questo, si può dire, appunto, che l'io che si trova, in un secondo tempo, in una situazione analoga a quella in cui ha scelto di comportarsi nel modo x in un primo tempo, non sarebbe più in tutto e per tutto lo stesso io. Quindi, neppure la situazione in cui esso si trova ad agire potrebbe più dirsi la stessa, strutturandosi essa intorno ad un io non del tutto invariato rispetto al precedente, benché sostanzialmente identico ad esso; e, con ciò, verrebbe meno l'assunto della prova di parte "indeterminista".

Naturalmente, il Determinista brentiano ha poi buon gioco nel negare anche che abbia valore di prova la considerazione per cui «individui diversi, nelle stesse circostanze, scelgono l'opposto»¹⁹. Infatti, qui si propone qualcosa di reciproco, ma di ugualmente invalido, rispetto a quel che si realizzava prima. Prima, si ipotizzava erroneamente – da parte "indeterminista" – che il soggetto della scelta potesse rimanere del tutto invariato col

15. «Die Indeterministen berufen sich darauf, daß wir uns bei Wiederkehr der gleichen Umstände nicht ebenso entscheiden wie das vorige Mal. Antwort des Deterministen: 'Wiederkehr genau der gleichen Umstände gibt es nicht. Die absolute Gleichheit zweier zeitlich getrennter Lagen ist ebenso imaginär wie die Gleichheit im vorigen Argument. Die Seele kehrt, wenn sie einmal tätig gewesen ist, nie mehr ganz in den früheren Zustand zurück. Nichts geht ja spurlos an ihr vorüber, von jedem Tun bleiben sog. Engramme zurück, Veränderungen der Sinnessubstanz und des aus sämtlichen Assoziationen gebildeten *Hintergrundes*, von dem sich jede neue Tätigkeit abhebt. Weil die Vergangenheit in jeden folgenden psychischen Zustand hineinwirkt, trifft das Ich niemals als ganz das gleiche, das es ehemals war, eine wiederholte oder neue Entscheidung'. Noch weniger können sich die Indeterministen darauf berufen, daß verschiedene Individuen unter gleichen Umständen sich entgegengesetzt entscheiden. Wären die Umstände selbst gleich, so sind es die Wählenden doch nicht; und auch die Annahme gleicher Umstände für mehrere Wählende ist imaginär. Auch kommt es nicht auf die äußeren Umstände allein an, sondern darauf, in welchem Lichte einer die Dinge sieht und wie sie ihn anregen. Das aber hängt von tausend Faktoren ab, die sich in keinem Menschen genau so zusammenfinden wie in einem anderen» (*ivi*, pp. 248-249).

16. Cfr. *ivi*, p. 248.

17. Cfr. *ivi*, p. 248.

18. Cfr. *ivi*, p. 248.

19. Cfr. *ivi*, p. 249.

trascorrere del tempo (ammesso e non concesso, poi, che le circostanze considerate astrazioni fatta dal soggetto potessero, nel tempo, restare invariate a loro volta). Ora, si ipotizza, altrettanto erroneamente, che le medesime circostanze possano risultare effettivamente le medesime in relazione a differenti soggetti di scelta: quando invece esse si offrono diversamente a seconda della "luce" – di attenzione e di interesse – da cui vengono investite da parte di ciascun soggetto agente.

3. La "pietra di Spinoza" e l'"albero di Fichte"

In una ideale rassegna dei negatori dell'evidenza fenomenologica della libertà di scelta, andrebbero inseriti anche Spinoza e Fichte. Lo stesso Lequier li chiama a testimoniare in proposito, rievocando, di Spinoza, l'immagine della pietra che rotola, e di Fichte, l'immagine dell'albero che cresce: entrambi – pietra e albero – dotati per ipotesi di autocoscienza, e perciò entrambi in grado di concepire l'illusione di muoversi liberamente²⁰.

L'immagine della pietra è suscitata da Spinoza nella *Epistola 58*. Qui, egli ipotizza che una pietra venga gettata da qualcuno e continui a muoversi per inerzia. Ora, provando a immaginare che la pietra in questione pensi, e sia in tal modo consapevole dello sforzo (*conatus*) sostenuto dalla sua natura per continuare a muoversi, si potrà anche concluderne che la pietra – conscia del proprio sforzo, e per niente indifferente rispetto ad esso –, possa anche credere «di essere liberissima, e di perseverare nel moto semplicemente perché sia lei a volerlo». Senonché, per Spinoza, qualcosa di simile accade proprio all'uomo; infatti, la libertà che gli uomini vantano consiste in realtà solo in questo: che essi sono consapevoli (*conscii*) delle loro tendenze, ma ignari delle cause da cui sono determinate. Allo stesso modo – cioè per semplice pregiudizio – sono liberi il bambino, il ragazzo,

20. «Tu ti senti libero, dici, ma dai ad un albero (Fichte, 52, *Destino dell'uomo*) la coscienza e l'intelligenza, poi lascialo crescere senza impedimenti, distendere i suoi rami in libertà, far crescere in libertà le foglie, i fiori, i frutti della sua specie. 'Certo, esso non cesserà di trovarsi libero perché è un albero, è un albero della tal specie e nella tal specie è il tal individuo. Esso continuerà a credersi libero, al contrario, perché tutto ciò che fa, è spinto a farlo dalla sua natura intima, e non può volere altra cosa poiché non può volere se non ciò che essa reclama. [Aspetta solo] che la sua crescita sia bloccata dal rigore di una stagione intempestiva, dalla mancanza di nutrimento o da qualche altra causa, e l'albero si troverà imbarazzato, impedito, perché sentirà in sé una tendenza verso uno sviluppo che non può raggiungere. [Lascia] infine che si leghino i suoi rami, liberi fino a quel momento, che li si leghi a spalliera; che li forzi con l'innesto a produrre dei frutti che gli sono estranei e l'albero si troverà oppresso nella sua libertà'. Da questa stessa costrizione esso acquisterà una nozione più chiara e più distinta della sua libertà. Ma scendiamo a qualche finzione meno nobile e prendiamo le nostre immagini nella materia bruta e inerte. 'Ipotizziamo che una pietra, mentre continua a muoversi, pensi [...] (Spinoza)» (G 378-379).

l'ubriaco, il delirante, che credono di indirizzare liberamente il loro volere, e non sanno invece di essere condotti da un impeto precedente²¹.

Ora, la riduzione della libertà di scelta a semplice spontaneità non potrebbe essere espressa più chiaramente. Eppure non si può fare a meno di osservare che l'ipotetica dotazione di autocoscienza, non sarebbe per la pietra che rotola un evento accidentale: se davvero l'autocoscienza appartenesse alla pietra, ed essa potesse effettivamente avvertire come proprie le tendenze naturali (qualunque esse siano) che caratterizzano il suo esser pietra, quella pietra non sarebbe più una pietra, bensì, letteralmente, una *rationalis naturae individua substantia* – con tutto ciò che ne consegue. E ne conseguirebbe, appunto, la libertà. Lo stesso può dirsi, a maggior ragione, per l'albero dell'esempio fichtiano, nel quale – per ipotesi – l'autocoscienza verrebbe a innestarsi sulla spontaneità del vivere e del muoversi²².

Insomma, la dispiegata autocoscienza – cioè, quanto è in gioco nei due esempi sopra citati – non è una generica avvertenza pre-riflessiva del proprio esserci, bensì è la capacità di riferire sé all'orizzonte dell'essere in quanto tale. Ora, se una simile capacità venisse, per ipotesi, a innervare la tendenza di un essere vivente, essa muterebbe radicalmente la qualità di tale tendenza, conferendole una visuale intellettuale (e quindi razionale), che le consentirebbe niente meno che il "gioco" della libertà. Rispetto al quale, non varrebbe invocare l'azione di forze latenti: queste, infatti, potrebbero solo determinare la situazione all'interno della quale si leva la consapevolezza dell'io, con la sua capacità di relativizzare e di valorizzare la situazione stessa (per quanto ignaro l'io possa essere di molti dei fattori che hanno contribuito a determinare la situazione per quella che è).

21. «Porro, concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare, et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Sic infans se lac libere appetere credit; puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus, et hujus farinae plurimi se ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Et quia hoc praejudicium omnibus hominibus innatum est, non ita facile eodem liberantur» (Spinoza, *Epistolae (epistola LVIII)*, in: *Id., Opera*, cit., vol. IV, p. 266). Questa posizione di Spinoza è presente anche nell'*Ethica*, dove leggiamo: «Gli uomini si ingannano nel ritenere di essere liberi, e quest'opinione consiste solo in ciò, che sono consci delle proprie azioni, ed ignari delle cause da cui sono determinate. Dunque la loro idea della libertà è questa, che non conoscono nessuna causa delle proprie azioni. Infatti, ciò che dicono, che le azioni umane dipendono dalla volontà, sono parole, di cui non hanno nessuna idea. Tutti infatti ignorano che cosa sia la volontà, e in che modo muova il corpo» (cfr. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, cit., P. II, Proposizione XXXV, Scolio; trad. it., cit., pp. 104-105).

22. Cfr. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, cit.; trad. it., cit., p. 43.

Per queste ragioni, ci sembra che l'evocazione dei due esempi – fichtiano e spinoziano – da parte di Lequier, sia fuori luogo. Essi, infatti, non confermano ciò che il nostro autore vorrebbe, e che sa già per altra via – vale a dire, l'inevidenza fenomenologica della libertà –; così come sono ben lungi dal confermare ciò che Spinoza, ma non Fichte, vorrebbe: e cioè l'inconsistenza della libertà di scelta. Quanto a Fichte, il suo intento nella *Bestimmung* è piuttosto quello di mostrare l'insufficienza della "autocoscienza immediata" ad attestare fondatamente la libertà dell'io, e la conseguente necessità di accedere a considerazioni ulteriori per superare le ragioni del determinismo naturalistico. Queste ultime, infatti – per Fichte come per Lequier –, sarebbero compatibili con la spontanea avvertenza che l'io umano ha della propria libertà²³: avvertenza il cui contenuto appropriato è, a ben vedere, la spontaneità, più che l'autentica libertà di scelta²⁴.

23. Xavier Tilliette, sempre attento al rapporto Lequier-Fichte, sostiene che l'ipotesi assolutamente deterministica suscitata dal filosofo bretone, sia anche più estrema di quella evocata da Fichte nel L. I della *Bestimmung*. Leggiamo in proposito: «C'est mon ignorance de la cause, accompagnée de cécité volontarie, qui étaye mon attachement, et donc ma croyance, à la liberté. Cette idée, partout latente chez Fichte, obsède Jules Lequier [...]. La limitation due à mon point de vue égoïste permet seul l'illusion de la liberté. La réflexion m'enlève l'illusion. Mais encore, comment cette cause peut-elle produire cet effet, comment la nécessité se travestit-elle en liberté? Lequier exacerbe impitoyablement les remarques de Fichte. Non seulement la liberté est le reflet et le refuge de l'ignorance, mais elle émane de l'action insidieuse de la nécessité. Le témoignage de la conscience, invoqué par les partisans du libre arbitre, consolide en réalité l'instance de la nécessité. Il faut que la nécessité apparaisse comme liberté à la conscience pour que la nature en nous, variante de la nature hors de nous, parvienne à ses fins. Et Lequier ajoute à Fichte la richesse et la finesse de l'observation et de l'analyse psychologiques. Si les 'fondaments' de la liberté ne sont que 'ses origines obscurcies', c'est parce que le propre de la nécessité est de s'effacer, de demeurer discrète et cachée, tant elle est sûre de sa force; elle progresse continûment, sans secousses ni saccades, et les contraintes, à travers lesquelles je crois saisir par contrecoup la rébellion de la liberté, sont en vérité des entraves imposées à la nécessité naturelle qui fraie sa route en moi» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., pp. 126-127).

24. Scrive Fichte, prima di introdurre l'immagine dell'"albero": «Certo io sono intimamente consapevole di me stesso, come di un essere indipendente e libero in parecchi avvenimenti della mia vita; ma questa coscienza si può spiegare molto bene coi principi che ho sostenuto, e si concilia perfettamente colle deduzioni ch'io ne ho tratto poco fa. La mia coscienza immediata, la percezione vera e propria, non va oltre me stesso e le mie determinazioni; immediatamente conosco solo me stesso; ciò ch'io posso sapere ulteriormente, lo so soltanto mediante deduzioni, così come poco fa ho argomentato l'esistenza di forze originarie della natura, le quali non rientrano affatto nella sfera delle mie percezioni. Io però, – ciò ch'io chiamo il mio io, la mia persona, – non sono la forza stessa della natura che crea gli uomini, bensì soltanto una delle sue manifestazioni: e solo di questa manifestazione io sono consapevole come di me stesso, non di quella forza che io argomento debba esistere solo per la necessità di spiegare me stesso. Questa manifestazione però, conformemente al suo essere reale, è certo qualcosa che proviene da una forza originaria ed autonoma, e, come tale, dobbiamo ritrovarla nella coscienza. Perciò io mi trovo, in generale, co-

me un essere autonomo. – Esattamente per questo motivo, io appaio a me come libero negli avvenimenti singoli della mia vita, se questi avvenimenti sono manifestazioni della forza autonoma che mi è toccata in sorte per la mia individualità; come raffrenato e limitato, se per un concatenamento di circostanze esterne, le quali nascono nel tempo ma non sono comprese nella limitazione originaria della mia individualità, io non sono neppure in grado di compiere, ciò ch'io potrei ben compiere secondo la mia forza individuale; come costretto se questa forza individuale, per il prepotere di altre forze a lei contrapposte, viene costretta a manifestarsi perfino contrariamente alla sua propria legge». E, subito dopo, leggiamo: «Nell'autocoscienza immediata io appaio libero a me stesso; mediante la riflessione sulla natura intera, trovo che la libertà è assolutamente impossibile; la prima cosa deve esser subordinata alla seconda, perché deve essa stessa venir spiegata da quest'ultima» (cfr. Fichte, *Bestimmung des menschen*, cit.; trad. it., cit., pp. 42-43).

Parte Terza

Libertà e argomentazione

I. Argomentare nella libertà

1. La libertà come implicazione pragmatica dell'argomentazione

Secondo Lequier, dimostrare è comunque un modo di esercitare la libertà. Per questo, cercare di dimostrare l'inesistenza della libertà, comporterebbe quel genere di incongruenza che oggi diremmo "contraddizione performativa"; mentre, cercare di dimostrare l'esistenza della libertà, genererebbe un circolo vizioso¹. Più precisamente, per partire alla ricerca della libertà, «bisognerebbe far uso della supposizione della libertà e non della supposizione contraria»².

Quanto alla prima ipotesi – quella di un tentativo di dimostrazione della non-esistenza della libertà –, il nostro autore annota quanto segue:

Se tutto è necessario, sono condannato a non poter nemmeno cercare di fare la scienza (*faire la science*); poiché cercare di fare la scienza, significa supporre che ci si è sbagliati, e che si vuole arrivare al vero; ma supporre che ci si è sbagliati, vuol dire supporre che si è liberi; e se si pretendesse che tutto è necessario e si cercasse tuttavia di fare la scienza, si pretenderebbe che l'uomo sia sottomesso a una necessità assoluta e che nello stesso tempo sia libero, il che implica contraddizione. Se dunque non si vuole ammettere la libertà almeno come ipotesi, bisogna astenersi da ogni tentativo e rinunciare anche a cercare se la scienza sia possibile. Io ammetto dunque la libertà a titolo di ipotesi³.

Quanto alla seconda situazione – quella di una dimostrazione dell'esistenza della libertà –, leggiamo invece: «Quel che non si sottolinea a suf-

1. Cfr. DN 164-165.

2. Cfr. DN 178.

3. G 320-321. In proposito, leggiamo anche: «Questo spaventoso dogma della necessità non potrebbe essere dimostrato: è una chimera che racchiude il dubbio assoluto nelle proprie viscere. Si annienta davanti ad un esame serio e attento, come quei fantasmi formati da una mescolanza di luce e d'ombra che non spaventano che la paura, e che la mano dissolve toccandoli» (G 393).

ficienza, è che la libertà, per quanto reale sia, non la si dimostra a maggior titolo [che la necessità]»⁴. Infatti, «ogni verità da cui [si] pretenda in seguito dedurre la verità del libero arbitrio è fondata su questa, la prima di tutte, la verità fondamentale»⁵. E, se il tentativo di dimostrare che si è liberi, può essere descritto come il tentativo di «affermare qualcosa che costringa ad affermare» la libertà, occorre riconoscere che pur sempre «è un atto della libertà che afferma la libertà»⁶.

Dunque, la libertà è una *arche* rispetto alla quale la confutazione implicherebbe contraddizione performativa, e la dimostrazione positiva implicherebbe *petitio principii*. Essa si configura, così, negli stessi termini di una *Einsicht* apeliana: cioè, come un «presupposto trascendental-pragmatico dell'argomentazione che necessariamente si deve aver già sempre riconosciuto» per poter accedere all'argomentazione in modo congruente⁷.

In tal senso, si può dire che la libertà – secondo Lequier – non va dimostrata in senso canonico: non va quindi né dedotta né indotta, ma va piuttosto riconosciuta attraverso un altro genere di riflessione. Del resto, «il vero metodo filosofico non è né l'induzione, né la deduzione; è l'esame di tutte le verità prime, che sono altrettanti anelli di una catena il cui punto d'unione è la libertà»⁸. Un esame, questo, che nella Parte prima del nostro lavoro abbiamo già assimilato al classico *elenchos*. Non è, infatti, quello di Lequier l'appello ad una assunzione dell'esistenza della libertà, quasi per immediata evidenza. Alla figura della "evidenza" sia immediata che apodittica – come abbiamo visto nelle prime battute del nostro lavoro – Lequier riserva infatti una attenzione critica, volta a denunciare i rischi di una sua assunzione ingenua o psicologistica.

Consideriamo, ora, la *pars destruens* del precedente discorso; riviando la considerazione della *pars construens* al prossimo capitolo. Escludere una introduzione di tipo "induttivo", ha forse a che fare con l'esclusione, a noi per altro ben nota, di un carattere sperimentale della libertà. Invece, escludere una introduzione di tipo "deduttivo", significa – per il nostro autore – qualcosa di più articolato, come si può ricavare dal brano seguente.

4. «Essa è la condizione necessaria che rende possibile l'opera insieme imperfetta e ammirevole della conoscenza umana e l'opera del dovere che ne discende, e questo forse basta per assicurarci che essa non è una vana concezione del nostro orgoglio» (*ivi*).

5. DN 186.

6. DN 187.

7. K.O. Apel, quando deve illustrare che cosa debba intendersi per *Einsicht* dovuta a riflessione trascendentale, scrive: «Qualcosa che io non posso contestare senza commettere un'effettiva autocontraddizione, e al contempo non posso fondare deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, è uno di quei presupposti trascendental-pragmatici dell'argomentazione che necessariamente si deve aver già sempre riconosciuto se il gioco linguistico dell'argomentazione deve mantenere il suo senso» (K.O. Apel, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in *Sprache und Erkenntnis*, a cura di B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, pp. 72 ss.).

8. G 343.

Può [l'esistenza della libertà] essere sistemata in quelle classi di verità che il ragionamento deduce dall'osservazione? Perché fosse così, occorrerebbe che noi potessimo riconoscere direttamente per osservazione dei fenomeni tali che, supponendo l'anima umana priva della libertà, ne risultasse qualche contraddizione tra l'esistenza di questi fenomeni e l'ipotesi della non-esistenza della libertà! In questo caso, non potendo dubitare del compimento dei fenomeni di cui l'esperienza stessa ci avrebbe assicurati, noi ne concluderemmo del tutto legittimamente l'esistenza della libertà, poiché l'ipotesi contraria sarebbe incompatibile con qualcuno di questi fenomeni. Ora, notiamo che l'incompatibilità in questione non può mai essere riscontrata. Quali che siano i fenomeni osservati, non ci sarà mai contraddizione a supporre che essi siano stati prodotti necessariamente. Questa ipotesi potrebbe tutt'al più essere gratuita. [...] Poiché l'esistenza della libertà non potrebbe essere riconosciuta né con l'aiuto dell'osservazione diretta né con l'aiuto dell'osservazione e del ragionamento combinati, essa non può essere considerata, se è una verità, che come una verità puramente logica. Ora, ciò che caratterizza le verità logiche è che la supposizione del contrario implica contraddizione. Ma quale contraddizione può comportare la supposizione della necessità? Supponiamo che la serie delle idee attraverso cui si passa per raggiungere la conclusione definitiva di un qualunque ragionamento, fosse inevitabile, necessaria, come questa ipotesi, che reduplicherebbe per così dire la necessità della conclusione, trasportando questa necessità nelle operazioni del nostro spirito, potrebbe recarle pregiudizio⁹?

Vediamo ora di riprendere con ordine le precedenti indicazioni: sia quelle citate nel testo sia quelle citate in nota. E partiamo dai casi più elementari. Il nostro autore esclude che l'esistenza della libertà sia una verità tale che il negarla implichi immediatamente il verificarsi di una autocontraddizione: in altri termini, egli nega che tale verità abbia uno statuto analitico: non è analiticamente implicato, insomma, nel significato della libertà, il suo non poter non esserci¹⁰. Non solo, ma egli nega anche che si tratti di

9. G 349-350. L'edizione Grenier riporta in parentesi, di seguito al brano citato ora nel testo, un altro brano, che nei manoscritti di Lequier risulta barrato. Ecco: «Se l'esistenza della libertà è una verità puramente logica, essa costituisce per noi o un assioma o una verità dedotta in forma di conclusione da un qualunque ragionamento. Anzitutto, non è un assioma, poiché il carattere distintivo dell'assioma è che il suo contrario sia evidentemente assurdo. Ora, l'ipotesi della non-libertà non comporta alcuna assurdità evidente. Si tratterebbe dunque di una verità dedotta? In tal caso, occorrerebbe che la non-esistenza della libertà fosse in contraddizione con qualcuna delle verità suscettibili di essere riconosciute con l'aiuto della sola logica. Ma supponiamo che la serie delle idee attraverso cui bisogna passare per giungere alla conclusione definitiva di un qualunque ragionamento fosse inevitabile, necessaria; come questa ipotesi, che reduplicherebbe per così dire la necessità della conclusione trasportando tale necessità nelle operazioni del nostro spirito potrebbe recarle pregiudizio?» (G 350).

10. A Lequier pare anche che l'ipotesi di una tale implicazione sarebbe autocontraddittoria. In realtà, non ci sarebbe autocontraddizione, perché non è detto che la libertà come tale sia qualcosa di contingente: si pensi, al riguardo, alla libertà di Dio, che lo stesso Lequier introduce nel suo discorso – come vedremo. Dunque, l'esistenza di un atto libero (e

una verità deducibile da precedenti acquisizioni o analitiche o dimostrative: dunque, di una verità apodittica in senso classico. Nella quale esclusione se ne può inquadrare una da noi già accennata nella Parte precedente: quella della subordinazione inventiva della libertà alla possibilità bilaterale.

Ma la più forte insistenza è un'altra: è l'esclusione che la negazione dell'esistenza della libertà sia in contraddizione con l'esistenza – direttamente constatabile – di qualche elemento dell'esperienza. Questa esclusione appare particolarmente interessante, perché essa riguarda una forma di argomentazione – quella per "integrazione"¹¹ – che è tradizionalmente impiegata per introdurre la realtà trascendente, cioè per produrre lo sforzo teoretico più rilevante che si possa concepire. Dunque, Lequier ipotizza che la negazione dell'esistenza della libertà¹² sia in contraddizione con qualche elemento indiscutibile dell'esperienza, cioè che dalla assunzione di tale negazione e da altre assunzioni non problematiche derivi la negazione di qualche elementare rilevazione fenomenologica; ma poi esclude questa ipotesi di tipo dialettico.

Infatti, egli ammette che escludere la libertà umana non comporterebbe la negazione di alcun elemento fenomenologicamente accertabile: in altre parole, non c'è autocontraddizione nel pensare i fenomeni come non condizionati dalla libertà. E, in questo modo, il nostro autore si inserisce in quella linea di pensiero, che da Kant avrebbe portato fino a Planck, secondo la quale una corretta lettura dei "fenomeni"¹³ non comprende la libertà umana: collocandosi, quest'ultima, ad un livello meta-fenomenico¹⁴.

tanto più di un soggetto libero) non è per ciò stesso qualcosa che debba essere considerato come contingente; così come non è detto che la libertà sia un carattere che solo contingentemente appartenga al soggetto libero. Insomma, la libertà non necessariamente si realizza secondo (o all'interno della) modalità della contingenza.

11. La figura della "integrazione" è stata teorizzata da Antonio Rosmini. «Chiamo integrazione quell'argomentazione pel quale la mente da una cosa cognita ne argomenta una incognita senza che questa cada sotto la sua esperienza, per la ragione, che la cognita non potrebbe esistere, come pur esiste, senza quell'altra incognita» (Rosmini, *Logica*, cit., n. 680). L'integrazione, dal punto di vista propriamente logico, è un movimento di tipo apagogico, con cui, per non rinnegare qualcosa che già si è dovuto riconoscere come proprio dell'esperienza, necessariamente si introduce la considerazione di un fattore ulteriore all'esperienza (e per questo aspetto incognito); ciò, naturalmente, nei limiti esatti in cui l'introduzione sia richiesta per evitare il rinnegamento in questione: rinnegamento che, in termini logici, sarebbe una forma di autocontraddizione.

12. Lequier, in realtà, parla di ipotesi "contraria" all'esistenza della libertà; mentre, più correttamente, avrebbe dovuto parlare di ipotesi "contraddittoria" all'esistenza della libertà. In effetti, la posizione di determinismo assoluto che egli discute, è la posizione contraddittoria a quella che sostiene che almeno alcuni eventi siano invece animati dalla indeterminazione del libero arbitrio.

13. Intendendo il termine in una accezione non necessariamente vincolata dall'ipoteca kantiana.

14. Per quanto riguarda Kant, il riferimento è ovviamente alla terza antinomia cosmologica della prima *Critica*. Per quanto riguarda Planck, si veda: M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, trad. it. di E. Persico e A. Gamba, Boringhieri, Torino 1964. Scrive

2. Una introduzione dialettica della libertà

In realtà, non manca negli appunti del filosofo bretone anche una argomentazione di tipo dialettico quanto alla libertà. Essa, però, riguarda un ambito di fatti che – kantianamente – si direbbe “noumenico”: in particolare, la capacità propria dell'io di distinguere tra certezza e dubbio, tra verità e falsità, tra bene e male. Ora, negare l'esistenza della libertà dell'io¹⁵, comporterebbe – secondo Lequier – porre implicitamente l'indifferenza all'interno delle coppie ora indicate. Insomma, una posizione negatrice della libertà dell'io avrebbe, coerentemente, l'esito di banalizzarne ogni discorso che la assumesse tra le proprie premesse.

Mi rendo conto – scrive in proposito Lequier – che se tutto è sottomesso in noi alla necessità, io non posso nemmeno affermare che tutto è sottomesso alla necessità, perché questa proposizione sarà necessaria e di conseguenza non potrei distinguerla da ogni altra. Se tutto è necessario, la scienza stessa è colpita da impotenza, e non c'è modo per me di cercare di distinguere la verità dall'errore, poiché non so nemmeno se la verità e l'errore esistono, dal momento che non posso in assoluto sapere niente. Perché io possa distinguere la verità dall'errore, mi sembra che occorrerebbe che io fossi libero; ma questa libertà è qualcosa di contestato [...]. Tuttavia, se voglio azzardare un tentativo per vedere che ne è della verità e dell'errore, non posso fare altro che prendere la libertà come punto

Planck nel 1936: «Da un punto di vista esterno, oggettivo, la volontà è legata causalmente; da un punto di vista interno, soggettivo, la volontà è libera. In altre parole: una volontà esterna è legata causalmente, e ogni azione volontaria di un altro uomo si può – almeno in linea di principio, e quando si abbia una conoscenza sufficientemente precisa delle condizioni iniziali – determinare come conseguenza necessaria in tutte le sue particolarità per mezzo della legge di causalità. [...] Al contrario, la propria volontà è comprensibile causalmente soltanto per le azioni passate, ma è libera per quanto riguarda le azioni future. È impossibile dedurre il comportamento futuro razionalmente dalle circostanze presenti e dagli influssi dell'ambiente, anche da parte di una intelligenza superiore [...]. Qui, a colmare il vuoto lasciato dalla scienza, si presenta come complemento necessario l'etica. Essa aggiunge al 'sei costretto' causale il 'devi' morale; essa pone accanto alla pura conoscenza il giudizio, che è estraneo a ogni considerazione scientifica causale» (cfr. *ivi*, pp. 325-327). Come opportunamente osserva Virgilio Melchiorre, quella di Planck può essere assunta «non ancora come una conclusione, ma come una buona posizione del problema» (cfr. V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 34). È pur vero, però, che a tratti Lequier sembra considerare l'ammissione dell'indeterminismo della libertà, come una alternativa alla causalità universale. Leggiamo infatti: «questa supposizione non supporterebbe forse la nozione della libertà concepita per lo meno come una realtà possibile in qualche misura, e non equivarrebbe a riconoscere positivamente, sia pur per via traversa, la realtà di tutt'un ordine di eccezioni a questo principio: nulla si fa senza causa, principio grazie al quale io risalgo in me stesso dai miei atti alle mie facoltà [...] e avviandomi con piede sicuro fuori delle solitudini del me, io mi assicuro dei rapporti della mia esistenza con le esistenze estranee» (cfr. DN 178).

15. Tale negazione, il più delle volte, non sarà espressamente tematizzata, ma risulterà implicata nelle posizioni teoretiche assunte.

di partenza, poiché essa mi sembra essere la condizione stessa di possibilità della conoscenza¹⁶. [E ancora:] Perché vi sia scienza, conoscenza o credenza (*croyance*), tutti termini identici quanto al significato, bisogna che ci sia per l'uomo libertà; altrimenti egli non potrà distinguere la verità dall'errore; se dunque rifiuto di credere alla mia libertà, mi condanno all'impotenza di sostenere anche la minima affermazione come certa¹⁷.

Il quadro sembra chiarito proprio da quest'ultimo accenno: la libertà è essenziale alla distinzione tra l'essere nella verità e l'essere nella falsità, in quanto essa è, prima ancora, la condizione stessa per poter asserire qualcosa come vero o come falso – come si è visto nella Parte prima del presente lavoro¹⁸. La conferma del nesso che c'è tra libertà e riconoscimento della verità, sta nel fatto che, senza la libertà, non avrebbe senso parlare dell'errore: cioè, dell'essere nella falsità; in quanto, se l'essere nella falsità fosse qualcosa di inevitabile, neppure potrebbe più configurarsi come errore, né il suo contenuto sarebbe più propriamente falsità: come potrebbe, infatti, dirsi falso ciò che – per ipotesi – fosse destinato ad apparire inevitabilmente¹⁹? Per altro, rimossa la possibilità dell'errore, il giudicare sarebbe inevitabilmente secondo verità, con l'aporetica, già considerata, che ne conseguirebbe. «La libertà, che è per noi la condizione

16. G 314.

17. G 320. Su questo punto, il nostro autore si esprime in termini anche letterariamente pregevoli nell'unico suo scritto da lui stesso ritenuto compiuto: *La feuille de charmillé*. Qui, i termini sono quelli dell'autobiografia spirituale: accedendo alla prospettiva della non-libertà – spiega Lequier – «mi trovai ridotto alla parte di spettatore, a volta a volta rallegrato e rattristato dal quadro mutevole che si disegnava in me senza di me, e che, ora fedele ora menzognero, mi mostrava sotto apparenze sempre equivoche me stesso e il mondo, a me sempre credulo e sempre impotente a sopporre il mio errore presente o a trattenerne la verità: non foss'altro che la verità, or così chiara ai miei occhi, della mia invincibile impotenza a liberarmi mai di alcun errore, se, a mezzo di un altro errore, ne tentavo lo sforzo inutile e inevitabile» (cfr. DN 140).

18. In particolare, al cap. 4. Sull'importanza di questo nesso nel pensiero di Lequier, hanno insistito Jean Grenier e Robert Campbell. In particolare, Grenier ritrova il motivo lequieriano felicemente sintetizzato alla voce *Fatalisme* curata dall'abate Foucher per l'*Encyclopédie nouvelle*: «Sans la liberté existerait-il une science, une logique? Non, sans doute: car celui qui, déterminé dans sa croyance ou dans son savoir, ne serait pas convaincu de la possibilité d'une erreur par suite de l'exercice de sa libre spontanéité, celui qui croirait que l'erreur et la vérité, conséquences égales d'une série de modifications naturelles, ont une même valeur et une même légitimité, celui-là connaîtrait-il le nom même de la vérité?» (citato in: J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 30). Su questo punto, cfr. anche: R. Campbell, *Folie et génie chez Jules Lequier*, in «Preuves», VII (1957), n. 77, p. 31.

19. Anche nel caso in cui l'errore fosse mediato da una esplicita autocontraddizione, esso non sarebbe più rilevabile come errore – se valesse l'ipotesi della non-libertà. Sarebbe ugualmente un accadere inevitabile: un inevitabile contraddirsi. Il che, comunque, non renderebbe la situazione meno autocontraddittoria: anzi, vi aggiungerebbe una ulteriore autocontraddizione: quella di una struttura semanticamente impossibile, che diventerebbe inevitabile descrizione del reale, ovvero di ciò che per definizione è *a fortiori* non-impossibile.

dell'errore» – scrive dunque Lequier –, «è anche la condizione della verità. Se tutto fosse verità per l'intelligenza, se l'errore fosse impossibile, noi non saremmo più liberi: di modo che la dignità e l'imperfezione della nostra natura sono riunite come in un unico nodo»²⁰.

Al riguardo è opportuna una annotazione a margine. Il nostro autore insiste in vari sensi sul nesso libertà-errore. A tratti, egli afferma che senza libertà sarebbe impossibile l'errore²¹; altre volte egli aggiunge che la libertà è condizione di "impossibilità della impossibilità dell'errore"²². Ora, le due indicazioni andrebbero tenute distinte, in quanto trattano la libertà, prima come condizione solo "negativa", e poi anche come condizione "positiva", dell'errore – per esprimerci al modo di Lequier²³. Ora, la prima indicazione è senz'altro corretta, per la ragione già esposta (un che di inevitabile, non potrebbe dirsi erroneo). La seconda, invece, sembra discutibile: essa probabilmente nasce da una identificazione – inavvertita, più che surrettizia – tra la libertà *simpliciter* e la libertà di un soggetto finito: identificazione che porta il nostro autore a far conseguire semplicemente alla presenza della libertà, l'"impossibilità dell'impossibilità" – e quindi la innegabile possibilità – dell'errore. Innegabile possibilità, quest'ultima, che non potrebbe certo competere ad un soggetto libero di cui fosse nota la perfezione, e quindi l'indefettibilità rispetto alla verità e al bene.

Non è difficile rilevare come, dalla elisione della coppia verità-falsità, derivi l'elisione della coppia dubbio-certezza e di quella bene-male. In particolare, il dubbio e la certezza sono atteggiamenti che fanno riferimento alla verità come a qualcosa di incompatibile rispetto alla falsità: infatti, si è nella certezza, quanto a un certo contenuto, se si ritiene di poter tenere distinti il vero dal falso, mentre si è nel dubbio, quanto a quel contenuto,

20. «E, siccome l'errore non è che una negazione della verità, dire che la nostra intelligenza è capace dell'errore, significa dire che essa è capace della verità solo fino a un certo grado. cioè che la nostra potenza è limitata e che noi siamo finiti» (G 377). E ancora: «Io sono armato di una volontà a doppio taglio, che può portarsi a suo piacimento sul *si* e sul *no*. Se essa si porta sul *si*, l'uomo riconosce in sé la *Ragione*, che è il potere di distinguere, nei limiti della nostra conoscenza legittima, i giudizi veri dai giudizi falsi, che l'intelletto (*entendement*) forma. Se essa si porta sul *no*, l'uomo rinnega se stesso come essere ragionevole e si dichiara privo del potere di distinguere la verità dall'errore in limiti *qualsiasi*. (Dal che consegue che lo scetticismo completo è logico, a suo modo)» (G 400).

21. Si vedano le precedenti citazioni.

22. «La conoscenza assoluta non esiste per l'uomo, poiché la conoscenza assoluta supporrebbe l'impossibilità assoluta dell'errore. Ora, con la condizione della libertà, questa impossibilità è impossibile. Noi non giungiamo alla conoscenza della verità se non per un atto della ragione, e, costituendo la libertà l'essenza della ragione, ne consegue che la Ragione è fallibile» (G 400).

23. Cfr. G 328 e 381; DN 189. Naturalmente, nei brani ora segnalati, il nostro autore parla di "condizione positiva" e "negativa" riferendosi alla verità, e non all'errore – come facciamo noi nel testo.

se non si ritiene di poter assicurare tale distinzione. Quanto a bene e male (moralì), essi si configurano rispettivamente – e ciò, anche dal punto di vista di Lequier – come promozione o violazione dei fattori che appartengono ad un autentico statuto della natura umana, la cui individuazione coinciderà con un discorso vero, e il cui fraintendimento coinciderà con un discorso falso. Anche le categorie di bene e male moralì, dunque, hanno senso solo in riferimento a una verità che sia incompatibile con la falsità.

Il nostro autore può allora legittimamente affermare che «la condizione di possibilità per la conoscenza e per la morale è la medesima»: la libertà; di modo che, non riconoscere questa, comporterebbe, per coerenza, la rinuncia al sapere sia teoretico sia morale, e la caduta nello “scetticismo”²⁴. Ma uno scetticismo realmente consequenziale, coinciderebbe con un atteggiamento teorico assolutamente insostenibile, nel quale – a rigore – nessuna posizione potrebbe venir sostenuta, e quindi anche nessuna contraddizione teorica o pratica potrebbe essere respinta; e neppure la professione del dubbio potrebbe legittimamente trovare spazio. A ben vedere, però, neanche ragioni di legittimità e di rigore dovrebbero trovare spazio in un simile atteggiamento, la cui configurazione più autentica è proprio la “banalità”²⁵ sintetizzabile nella classica formula “tutto è vero”: indifferente anche nei riguardi delle contraddittorie. Per questo, Lequier può concludere che «lo scetticismo perfetto è la somma infinita di tutte le contraddizioni possibili, di modo che la sua stessa definizione è anch'essa contraddizione»²⁶. Col che, il nostro autore intende forse osservare che una posizione come quella ora accennata, dovrebbe insieme conservare una sua coerenza – per potersi costituire almeno come ipotesi –; ma tale coerenza dovrebbe a sua volta consistere paradossalmente nella incoerenza sistematica.

La valenza autodistruttiva di uno scetticismo così prospettato, ci consente comunque di interpretare l'argomentazione di Lequier ricostruita nel presente paragrafo, come una argomentazione di indole dialettica – a dispetto di quanto escluso in via preventiva dallo stesso autore. In altre pa-

24. Cfr. G 380.

25. “Banalità” nel senso della banalizzazione che – in considerazione del “principio dello pseudo-Scoto” – accade al linguaggio che accetta di derivare in sé l'autocontraddizione.

26. Ecco l'intero brano: «Colui che nega la morale, nega la scienza e cade, se è conseguente, nello scetticismo; e se è conseguente nel suo scetticismo, deve dubitare del suo dubitare e considerarsi come privo di ogni specie di mezzi per il sapere, ecc. Che cos'è dunque questa scienza che non può affermare legittimamente la non-esistenza di niente? Essa non è forse, anziché la morte – perché in tal caso non ci sarebbe più sofferenza –, piuttosto l'agonia del suicida? Non è anche il degno castigo del più grande dei crimini e del più impudente degli scandali: quello di giustificare tutti i crimini e di approvare tutti gli scandali? Non è forse questo tendere (*effort*) dell'essere verso il niente?... Lo scetticismo perfetto è dunque la somma infinita di tutte le contraddizioni possibili, di modo che la sua stessa definizione è anch'essa contraddizione» (G 380-381). Sullo stesso tema, cfr. anche G 368.

role, sembra che Lequier intenda la distinzione tra vero e falso, e quelle a questa connesse, come: (a) delle implicazioni ineliminabili dal costituirsi stesso dell'esperienza, (b) delle strutture tali da presupporre, per la loro intelligibilità, l'esercizio della libertà. Per cui, la negazione del presupposto pragmatico che le rende avvistabili, equivarrebbe al rinnegamento di un dato che, pure, non cesserebbe per questo di farsi valere nell'esperienza. Infatti, come annota Lequier: «Se la dottrina della necessità è vera, che cosa cambia nell'ordine del mondo? Il bene e il male esistono sempre, sia nell'individuo che nella società»²⁷.

Il punto (a), che Lequier lascia un po' in ombra, non risulta certo secondario nell'economia della sua argomentazione. È lecito comunque ipotizzare che egli non vi abbia insistito, parendogli aproblematico l'inevitabile presentarsi della opposizione dei contrari aletici e di quelli assiologici, all'interno di qualunque visione teorica: parendogli cioè ovvia l'inevitabilità elenctica di una distinzione tra vero e falso (in ordine al giudizio teorico e a quello pratico), qualunque sia poi il configurarsi dell'autentico nella visione teorica di volta in volta in questione²⁸. Così, la negazione della libertà umana potrebbe evitare di contraddire indirettamente l'esperienza, solo cercando di mutare il quadro delle costanti che essa offre: cioè, solo al prezzo di contraddirla in un modo più diretto e radicale.

3. Una nota a margine

La posizione di Lequier è stata da noi valorizzata e anche integrata, come era ragionevole fare nei riguardi di un dettato frammentario qual è quello degli appunti che questo autore ci ha lasciato. Del resto, tale integrazione si rivela utile per rispondere ad alcune critiche che si sono addensate sul pensiero del filosofo bretone, nella prima metà del Novecento, quando ancora esso veniva letto troppo frammentariamente e all'interno dell'interpretazione datane da Renouvier.

Più in generale, gli sviluppi del presente capitolo – e complessivamente di questa terza Parte – vanno a ridiscutere l'interpretazione corrente che dice di Lequier come di un filosofo estraneo a giustificazioni argomentative. In realtà, così non è. Il filosofo bretone propone, al riguardo della libertà, una pluralità di spunti, tra i quali certo privilegia quello, più radicale, che noi abbiamo chiamato "elenctico"; senza però rinunciare ad altre, meno radicali, occasioni argomentative: come quella, dialettica, sopra evidenziata.

27. G 366.

28. Su questo tema, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit.

L'abbiamo qualificata come "dialettica", nel senso in cui può esser detta dialettica una figura apagogica in cui la negazione della tesi produca la contraddittoria di una verità fenomenologica già riconosciuta (o comunque riconoscibile) come tale. L'apagogia è la forma più usuale di quella "riduzione all'assurdo" in cui – come già sappiamo – Lequier identificava il tipo della dimostrazione. Si tratta, certo, di un modo indiretto di argomentare; e sull'argomentazione indiretta non mancano di addensarsi equivoci di vario genere. Oltre a quelli che investono la trascendentalità del PTE, su cui esplicitamente l'apagogia si struttura – e per i quali ci permettiamo di rinviare ad una nostra precedente pubblicazione²⁹ –, ce ne sono di più generici, riguardanti l'argomentazione indiretta come tale. Del più frequente di tali equivoci – quello di origine surrettiziamente gnoseologica – avevamo già parlato nella prima Parte del presente lavoro. Resta da indicare che, non di rado, una certa diffidenza verso l'argomentazione indiretta in generale sembra nascere anche da un equivoco ulteriore.

Si finisce, talvolta, per considerare l'argomentazione indiretta quasi fosse una confutazione della argomentazione che porta alla antitesi della tesi che si intende dimostrare; quando invece essa si propone di essere l'esibizione della impossibilità di tale antitesi. Insomma, si rischia di considerare come se fosse la confutazione della conclusività di un teorema, quella che invece intende essere la confutazione della tesi di quello stesso teorema: tesi che, nella fattispecie, è la contraddittoria di quella di cui si vuol evidenziare il valore. Ed è chiaro che, stando al primo caso, la confutazione di un procedimento teoremativo non comporta certo, di suo, la confutazione della tesi che il teorema in questione intende dimostrare (in quanto, sia "formalmente" che "materialmente", il vero può conseguire anche al falso), e, di riflesso, non stabilisce come inevitabilmente vera la tesi ad essa radicalmente alternativa; mentre nel secondo caso, che è quello effettivamente in gioco, la confutazione della tesi di cui sopra, stabilisce di riflesso l'inevitabile verità di quella che è ad essa radicalmente alternativa.

29. Cfr. *ivi*, P. III.

II. Il "dilemma" di Lequier

Come abbiamo visto nel capitolo precedente – ma anche, per altro verso, nella prima Parte del nostro lavoro –, non mancano negli appunti lequieriani argomentazioni strutturate, volte al riconoscimento critico della libertà di scelta dell'io. Nel presente capitolo, proseguiremo nel reperimento degli spunti argomentativi sul tema. E con ciò, torneremo a mettere a fuoco la *pars construens* dell'argomentare lequieriano intorno alla libertà – come nel capitolo precedente avevamo preannunciato.

1. Il cosiddetto "dilemma" di Lequier

Charles Renouvier, che tanto largamente ha condizionato la diffusione e la recezione del pensiero del filosofo bretone, ha dato il nome di "dilemma"¹ ad una delle argomentazioni sulla libertà, che è possibile isolare nel complesso del *corpus* lequieriano.

Consideriamo anzitutto il cosiddetto dilemma di Lequier nella sua esposizione più completa.

Supponiamo che io abbia percorso il mio cammino – ipotizza il nostro autore –: o sarò stato libero o la mia libertà non sarà stata che un sogno. Se sono stato libero, avrò adempiuto la mia destinazione (*accompli ma destination*) credendo alla mia libertà e agendo come un uomo libero. Se è vero il contrario, mi sarò ancora conformato mio malgrado all'ordine eterno e, attraverso il mio stesso errore, avrò agito secondo la mia natura, poiché era nella mia natura affermare questa cosa. In altri termini, se sono libero, credere alla mia libertà è essere fedele alla mia natura; se non sono libero, credere alla mia libertà è ancora essere fedele alla mia natura, in quanto il mio errore è necessario; e, se il mio errore mi inganna, la mia natura lo inganna a sua volta e mi tiene a forza nella verità dalla quale non posso

1. Cfr. Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II. cit., pp. 128 ss.

uscire. Io dico: sono libero. Dico il vero o dico il falso. Se dico il vero, sono libero; se dico il falso, questo errore necessario è per me la verità. Che cos'è, infatti, un'idea vera se non è un'idea necessaria? Ingannarsi credendosi liberi, è essere ancora nel vero².

L'argomentazione, nella sua essenza, si può ridire nelle seguenti battute (che in seguito richiameremo con la sigla D1). Chi afferma la libertà si trova di fronte a due ipotesi tra loro alternative: (α) egli afferma la libertà e la libertà c'è realmente; (β) egli afferma la libertà e la libertà realmente non c'è. Se è vera l'ipotesi α , allora si realizza questa situazione: (γ) affermando la verità egli afferma il vero. Se invece è vera l'ipotesi β , ugualmente si realizza la situazione γ : infatti, il (presunto) errore di chi afferma la libertà, per ipotesi non avrà alternative, e dunque coinciderà col vero. Ergo, la situazione γ si realizza in entrambi i casi: cioè, chi afferma la libertà è comunque nel vero.

Si può facilmente notare che D1 è composta, non da semplici proposizioni, ma da formule più complesse (che abbiamo perciò indicato con lettere greche). In effetti, ciò implica che il dilemma, così come è formulato in D1, sia scioglibile in una struttura più articolata, come quella che ora ricostruiremo, e che indicheremo con la sigla D2. Tale formulazione, più completa e più complessa, è quella che giustifica la denominazione di "doppio dilemma", usata da alcuni autori per indicare il dilemma lequieriano³.

Per costruire D2, è opportuno rifarsi allo schema altrove prodotto dallo stesso Lequier per introdurre il problema, e da noi riportato in nota⁴. L'alternativa radicale è, naturalmente, quella tra "Libertà" e "Necessità", cioè tra il caso (*l*) in cui sia vero che esiste la libertà di scelta dell'io e il caso (*non-l*) in cui ciò sia falso. Tale alternativa va poi reduplicata secondo che: il caso della libertà si realizzi per un io che afferma la libertà, cioè $l \wedge aff(l)$; il caso della libertà si realizzi per un io che afferma la non-li-

2. G 399.

3. Tra questi, possiamo ricordare lo stesso Renouvier, ma anche Augusto Del Noce (cfr. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 73), Xavier Tilliette (cfr. *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., p. 195) e Agostino Roggerone (cfr. *La via nuova di Lequier*, cit., p. 188). Scrive al riguardo Renouvier: «Lequier a condensé sa théorie dans un double dilemme. [...] Le double dilemme se forme de ces quatre hypothèses: – La nécessité affirmée nécessairement, – la liberté affirmée nécessairement, – la nécessité affirmée librement, – la liberté affirmée librement. Elles épuisent le champ du possible, et les deux premières supposent la nécessité, les deux autres la liberté de l'affirmation du philosophe» (cfr. Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., pp. 429-430).

4. «O la Libertà è o la Necessità è. Libertà con idea di Libertà. Libertà con idea di Necessità. Necessità con idea di Libertà. Necessità con idea di Necessità» (G 398). «Due ipotesi: la libertà o la necessità. Bisogna scegliere tra l'una e l'altra con l'una o con l'altra» (DN 190).

bertà, cioè $l \wedge \text{aff}(non-l)$; il caso della non-libertà si realizzi per un io che afferma la libertà, cioè $non-l \wedge \text{aff}(l)$; il caso della non-libertà si realizzi per un io che afferma la non-libertà, cioè $non-l \wedge \text{aff}(non-l)$.

Sulla base di questa griglia, proviamo ora a riesporre il "dilemma" lequieriano in termini non più strettamente legati al dettato dell'autore. Partiamo dal caso l – che vi sia la libertà dell'io –, e formuliamo la sotto-struttura D2A. In questo caso, se l'io – secondo l'ipotesi $l \wedge \text{aff}(l)$ – tiene per vero di essere libero, ossia esercita la "credenza" nella libertà, afferma con ciò la verità – $\text{aff}(V)$ –: è cioè in armonia con l'assoluto. Se invece l'io – secondo l'ipotesi $l \wedge \text{aff}(non-l)$ – tiene per vero di non essere libero, non per ciò cessa di esserlo in effetto: semmai si trova ad affermare qualcosa di non-vero – $\text{aff}(non-V)$ –, e ad essere in disarmonia con l'assoluto. Consideriamo ora il caso $non-l$ – che non vi sia la libertà dell'io –, e formuliamo la sotto-struttura D2B. In questo caso, se l'io – secondo l'ipotesi $non-l \wedge \text{aff}(l)$ – tiene per vero di essere libero, allora afferma qualcosa di non-vero, e si illude di essere libero; ma lo fa senza poter fare diversamente, e dunque secondo necessità: si trova così, anche in questa ipotesi, ad affermare sia pur paradossalmente la verità – $\text{aff}(V)$ –, e ad essere in armonia con l'assoluto. Se poi l'io – secondo l'ipotesi $non-l \wedge \text{aff}(non-l)$ – tiene per vero di non essere libero, si trova ad affermare la verità – $\text{aff}(V)$ –, e anche in tal caso è in armonia con l'assoluto.

Se ora si confrontano le situazioni di tipo l con quelle di tipo $non-l$, si potrà notare che non sono affatto tra loro simmetriche nell'esito che realizzano. Infatti, chi afferma la libertà si troverà, in entrambe le ipotesi metafisiche, in armonia con l'assoluto. Invece, chi afferma la non-libertà si troverà in armonia con l'assoluto solo nell'ipotesi assolutamente deterministica. In altre parole, chi afferma la libertà ha ragione di farlo sia che dica il vero sia che non dica il vero; chi invece afferma la non-libertà ha ragione di farlo solo a patto che dica il vero. Ergo, ad affermare la libertà non si sbaglia mai.

A ben vedere, poi, D2B dovrebbe a rigore venir modificato. Va infatti considerato che, circa il caso $non-l \wedge \text{aff}(l)$ e il caso $non-l \wedge \text{aff}(non-l)$, si può richiamare quanto già si è detto nel capitolo precedente: e precisamente che, per il sostenitore di un regime deterministico assoluto, non dovrebbe avere più senso distinguere tra affermare il vero e affermare il falso. Quindi, alla luce di questa considerazione, lo stesso privilegio della posizione $non-l \wedge \text{aff}(non-l)$ sulla posizione $non-l \wedge \text{aff}(l)$ si rivela del tutto inconsistente. In breve – come acutamente annota Del Noce –, si può dire che, se «mi è possibile pensare l'affermazione della libertà come verità, non mi è possibile pensare come verità le affermazioni che in varia forma dipendono dal pensiero necessario»⁵. In tale prospettiva, allora, si

5. Cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 74.

può comprendere che nella posizione $non-l \wedge aff(non-l)$ l'io non afferma la verità: si trova cioè nella condizione $aff(non-V)$. Così, la conclusione adeguata di D2, ci sembra la seguente: se ad affermare la libertà non si sbaglia mai, ad affermare il determinismo assoluto, non solo si può sbagliare, ma piuttosto si sbaglia sempre.

Non ci sembra, invece, che la strategia di Lequier sia quella di escludere come autocontraddittorie le posizioni $l \wedge aff(non-l)$, $non-l \wedge aff(l)$ e $non-l \wedge aff(non-l)$, per esibire l'inevitabilità dell'unica non autocontraddittoria, cioè della $l \wedge aff(l)$ – come Del Noce vorrebbe⁶. L'autocontraddittorietà in questione sarebbe – secondo questo autore – quella “tra il dire e il fare”: sarebbe cioè di tipo “esistenziale” (ma meglio sarebbe dire: performativo). In particolare, egli cerca di mostrare tale autocontraddittorietà in relazione alla posizione che abbiamo indicato come $non-l \wedge aff(non-l)$. Questa – a giudizio di Del Noce – sarebbe da considerare come “esistenzialmente” autocontraddittoria sulla base di una considerazione che proviamo a riferire (integrandola) nel modo seguente: se è vero il determinismo assoluto, l'io che lo riconosce non potrà che trovarsi nella situazione dello scetticismo assoluto, nella quale non si potrà parlare di “affermazioni necessarie” – cioè, aventi come contenuto una verità che si autoimpone –, ma semmai solo di affermazioni arbitrarie – cioè, aventi come contenuto una verità che viene scelta indifferentemente per tale –; quindi, l'io che affermasse lo stesso determinismo assoluto, non potrebbe che farlo con un atto di libera scelta. Il che realizzerebbe, appunto, contraddizione performativa⁷.

6. Il quale scrive: «Occorre scegliere tra una credenza necessaria nella necessità, una credenza necessaria nella libertà, una credenza libera nella necessità e una credenza libera nella libertà. Le prime tre soluzioni si consumano per la loro contraddittorietà, e resta unica, come non contraddittoria, l'affermazione libera della libertà». Del resto, è lo stesso Del Noce ad ammettere implicitamente l'infedeltà della propria interpretazione del dilemma, quando osserva: «Dunque, l'affermazione della libertà si presenterebbe, per la contraddittorietà della posizione opposta, come quella di una 'verità necessaria'? È chiaro come non possa essere questo il pensiero di Lequier». A questo punto, Del Noce introduce la considerazione per cui l'autentico senso della argomentazione lequieriana sarebbe il seguente: la negazione della libertà comporterebbe coerentemente una radicale afasia (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 73). Ora, certamente l'elemento argomentativo dominante nel filosofo bretone è quello elentico – cui Del Noce sembra alludere suscitando la prospettiva dell'afasia –; resta però che il dilemma ha una sua specificità argomentativa, che non è di tipo elentico. Ciò che a Del Noce non sembra ben chiaro, è che Lequier affronta il tema della libertà da più angolature teoriche, che sovente si mescolano tra loro in quel cantiere aperto che sono i suoi appunti.

7. Ecco le parole stesse di Del Noce: «Sembra che per Lequier, anche se i testi al riguardo non sono troppo precisi, occorra distinguere fra la tesi della necessità nella sua obiettività, non contraddittoria in sé, e la contraddizione esistenziale, fra il dire e il fare, che si produce nell'affermazione di questa tesi della necessità. E infatti: se la conseguenza ultima del pensiero necessario è lo scetticismo assoluto, ne consegue che l'affermazione della libertà non è più un'affermazione necessaria; ci troviamo davanti a due affermazioni libere: l'affermazione libera della necessità e l'affermazione libera della libertà. Ed è allora

Del Noce, poi, non sviluppa analoghe considerazioni per il caso $l \wedge aff(non-l)$, e per il caso $non-l \wedge aff(l)$: probabilmente perché li ritiene già palesemente autocontraddittori⁸.

Possiamo però osservare, al riguardo, che è lo stesso Lequier a escludere esplicitamente che il caso $non-l \wedge aff(non-l)$ possa essere considerato come autocontraddittorio. Egli infatti vede, nella specifica posizione $non-l \wedge aff(non-l)$, piuttosto un rafforzamento della generica posizione $non-l$. Dunque, l'interpretazione di Del Noce non può dirsi coerente con gli intendimenti lequieriani.

Ciò che occorre comunque mantenere in chiaro, è che il cosiddetto dilemma lequieriano non ha niente a che fare con una contrapposizione tra opzioni, che "non possa essere decisa su basi intellettuali". Quest'ultimo è piuttosto il modo pragmatistico di intendere il dilemma: teorizzato da William James¹⁰, anche sulla scorta di Renouvier¹¹. Secondo James, ciò che decide in un dilemma è "la nostra natura passionale", la quale sceglie l'opzione che meglio le corrisponde. In Lequier non manca quest'elemento affettivo – come sappiamo e come ancora vedremo –; esso però non agisce mai disancorato dalla ragione, ma piuttosto ne rappresenta, come dicevamo nella Parte prima, un autentico approfondimento, in vista del realizzarsi di una criticità radicale.

chiaro che la posizione del pensiero necessario è contraddittoria, perché l'atto di affermazione contraddice al contenuto affermato» (A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 73).

8. Ciò che comunque, in assenza di mediazioni critiche, non appare.

9. Scrive Lequier: «Ma quale contraddizione può comportare la supposizione della necessità?» – cioè, della generica posizione $non-l$. «Supponiamo che la serie delle idee attraverso cui si passa per raggiungere la conclusione definitiva di un qualunque ragionamento, fosse inevitabile, necessaria, come questa ipotesi» – cioè, la specifica posizione $non-l \wedge aff(non-l)$ –, «che raddoppierebbe per così dire la necessità della conclusione, trasportando questa necessità nelle operazioni del nostro spirito, potrebbe recarle pregiudizio?» (cfr. G 350).

10. Ecco le parole di James: «The thesis I defend is, briefly stated, this: *Our passionate nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, 'Do not decide, but leave the question open', is itself a passionate decision, – just like deciding yes or no, – and is attended with the same risk of losing the truth*» (W. James, *The Will to believe* (1896), in: *The Will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, New York 1956, p. 11).

11. James fu probabilmente tra i centoventi destinatari degli altrettanti esemplari dell'opera lequieriana fatti stampare fuori commercio da Renouvier nel 1865 (cfr. P. Armellini, *op. cit.*, p. 149); ma la versione dell'argomentazione dilemmatica che fece più presa tra i conoscenti di Renouvier, fu quella da lui stesso offerta ai lettori nella *Psychologie rationnelle* del 1875: ne daremo conto al termine del capitolo.

2. Considerazioni che si innestano sul dilemma

Sul tronco fondamentale dell'argomentazione dilemmatica si innestano anche rami ulteriori di riflessione. In particolare, il nostro autore si sofferma sulla posizione del determinismo assoluto, e sulla sua obiettiva inferiorità rispetto all'atteggiamento opposto. Si consideri il caso $l \wedge \text{aff}(\text{non-}l)$. Qui il determinista non cesserebbe certo di "fare uso della libertà"; eppure egli, in fondo, finirebbe per "non fruire" mai realmente di essa: nel senso che, non essendone esplicitamente consapevole, non avrebbe neppure lo stimolo per esplorarne le possibilità più alte e più impegnative. In altri termini, convinto della indifferenza, se non in assoluto assiologica, almeno morale, tra le situazioni, egli sarebbe facilmente orientato ad adattarsi su quelle semplicemente più comode e di minor rischio. La libertà, in tal caso, non verrebbe *employée*, né tanto meno *jouie*; ma piuttosto *usée*¹²: verbo, quest'ultimo, che dice bene dell'uso in fondo coatto, di chi non può liberarsi di qualcosa di cui vive, e che pure non sa o non vuole riconoscere nel suo valore effettivo¹³.

Altrove, Lequier paragona la situazione $l \wedge \text{aff}(\text{non-}l)$ alla condizione di qualcuno che visse costantemente in un sogno. E scrive:

Questa vita è dunque come un sogno. Quegli esseri che vanno e vengono dormono, le forze della loro anima sono assopite. Ma essi portano in sé la forza di risvegliarsi. Tanto più si è addormentati in questo sogno, in quanto non si ha l'idea di risvegliarsi. L'idea di risvegliarsi sarebbe già un'uscita dal sogno, a meno che, dormendo, non si sogni ancora che ci si sveglia, il che vorrebbe dire possedere l'errore degli errori, come il sapiente possiede la scienza della scienza. E coloro che sognano di essere svegli, sono quelli che già, per quanto sta in loro, rinunciando alla personalità per abbandonarsi al corso delle cose e delle influenze della natura esteriore, affermano a se stessi che, abbandonarsi così, vuol dire essere svegli, e che il riconoscere l'impero della necessità, sottomettendovisi per quanto è possibile, è la scienza del vero nel vero¹⁴.

12. «Fate attenzione: immergendovi in questa letargia [...], voi fareste uso (*useriez*) ancora una volta di quella libertà il cui pensiero vi è familiare, e della quale non avete mai fruito (*joui*) in nessun momento della vostra esistenza» (G 366).

13. La situazione ora descritta è espressa dai filosofi greci – in relazione ai primi principi – con un termine quasi-tecnico, che ricorre in Aristotele, ma anche in Epitteto: il verbo $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\iota$. In proposito, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, in «Rivista Teologica di Lugano», III (1998), pp. 715-724.

14. DN 187-188. Al ruolo della allegoria del sogno e della veglia nel discorso di Lequier, dedica una attenta riflessione Agostino Roggerone, che vi legge opportunamente ascendenze fichtiane. «Come si vede, l'inizio della ricerca della verità viene così riposto in un atto pratico, simboleggiato dall'immagine dell'uscita dal sogno, e quindi l'accento viene subito posto sulla connessione concreta fra teoresi e prassi, secondo la movenza suggerita a Lequier dalla *Bestimmung des Menschen* di Fichte. Il cominciamento della ricerca

Ulteriori considerazioni riguardanti il complesso del "dilemma" vengono solo accennate da Lequier. Ad esempio, la stessa struttura dilemmatica presuppone il dubbio, cioè l'oscillazione problematica tra i due "corni" principali (e poi tra quelli secondari) dell'alternativa. Senonché — come già sappiamo —, se non ci fosse la libertà, neppure ci sarebbe l'oscillazione problematica del dubbio, e con ciò «non esisterebbe più questo mezzo per stabilire le verità prime»: appunto, il dilemma¹⁵.

Dunque, solo se già si presuppone la libertà, si può disporre come problema l'"opposizione del libero e del necessario". Col che risulta confermato quanto già avevamo acquisito nella Parte prima del nostro lavoro: e cioè, che la libertà di scelta, prima ancora di poter diventare un guadagno di tipo apodittico o dialettico, è una verità a statuto elentico. Essa, infatti, è una di quelle "verità primitive" che non possono essere stabilite per via "deduttiva"¹⁶ (o, in generale, dimostrativa), se non secondariamente: essendo loro caratteristica distintiva quella di risultare operanti in ogni movente discorsiva (radicalmente: nel giudizio in quanto tale), tali verità primitive dovranno essere primariamente messe in luce per via elentica.

della verità, l'inizio del cammino della scienza, è dunque in un atto del volere in funzione della verità: voler uscire dal sogno, rompere l'incantesimo che risolve la vita nel sogno, per cominciare a vivere da svegli. L'immagine del sogno e della veglia è di origine fichtiana, e indirettamente si connette alla celebre discussione cartesiana, alle notazioni in proposito delle *Confessioni* di Agostino ed al mito platonico della caverna, che rappresenta l'uscita dal mondo delle ombre per entrare in quello della realtà» (cfr. A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., p. 135). E ancora: «E un atto di libertà che afferma la libertà». Acquistare coscienza di ciò significa acquistare la conoscenza della verità nella sua concretezza, che è sempre cominciamento assoluto, creatività. Di qui lo stacco fra chi vive ed opera senza questa consapevolezza, e si muove quindi in un mondo avulso dalla realtà, e chi questa consapevolezza possiede e quindi, con essa, rompe l'incantesimo che lo circonda e riesce a guardare il mondo nella sua reale consistenza. Ritorna così l'immagine della vita come sogno [...]. Ora, tuttavia, non c'è più l'assillo cartesiano di distinguere il sogno dalla veglia [...] o, infine, quello fichtiano di morire alla vita del mondo per iniziare la vita in Dio. C'è invece la chiara visione che, se da un lato 'si è tanto più addormentati in questo sogno quanto meno si ha l'idea di svegliarsi', cioè quanto più la coscienza è fiacca, dall'altro, però, 'l'idea di svegliarsi sarebbe già un'uscita dal sogno [...]'. La scienza della scienza è la consapevolezza, da parte dei dormienti, che 'portano in sé il potere di svegliarsi'; mentre l'errore degli errori è quello di coloro — i razionalisti in genere — 'che sognano di essere svegli' e accettano quindi la situazione di sogno come condizione di veglia [...]. C'è dunque un duplice modo di restare nel sogno, senza svegliarsi: uno involontario, dovuto a fiacchezza morale, a inerzia, a difetto di volitività, alla maniera fichtiana; l'altro, invece, volontario, che impedisce praticamente l'uscita dal sogno con la forza della convinzione che il sogno, il mondo della ragione astratta, della logica, della pratica, della tecnica, sia il mondo della realtà» (cfr. *ivi*, pp. 182-183).

15. Cfr. G 398.

16. «Le verità primitive non si possono stabilire attraverso l'evidenza, poiché l'evidenza è deduttiva» (*ivi*).

3. Di quale dilemma si tratta

Una questione che resta da chiarire, è a quale genere di dilemma la figura lequieriana si possa riferire. Altra cosa, infatti, è il δίλημμα¹⁷ e altra è il διλήμματον¹⁸: il primo termine corrisponde a determinate figure del sillogismo ipotetico; il secondo termine, invece, corrisponde a quella figura argomentativa che oggi è appunto usuale chiamare "dilemma", e che anche noi chiameremo così. A sua volta, il sillogismo ipotetico di carattere dilemmatico può trovare espressione sia in certe figure del sillogismo condizionale¹⁹, sia in certe figure del sillogismo disgiuntivo²⁰: nessuna

17. Il termine indica letteralmente una duplice (*dis*) asserzione (*lemma*).

18. Questo termine compare presso il retore Ermogene di Tarso, per indicare la strategia con cui si può mettere in difficoltà un avversario ponendolo di fronte alla disgiunzione tra due alternative contraddittorie tra loro, e mostrando l'inconveniente che gli deriverebbe partitamente sia dalla scelta dell'una che dell'altra (cfr. Hermogenes, Περὶ Εὐρέσεως, Δ, 6; in: *Hermogenis Opera*, a cura di H. Rabe, Teubneriana, Lipsia 1913).

19. Quali il "dilemma costruttivo semplice" (dcs): $(p \vee q) \rightarrow r$

$$p \vee q$$

$$\therefore r;$$

il "dilemma costruttivo composto" (dcc): $(p \rightarrow m) \wedge (q \rightarrow r)$

$$p \vee q$$

$$\therefore m \vee r;$$

il "dilemma distruttivo semplice" (dds): $r \rightarrow (p \vee q)$

$$\neg p \wedge \neg q$$

$$\therefore \neg r;$$

il "dilemma distruttivo composto" (ddc): $(p \rightarrow m) \vee (q \rightarrow r)$

$$\neg m \wedge \neg r$$

$$\therefore \neg p \vee \neg q.$$

(Su questo punto si veda: P. Swiggers, "Dilemme", in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, a cura di A. Jacob, Puf, Paris 1989-1998, vol. II, pp. 660-661). Si può notare che ciò che Kant chiama "dilemma" nella sua *Logica*, corrisponde alla figura sopra indicata come (dds) (cfr. Kant, *Logik*, § 79; in: *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band IX, Berlin-Leipzig 1923).

20. Sillogismo disgiuntivo è quel sillogismo ipotetico che ha per premessa maggiore, non una condizionale, ma una disgiuntiva. Se la disgiuntiva disgiunge propriamente, ovvero in modo esaustivo (cioè, in *aut*, se i disgiunti si possono considerare almeno praticamente esaurienti le possibilità in gioco, o anche in *vel*, se i disgiunti sono i contraddittori), il sillogismo relativo ha due possibili forme: il *modus ponendo tollens* e il *modus tollendo ponens*. Il primo ha la seguente struttura: $p \text{ aut } q$

$$p$$

$$\therefore \neg q.$$

Il secondo ha una struttura simmetrica alla precedente: $p \text{ aut } q$

$$\neg p$$

$$\therefore q.$$

Se invece la disgiuntiva disgiunge in modo debole (cioè, in *vel* semplicemente), allora il sillogismo relativo ha ovviamente una sola forma possibile: il *modus tollendo ponens*, secondo lo schema seguente: $p \vee q$

$$\neg p$$

$$\therefore q.$$

delle quali, però, corrisponde al complesso della argomentazione lequieriana.

Questa, piuttosto, sembra corrispondere – come vedremo – al dilemma nel senso ormai consolidato dell'espressione, cioè alla struttura argomentativa dalla seguente forma generica²¹:

- (d) p aut q ²².
Se p , allora r ;
se q , allora s ;
ergo, r aut s .

In particolare, l'argomento di Lequier – secondo la formulazione D1 – sembra seguire una variante specifica della precedente forma; variante, per "esaustione", che potremmo schematizzare così:

- (d') p aut $non-p$ ²³.
Se p , allora r ;
se $non-p$, allora r ;
ergo r .

Quanto alla struttura D2, essa risulta indubbiamente più complessa: infatti, nasce dall'incrocio di D2A e D2B. Questi rappresentano, da parte loro, due sviluppi argomentativi, i quali non risultano dilemmatici nel senso di (d) o di (d'), ma piuttosto nel senso di un sillogismo ipotetico disgiuntivo, che però non realizza appropriatamente lo schema triadico delle figure previste; anche se riprende liberamente l'impianto di una tra esse: il *modus tollendo ponens*. Stabilendo per comodità alcune equivalenze simboliche – $[l \wedge aff(l)] \equiv x$; $[l \wedge aff(non-l)] \equiv y$; $[non-l \wedge aff(l)] \equiv w$; $[non-l \wedge aff(non-l)] \equiv z$ –, possiamo scrivere quanto segue:

21. Assumiamo le seguenti formulazioni del dilemma – (d) e (d') – da un manuale classico: W.C. Salmon, *Logica elementare* (1963), trad. it. di G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1969 (cfr. p. 52).

22. Nel caso del dilemma propriamente detto, si presentano "posizioni alternative, tra le quali occorre operare una scelta" (cfr. I.M. Copi-C. Cohen, *Introduzione alla logica* (1961), trad. it. di R. Lupacchini, Il Mulino, Bologna 1997, p. 326). Dunque, la struttura dilemmatica è diadica – caratterizzata dall'*aut aut* –, e non prevede l'ammissibilità di entrambi i "corni". Di qui nasce il problema che la disgiunzione posta a premessa maggiore, sia almeno praticamente completa.

23. Ovviamente, nel caso in cui i disgiunti siano – come nel caso di (d') – i contraddittori, sarebbe lecito anche l'uso della disgiunzione in *vel*, in quanto la tabella del connettivo della negazione assicurerebbe comunque l'incompatibilità dei contraddittori p e $non-p$. Ma si è comunque preferito l'uso esplicito dell'*aut*, perché corrisponde direttamente al senso dell'argomentazione dilemmatica.

(D2A): x aut y .
 Se x , allora $aff(V)$;
 se y , allora $aff(non-V)$;
 ergo x .

(D2B): w aut z .
 Se w , allora $aff(V)$;
 se z , allora $aff(non-V)$;
 ergo w .

Perché la forma del *tollendo ponens* risulti effettivamente, occorre però che si elimini come ridondante, in entrambi gli sviluppi, il primo condizionale, e si riconduca il secondo condizionale ad una formulazione in cui, il fatto che la posizione y implichi l'affermare la non-verità – $aff(non-V)$ – sia assunto senz'altro come motivo adeguato per negare la posizione stessa: dunque, per porre $\neg y$ – e analogamente per la posizione z . Si avrebbe così:

(D2A'): x aut y .
 $\neg y$
 ergo x .

(D2B'): w aut z .
 $\neg z$
 ergo w .

E, a questo punto, i due sviluppi risulterebbero di tipo dilemmatico, nel senso che il termine assumeva nella letteratura filosofica della seconda metà dell'Ottocento²⁴.

A prima vista, sembra che D2A' e D2B', pur concludendo entrambi nel senso auspicato da Lequier, non ridiano il senso proprio dell'argomentazione lequieriana. L'intento del nostro autore è quello di evidenziare che – indipendentemente dalla nostra capacità di determinare o meno il contesto metafisico dell'azione umana –, l'affermazione della libertà (e dunque la *croynce* nella libertà), non può risultare falsa; mentre la negazione della libertà non può risultare vera. Il suo intento non è, dunque, quello di mostrare l'insostenibilità (ad esempio, l'autocontraddittorietà) della affermazione del determinismo assoluto (nei due contesti ipotetici evocati), per ottenerne come inevitabile l'affermazione della libertà. A ben vedere, però, una volta accettata la versione di D2 che prevede la non-verità anche della posizione z – ovvero di: $non-l \wedge aff(non-l)$ –, bisogna riconoscere che il dilemma assume una portata che non è più semplicemente nell'ordine della ragionevolezza, bensì in quello della razionalità logica: per cui, anche le formulazioni D2A' e D2B' risultano adeguate. In realtà – per quanto possa sembrare sottile la differenza –, Lequier, più che alla confutazione della affermazione del determinismo assoluto, punta a mo-

24. Il senso è quello di una disgiunzione di ipotesi tra loro incompatibili, delle quali una viene esclusa, in quanto implica la propria negazione. In questo senso, il dilemma è inteso, ad esempio, da C.S. Peirce (cfr. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di C. Hartshorne e P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-1958, n. 3.404).

strare la consistenza della affermazione della libertà, in qualunque contesto metafisico. Dunque, è corretto conservare gli sviluppi D2A e D2B nella loro prima versione, che è piuttosto di tipo aporematico – come vedremo meglio tra poco.

Del resto, è proprio la versione originaria – o aporematica – delle sotto-strutture D2A e D2B, quella che consente poi lo sviluppo complessivo di D2. Quest'ultimo nasce appunto da una combinazione incrociata delle due sotto-strutture, in cui il primo elemento della prima disgiunzione e il primo elemento della seconda disgiunzione danno luogo a una nuova disgiunzione; e così il secondo della prima e il secondo della seconda – conservando, naturalmente, gli sviluppi già acquisiti in relazione a ciascun elemento. Il tutto secondo i seguenti schemi, entrambi inveranti (d')

(D2C): x aut w .

Se x , allora $aff(V)$;
se w , allora $aff(V)$;
ergo $aff(V)$.

(D2D): y aut z .

Se y , allora $aff(non-V)$;
se z , allora $aff(non-V)$;
ergo $aff(non-V)$.

Il significato dei due schemi è chiaro: quando l'alternativa è tra due contesti di affermazione della libertà, chi afferma è comunque nella verità; quando l'alternativa è tra due contesti di negazione della libertà, chi nega è comunque nella non-verità. Considerato che la non-verità è generica, si potrà precisare che, nel caso della prima condizionale di D2D, si tratterà – oltre che della non-verità come insensatezza, che troviamo nel caso seguente – anche della non-verità come falsità vera e propria; nel caso della seconda condizionale, si tratterà della non-verità come insensatezza: in quanto – come si è visto –, l'ipotesi assolutamente deterministica non consente una formale distinzione tra verità e falsità, e dunque fa venir meno, per chi la assume, il presupposto fondamentale di un sensato discorrere intorno all'affermazione della verità.

La disgiunzione che è direttamente in gioco in D1, come anche nelle diverse sotto-strutture dilemmatiche di D2, è quella tra forme opposte dell'asserire – “A afferma che t ”, “A afferma che $\neg t$ ” –; e non, più semplicemente, quella tra i contenuti asseriti: t e $\neg t$. In altre parole, l'oggetto diretto del “dilemma” lequieriano non è l'esistenza della libertà dell'io, ma piuttosto la razionalità o meno dell'asserzione di essa, e dunque dell'impegno apofantico con la medesima. È chiaro, però, che nel momento in cui l'esito dell'argomentazione è quello che abbiamo visto – e cioè, l'inevitabile essere nella non-verità di chi afferma il determinismo assoluto –, esso finisce per avere una diretta ricaduta sulla stessa soggiacente alternativa tra esistenza e inesistenza della libertà.

Più precisamente, si può osservare che, se l'esito dell'argomentazione fosse più specifico – e cioè, l'inevitabile essere nella falsità di chi afferma la non esistenza della libertà –, allora la questione sarebbe già risolta: in

quanto, la disgiunzione lascerebbe senza alternativa praticabile l'affermazione dell'esistenza della libertà, e ciò equivarrebbe – rimossi gli equivoci gnoseologistici – alla inevitabile posizione della libertà stessa. In realtà, l'esito, per il determinismo, è di falsità nella prima condizionale di D2D, e piuttosto di insensatezza nella seconda condizionale – come si diceva.

Considerando le cose più a fondo, però, si può osservare che la non-verità in cui si verrebbe a trovare chi affermasse il determinismo assoluto, sia pure in un contesto che fosse, per ipotesi, conforme alla sua affermazione, sarebbe dovuta alla indifferenza tra vero e falso che quel contesto ipoteticamente realizzerebbe; ed è proprio su quella indifferenza, e sulla circostanza che essa verrebbe ad eliminare un fattore comunque rilevante dell'esperienza, che si impenna l'argomentazione dialettica di Lequier (da noi illustrata nel capitolo precedente). Ora, ci si può chiedere se il "dilemma" non assumerebbe un valore conclusivo, e non solo concludente, nel caso in cui venisse integrato dall'argomentazione "dialettica" che già conosciamo: infatti, quest'ultima chiarirebbe che la posizione z realizza una non-verità che ha anche i connotati della autocontraddittorietà, e perciò, *a fortiori*, della falsità – in parallelo con y . A questo punto, però, il "dilemma" finirebbe per non sussistere più, in quanto la considerazione che mostra il contenuto autocontraddittorio della posizione z , mostra prima ancora l'autocontraddittorietà – dialetticamente mediata – dell'ipotesi assolutamente deterministica in sé presa; il che risolverebbe in partenza la stessa alternativa radicale tra l e $non-l$, su cui appunto il "dilemma" si innesta.

Dobbiamo così concludere, che il "dilemma" lequieriano si costituisce proprio a patto di essere concludente, ma non conclusivo. Del resto – come ben sappiamo –, non è il dilemma in quanto tale l'argomentazione decisiva che Lequier ci suggerisce circa la libertà. Il "dilemma" rappresenta piuttosto un momento aporematico della riflessione lequieriana, che non è mai paga delle soluzioni trovate, ma costantemente si impegna in tentativi differenti e tra loro convergenti.

Quando diciamo "concludente ma non conclusivo", intendiamo sottolineare che l'argomentazione in gioco non ha un carattere ultimativo; ciò nondimeno a suo modo conclude. Del resto, si può notare che, nella figura (d') che associamo a D1, la premessa disgiuntiva è propriamente disgiuntiva: cioè, disgiunge (anche esplicitamente in *aut*) i contraddittori. Perciò, l'alternativa che essa propone, è tale da non poter essere evitata "sfuggendo fra le corna" dilemmatiche. Lo stesso si può dire per D2: più precisamente, per le sue sotto-strutture D2C e D2D. Va poi precisato che D2 prende avvio dalla previa disgiunzione tra ipotesi della libertà e ipotesi della non-libertà: disgiunzione che giustifica l'articolazione nelle sue due sotto-strutture. Ora, anche tale disgiunzione previa è completa, in quanto disgiunge i contraddittori. Dunque, anche rispetto ad essa non c'è modo di "sfuggire tra le corna".

Si tratterà però di vedere se non siano proponibili altri modi di contestare il dilemma in questione. Una seconda strategia sarebbe quella di "af-

ferrare il dilemma per le corna”: cioè, negare la premessa minore, che è costituita, in fondo, dalla congiunzione delle due condizionali. Ora, riuscire a negare anche una sola delle due condizionali, equivarrebbe a negare l'intera congiunzione (cioè, l'intera premessa minore)²⁵. A sua volta, per negare una condizionale, occorre negare il relativo “condizionato”.

In proposito, occorrerà distinguere i casi considerati. In D1, si potrebbe eccipire sulla seconda condizionale: infatti, che anch'essa consenta di derivare γ , potrebbe essere contestato in considerazione della stessa banalizzazione dell'opposizione vero-falso che l'ipotesi assolutamente deterministica comporterebbe: nel senso che, in quell'ipotesi, una affermazione non potrebbe dirsi vera, appunto per la stessa ragione per cui non potrebbe dirsi falsa. Senonché, a questa obiezione si potrebbe rispondere che, se si volesse far valere in senso obiettivo l'ambivalenza – o meglio, la banalità – dell'ipotesi assolutamente deterministica – coinvolgendo in essa anche la posizione di chi non la accetta, perché crede nella libertà –, occorrerebbe eliminare l'ipotesi stessa, con i suoi sotto-casi, dal novero di quelle contemplabili dove si parli di vero e falso. In tal modo, però, si realizzerebbe una situazione analoga a quella poco fa contemplata: cioè, da un lato scomparirebbe il “dilemma” – come l'obiezione si proponeva –; ma, d'altro lato, verrebbe riconosciuta una delle premesse di quella argomentazione dialettica, che già da sola era in grado di condurre all'esito cui il “dilemma”, da parte sua, potrebbe solo approssimarsi: vale a dire, la confutazione del determinismo assoluto. E ciò che vale per D1, può essere visto valere per D2C e D2D, e quindi – complessivamente – per D2.

Si può quindi concludere che il “dilemma”, o ha occasione di strutturarsi consistentemente, e allora a suo modo conclude; oppure non ha occasione di strutturarsi consistentemente, e allora lascia il posto ad una argomentazione, come quella “dialettica”, che guadagna radicalmente l'esito cui il “dilemma” stesso si avvicina soltanto. Siamo così di fronte ad un ulteriore e valido dilemma – chiamiamolo D3 –, che su D1 (o su D2) si innesta, per difenderne gli esiti²⁶.

25. Circa le strategie per evitare o per contestare il dilemma nella forma (d) o (d'), ci rifacciamo a: I.M. Copi-C. Cohen, *Introduzione alla logica*, cit., pp. 327-330. «Quando la premessa disgiuntiva è inattaccabile, come nel caso in cui le alternative esauriscono tutte le possibilità, diventa impossibile sfuggire fra le corna. Bisogna cercare un altro metodo per evitare la conclusione. Un metodo di questo tipo consiste nell'*afferrare il dilemma per le corna*, e ciò comporta il rifiuto della premessa che consiste in una congiunzione [di condizionali]. Per negare una congiunzione, è sufficiente negare una delle sue parti. Quando affermiamo il dilemma per le corna, ci sforziamo di mostrare che almeno uno dei condizionali è falso» (*ivi*, p. 328).

26. Quanto alla possibilità che D1 o D2 siano refutati per mezzo di un controdilemma, va considerato che, in realtà, se un dilemma è validamente costruito – se dunque non patisce le prime due forme di refutazione già considerate –, non potrà subire refutazioni di tipo controdilemmatico. O meglio, potrà subirle solo a livello retorico, e non piuttosto logi-

4. Una struttura aporematica

Come già si anticipava, è corretto parlare di un "doppio-dilemma" di Lequier, sinteticamente (ma più approssimativamente) espresso in D1, partitamente e analiticamente riespresso in D2. Ma la differenza tra D2 e D1 non sta solo in una questione di formulazione. Si può dire, infatti, che in D2, con il suo duplice svolgimento incrociato, si realizzi una struttura che, nel vocabolario aristotelico, si direbbe "aporematica". Si allude, con ciò, all'aristotelico *aporema*, o "sillogismo dialettico della contraddizione"²⁷.

Come ha sottolineato Enrico Berti²⁸, Aristotele si proponeva di sfruttare tale forma argomentativa anche in sede propriamente filosofica²⁹: questo, nelle situazioni di "aporia", cioè di «uguaglianze tra ragionamenti opposti»³⁰, ovvero di dilemma. In effetti, il dilemma scatta, o quando non vi siano altre risorse argomentative per dirimere una questione, oppure – come nel caso di Lequier – quando si scelga di mettere tesi e antitesi sullo stesso piano, quasi "peirasticamente"³¹. Appunto in casi del genere, Aristotele propone di «sviluppare le aporie in entrambe le direzioni»³², ovve-

co. Cioè, il presunto controdilemma sfrutterà la disgiunzione del dilemma di partenza, per innestarvi delle condizionali il cui condizionato sarà differente, ma comunque non contraddittorio, rispetto a quello del dilemma di partenza. Infatti, riuscire a derivare dalle medesime premesse dei condizionati contraddittori ai precedenti, varrebbe quanto aver confutato il dilemma "afferrandolo per le corna". Scrivono in proposito Copi e Cohen: «Rifutare un dilemma per mezzo di un controdilemma costituisce il metodo più ingegnoso e accattivante fra tutti, anche se di rado appare convincente [...]. Per refutare un dato dilemma, si costruisce un altro dilemma la cui conclusione è l'opposto della conclusione dell'originale. *Qualsiasi* controdilemma può venir usato nella procedura di refutazione, anche se idealmente dovrebbe venir costruito con i medesimi ingredienti (proposizioni categoriche) che sono contenuti nel dilemma originale. [...] Questa sorta di refutazione in realtà non refuta l'argomento, ma orienta soltanto l'attenzione su un differente aspetto della medesima situazione» (ivi., pp. 328-329).

27. Cfr. Aristotele, *Topici*, cit., VIII, 162a 17-18.

28. Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, capp. I, III e IV.

29. Cfr. Aristotele, *Topici*, cit., I, 101a 34-36. Del resto, prima di Aristotele, questo metodo era stato praticato da Platone nel *Parmenide*.

30. Cfr. Aristotele, *Topici*, cit., VI, 145b 2.

31. Non conviene, però, qualificare il dilemma come argomentazione "peirastica", perché quest'espressione è usata da Aristotele in un preciso significato, che egli stesso distingue da quello di argomentazione "dialettica" – che invece interessa il nostro caso (cfr. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, II, 165a 38-165b 8; XI, 171b 4-9; testo greco a cura di Y. Strache e M. Wallies, Leipzig 1923). Spiega Berti che i discorsi "peirastici" o esaminativi, sono quelli «rivolti contro chi presume di sapere e muovono essenzialmente da premesse da questi concesse [...]. La loro caratteristica consiste nel prendere in esame le opinioni di alcuni, anche famosi, allo scopo di saggiarne la validità, deducendo le conseguenze di esse e cercando di metterle in contraddizione con qualche *endoxon*» (cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 29-30).

32. Cfr. Aristotele, *Topici*, cit., I, 101a 34-36. Questo è il metodo che Aristotele impiega nel Terzo Libro della *Metafisica*, dove pure ne prosegue la teorizzazione: «Infatti, in

ro – come spiega Berti – di «dedurre fino in fondo le conseguenze derivanti da ciascuno dei due corni del dilemma, per vedere a quali conclusioni si arriva, cioè se si arriva o no a conclusioni contraddittorie con se stesse o con altre posizioni precedentemente ammesse»³³. Ma, al di là del caso ora esplicitamente richiamato – che è quello di un eventuale esito apagogico dell'esame³⁴, e non è dunque il caso del "dilemma" lequieriano –, il procedimento aporematico «permette di vedere più facilmente 'in ciascuna delle due direzioni' il vero ed il falso, cioè permette di vedere quale delle due soluzioni è vera e quale è falsa, oppure quali elementi di vero e quali elementi di falso sono contenuti in ciascuna delle due»³⁵. E quest'ultimo, sembra il caso più consono al "dilemma" D1 o D2.

Secondo Berti, la aporematica teorizzata da Aristotele avrebbe come scopo quello di giungere al riconoscimento dei principi³⁶. Nel caso lequieriano che ci occupa, il principio in questione sarebbe quello del libero arbitrio (PLA). E che – per Lequier – di un vero e proprio principio si tratti, già lo sappiamo dalla Parte prima del nostro lavoro: del resto, è questa la ragione per cui la fondamentale via per evidenziarlo resta quella di tipo elentico. «Questa verità» – annota il filosofo bretone –, «tolta dal suo po-

quanto si dubita, ci si trova in condizioni simili a chi è legato; nell'uno e nell'altro caso, infatti, è impossibile procedere oltre. Perciò bisogna che, prima, vengano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia anche perché coloro che cercano senza aver prima sviluppato le aporie (ἀνευ τοῦ διαπορήσασθαι) assomigliano a quelli che non sanno dove andare. [...] Inoltre, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare, colui che ha ascoltato tutti gli argomenti delle parti contrapposte e dei contendenti» (Aristotele, *Metafisica*, cit., III, 995a 31-36; 995b 2-4).

33. Berti, in questa sua interpretazione, si appoggia al Bonitz, che intende il verbo aristotelico διαπορεῖν, come un «ex quaestione in utramque partem instituta explorare» (cfr. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, 187b 30-31, seconda editio, Akademische Druck, u. Verlagsanstalt, Graz 1955; ristampa anastatica dell'editio Berlin 1870).

34. Infatti, l'apagogia può essere interpretata anche come un caso specifico del genere *aporema*: se questo si struttura su di una disgiunzione formalmente esaustiva – aristotelicamente, su di un'*antiphasis* –, e se lo sviluppo aporematico presenta una autocontraddizione nell'ambito derivativo di uno dei due disgiunti, si realizza appunto una dimostrazione per assurdo. Per indicare questo specificarsi dell'*aporema* in senso apagogico, Aristotele parla di *elenchos*, ma nella precisa accezione di *syloghismos antiphaseos* (cfr. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, cit., I, 165a 2-3; *Analitici Primi*, II, 66b 11; testo greco a cura di T. Waitz, Leipzig 1844-1846).

35. Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 34-35. Berti richiama anche un altro passo dei *Topici*, dove leggiamo che «in relazione alla conoscenza ed all'intelligenza filosofica, il poter abbracciare con uno sguardo d'insieme le conseguenze derivanti da ciascuna delle due ipotesi è strumento non piccolo; ciò che rimane infatti [da fare] è lo scegliere retamente una delle due» (cfr. Aristotele, *Topici*, cit., VIII, 163b 9-12).

36. «La dialettica è il processo che si conclude col *nous*, cioè con la conoscenza dei principi. Essa non è, di per se stessa, tale conoscenza, ma è la ricerca, il percorso che si compie per giungere ad essa, la quale invece è costituita dal *nous*» (E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 38-39).

sto, che è in effetti il primo, è impossibile da ritrovare»³⁷. Per questo, anche il "dilemma" non si propone di essere una formale dimostrazione dell'esistenza della libertà; mentre lo è, a ben vedere, la dimostrazione "dialettica" – che però abbiamo estratto noi dagli appunti di Lequier, quasi contro le sue esplicite intenzioni.

5. Il cuore del problema

Ma si noti, al riguardo, il realizzarsi di una «reduplicazione oscura e imbarazzante»³⁸ del problema della libertà – secondo l'espressione dello stesso Lequier. La reduplicazione sembra consistere in ciò: la libertà è presupposto operante di qualunque argomentazione volta a metterla in luce. In questo senso, già ricordavamo nel capitolo precedente la considerazione del nostro autore secondo cui «è un atto della libertà che afferma la libertà»³⁹, o che argomenta intorno ad essa. Ora – aggiungiamo noi –, questo vale, a rigore, anche per quella sia pur singolarissima argomentazione che è *elenchos*. Dunque, quello che auroralmente emerge dalle pagine degli appunti di Lequier sembra essere una sorta di meta-*elenchos*, in cui la libertà è riconosciuta quale condizione di possibilità dello stesso argomentare elentico volto a mostrarne l'ineliminabilità.

In realtà, la struttura che abbiamo cercato ora di esplicitare, non è una prerogativa esclusiva della libertà, bensì compete a tutte le verità a statuto elentico. In ogni caso di argomentazione elentica, infatti, la verità intorno a cui viene esercitata l'argomentazione, già sorregge, ovvero struttura, l'atto stesso dell'argomentare. E, anzi, in che cosa consiste *elenchos*, se non nel mettere a tema proprio questo: e cioè, che l'oggetto problematico dell'argomentazione è in realtà condizione di possibilità del costituirsi stesso dell'argomentazione?

Per questa ragione, e tornando esplicitamente al tema della libertà, possiamo affermare che porsi il problema della libertà, è già un atto di libertà; e che, nel caso della libertà – come nel caso delle verità a statuto elentico –, il porsi del problema, costituisce già, implicitamente, la soluzione del medesimo⁴⁰.

37. G 384.

38. Cfr. *ivi*.

39. Cfr. DN 187.

40. Al riguardo, ha visto bene Charles Renouvier, che ha scritto: «L'analyse fait pencher en faveur de la liberté, contre la nécessité, la balance du jugement. Mais de quel jugement? D'un jugement libre, s'il est vrai que je délibère librement, et que je ne suis point prédéterminé à recueillir et à combiner bien ou mal les éléments de ma conviction. Alors c'est à la liberté qu'il appartient de déclarer si la liberté est ou non. [...] Le problème de la liberté se pose donc jusque dans le fait de la solution qu'on y donne, et on voit à quel point la liberté et la vérité sont liées» (Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. I, cit., p. 330).

6. Polemiche postume

Charles Renouvier dà una sua propria flessione a quello che egli stesso battezza come "il dilemma di Lequier". Questo autore prende in considerazione qualche aspetto dell'argomentazione che nel precedente capitolo abbiamo chiamato "dialettica"⁴¹, e riconosce che «quelle obiezioni contro il sistema della necessità sono di una grande forza»; ma non vede scaturire – da esse, né da altre argomentazioni – «alcuna prova logica della realtà della libertà»⁴². Più in particolare, ecco che cosa osserva Renouvier (con implicito riferimento a Spinoza) circa l'impotenza della affermazione della libertà a vincere il determinismo assoluto:

Il partigiano della necessità elude senza sforzo l'argomento, contrario alla sua opinione, che deriva dalla considerazione che, se tutto è necessario, non si dovrebbe mai né dubitare, né deliberare, ma si dovrebbe seguire, per agire, la semplice necessità, senza preoccuparsi di ciò che capita, senza preoccuparsi di scegliere fra dei possibili; e che il rammarico, il consiglio e il biasimo poggiano sempre sul falso e sono cose puerili. Si risponde a questo, che l'illusione della libertà è anch'essa necessaria, che la deliberazione è una parte della concatenazione necessaria dei fatti, e che le immaginazioni o passioni che suppongono falsamente dei futuri indeterminati sono nel numero degli elementi necessari delle possibilità future (*futuritions*) tutte e sempre necessarie⁴³.

D'altra parte, anche il determinismo assoluto si rivela teoreticamente impotente. Infatti,

la tesi della necessità, se viene ammessa, impedisce di aspirare al possesso di un criterio di certezza. In effetti, se tutto è necessario, anche gli errori sono necessari, inevitabili e indiscernibili; la distinzione del vero e del falso manca di fondamento, poiché l'affermazione del falso è altrettanto necessaria di quella del vero. La stessa affermazione che *tutto è necessario* è impossibile, non essendoci affatto mezzo di distinguerla dalla sua contraddittoria, in quanto data dalla medesima necessità⁴⁴.

Di conseguenza, Renouvier riconosce come formalmente problematica l'ipotesi della libertà, alla stessa stregua di quella del determinismo asso-

41. Leggiamo al riguardo: «Si tout est nécessaire, les jugements de moralité, les notions de droit et de devoir, manquent de fondement dans la nature des choses. [...] Enfin, si tout est nécessaire, l'erreur est nécessaire aussi bien que la vérité, et leurs titres sont pareils, à cela près du nombre des hommes qui tiennent pour l'une ou pour l'autre, et qui demain peut changer. Le faux est donc vrai, comme nécessaire, et le vrai peut devenir faux» (cfr. *ivi*, pp. 306-307).

42. Cfr. *ivi*, p. 309.

43. Cfr. *Id.*, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit, p. 136.

44. Cfr. *ivi*, p. 136. Su questo, cfr. anche: *Id.*, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 429.

luto⁴⁵. Egli, inoltre, attribuisce a Lequier questa sua conclusione, affermando che

l'intimo sentimento di questo pensatore, che aveva da lungo tempo riconosciuto l'impossibilità di ottenere, per l'una o per l'altra delle due tesi opposte, una prova o di esperienza o di ragione, [...] fu il risultato [...] della forza straordinaria di meditazione, e dell'intensità di emozione che egli apportò alla sua vivente idea della condizione dell'uomo nell'ipotesi del predeterminismo assoluto, o *destino*, che detta e incatena tutti i suoi atti⁴⁶.

Poste queste premesse, vediamo ora, schematicamente, in quali termini Renouvier ha riproposto "il dilemma di Lequier", al termine del secondo Tomo della seconda edizione del suo *Traité de psychologie rationnelle*. Sfrutteremo, allo scopo, gli stessi termini convenzionali che abbiamo usato per esprimere il dilemma nella versione di Lequier. Dunque, ancora una volta la disgiunzione di partenza è quella tra *l* e *non-l*.

Stando al caso *non-l*, il sotto-caso $non-l \wedge aff(non-l)$ non potrà garantirsi la propria verità rispetto alla posizione contraddittoria, che sarà, per ipotesi, "ugualmente necessaria"; nel sotto-caso $non-l \wedge aff(l)$, vale la stessa impotenza a garantirsi la verità, ma si ha il "vantaggio delle proprietà morali" che all'affermazione della libertà si accompagnano.

Stando al caso *l*, il sotto-caso $l \wedge aff(non-l)$, da un lato incorre obiettivamente nell'errore, e dall'altro non si salva soggettivamente dall'oscillazione del dubbio, in quanto il necessitarismo professato la introduce teoricamente⁴⁷; invece, col sotto-caso $l \wedge aff(l)$ si è obiettivamente, almeno per ipotesi, nella verità, e lo si è con i vantaggi della consapevolezza e del merito.

Ne conclude Renouvier:

È dunque chiaro che, di ciascuno dei quattro termini della duplice alternativa [...], il terzo offre all'agente morale una posizione di gran lunga più favorevole dei primi due⁴⁸, e il quarto vince su tutti gli altri. Dobbiamo dunque sceglierlo e determinarci per esso, se ci rammentiamo che siamo di fronte a un caso di dubbio, [...] come evidenzia l'impiego stesso, per uscirne, di un modo di ragionare come il dilemma; e [se ci rammentiamo che siamo di fronte] a un caso nel quale la credenza (*croyance*) è inevitabile per noi, qualunque sia il partito che prendiamo.

45. Cfr. Id., *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, pp. 97 e 137.

46. Cfr. Id., *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 428. In una nota al testo, Renouvier spiega che il "predeterminismo" in parola può essere inteso come il "determinismo assoluto", considerato sul versante teologico (cfr. *ivi*).

47. Al riguardo, Renouvier osserva nella *Philosophie analytique*: «Il terzo caso, [...] è per lui [cioè per Lequier] il peggiore di tutti, poiché egli vi trova l'impossibilità, come nei due primi, di liberarsi dal dubbio, e in più esso è nell'errore, per ipotesi» (cfr. *ivi*, p. 430).

48. Crediamo che Renouvier, con ciò, intenda alludere al fatto che, nella posizione *l* – al contrario che nella posizione *non-l* – ha senso parlare di obiettiva verità e falsità.

Ed ecco come Renouvier conclude la propria personale ricostruzione del pensiero lequieriano: «Io preferisco affermare la libertà e affermare che l'affermo per mezzo della libertà. Così rinuncio a imitare quelli che cercano di *affermare qualche cosa che li forzi ad affermare*. Io rinuncio a perseguire l'opera di una conoscenza *che non sarebbe la mia*. Abbraccio la *certezza di cui io sono l'autore*»⁴⁹.

Recuperando le indicazioni di Renouvier – e sfruttando le equivalenze simboliche già stabilite al paragrafo 3 – si può ricostruire la situazione, da lui disegnata, nei termini seguenti.

- 1) *l* e *non-l* sono entrambe ipotesi il cui contenuto è non-impossibile, ma della cui verità non si sa dare (almeno, di fatto) dimostrazione⁵⁰.
- 2) Va comunque registrata una superiorità di *l*, e sul piano teorico e sul piano pratico, in quanto assumere tale ipotesi consente di assegnare un significato coerente alle scansioni di bene e male, e di vero e falso; mentre assumere come ipotesi *non-l*, significa banalizzarne ogni affermazione teorica e ogni presa di posizione morale.
- 3) Nell'ambito di *non-l*, l'ipotesi *z* è destinata a non potersi costituire come verità, in quanto al suo interno il soggetto che sostiene *non-l* non può superare l'ambivalenza (e quindi l'oscillazione) tra la posizione della tesi e quella dell'antitesi⁵¹.
- 4) Sempre nell'ambito di *non-l*, l'ipotesi *w* resta anch'essa nell'ambivalenza di cui sopra, ma risulta praticamente superiore a *z*, in quanto il soggetto che al suo interno sostiene *l*, con ciò annette un senso coerente alla vita morale.
- 5) Nell'ambito di *l*, l'ipotesi *y* si costituisce obiettivamente come falsità, e, nello stesso tempo, il soggetto che al suo interno afferma *non-l*, dovrebbe per coerenza rimanere nell'ambivalenza, in quanto professa un'interpretazione assolutamente deterministica della realtà.
- 6) Sempre nell'ambito di *l*, l'ipotesi *x*, invece, si costituisce obiettivamente come verità, e, nello stesso tempo, il soggetto che al suo interno sostiene *l*, si sottrae soggettivamente all'ambivalenza: egli è perciò in grado di affermare non solo *l*, ma anche la verità di *l*⁵². Inoltre, anche dal punto di vista pratico, il soggetto di *x* è in una condizione superiore al soggetto di *y*, in quanto il primo annette un senso coerente alla vita morale.

49. Cfr. Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., pp. 137-139.

50. Renouvier si esprime a tratti come se ritenesse che l'indimostrabilità in questione fosse anche di diritto; ma non si impegna nel dimostrarlo.

51. Renouvier parla, al riguardo, di "dubbio". In realtà, il dubbio presupporrebbe la libertà: lo stesso autore lo riconosce in un brano precedentemente citato. Senonché, in quello stesso brano (cfr. *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., p. 136) egli ammetteva che il dubbio potesse ricevere una coerente interpretazione anche in un ambito teorico assolutamente deterministico.

52. Il che corrisponde all'espressione "affermare la libertà per mezzo della libertà".

7) In questo quadro, la posizione *x* risulta l'unica ad essere effettivamente non-contraddittoria; mentre le altre tre (quale più, come la *y*, quale meno, come la *w*) realizzano forme di incongruenza, che oggi qualificeremmo come contraddizioni performative.

Al riguardo, potremmo provare a integrare il dettato di Renouvier osservando che le incongruenze in questione si realizzerebbero, nel caso della *z* e della *w*, tra il contenuto in esse affermato e le condizioni previste ipoteticamente come contesto dell'affermazione, le quali non consentirebbero di tener fermo alcun contenuto affermato. Invece, nel caso della *y* (che comunque sarebbe, per ipotesi, falsa), l'incongruenza si realizzerebbe tra il contenuto affermato e ciò che è implicato nell'atto dell'affermare: e cioè, la stessa libertà.

Siamo così al quadro che anche Del Noce prospettava: consapevole che esso non era esattamente lo stesso quadro inteso da Lequier⁵³ – che è invece quello che noi abbiamo provato ad evidenziare attraverso gli schemi indicati, al paragrafo 3, sotto la sigla D2.

Ma, non solo Renouvier muta il contenuto del dilemma lequieriano, nel senso indicato complessivamente al punto (7). In realtà, prima ancora, sono le affermazioni che introducono il dilemma renouvieriano, indicate sinteticamente ai punti (1) e (2), a non sembrare veramente coerenti col pensiero del filosofo bretone.

Infatti, Lequier giunge a considerare il determinismo assoluto come la sintesi, autocontraddittoria, di tutte le autocontraddizioni – come abbiamo visto nel capitolo precedente –; Renouvier, invece, che non considera distintamente lo spunto argomentativo “dialettico”, maschera il giudizio di autocontraddittorietà sotto un altro giudizio, assai più benevolo, secondo il quale il determinismo assoluto sarebbe un'ipotesi incapace di giustificare se stessa, ma dal contenuto non-impossibile. Del resto, se davvero nell'ipotesi del determinismo assoluto non è possibile discernere le coppie di contraddittorie – come lo stesso Renouvier dichiara –, non si vede in che senso quella posizione possa ancora dirsi non-impossibile. A ben vedere, Renouvier finisce per confondere due aspetti del discorso lequieriano, che andrebbero tenuti distinti: una cosa è la consapevolezza che un punto di vista di tipo spinoziano è fenomenologicamente sostenibile, ed è in grado di fagocitare pretese coglienti sentimentali della libertà⁵⁴; altra cosa è l'azzardo – che sembra sottinteso alla proposta di Renouvier –, secondo cui l'interpretazione spinoziana sarebbe in grado di fagocitare anche il rilievo di banalizzazione teoretica e pratica, che il sostenitore della libertà muove contro quell'interpretazione stessa. Secondo Lequier, al contrario, sarebbe piuttosto il rilievo di banalizzazione a fagocitare il determinismo assoluto: anzi, a rilevare l'autofagocitazione di quest'ultimo.

53. Cfr. la precedente nota 6.

54. Ed è ciò su cui ci siamo soffermati nella P. II del nostro lavoro.

Così pure, Lequier sviluppa – come ben sappiamo – argomentazioni a struttura elentica intorno alla libertà, che precedono il dilemma e non ne dipendono. Non sembra dunque adeguato proporre il dilemma, come fa Renouvier, quale luogo argomentativo decisivo, assumendo l'equivalenza di *l* e *non-l* quanto a potenza autofondativa. Ben lungi dall'essere ritenute equivalenti sul piano fondativo, le due ipotesi sono, in altri luoghi, giudicate da Lequier: fondata (certo elenticamente, e in qualche modo dialetticamente) la prima, e autocontraddittoria la seconda. E, a conferma della infedeltà dell'autore del *Traité* rispetto al pensiero del nostro autore, si può osservare che Renouvier finisce per identificare i sotto-casi di *non-l* come luoghi in cui il pensiero non potrebbe obiettivamente andare oltre l'oscillazione del dubbio; mentre Lequier interpreta il dubbio come espressione della libertà: cioè proprio della condizione esclusa dal caso *non-l*.

Il dilemma, dunque, è per Lequier un'argomentazione accanto ad altre, ammesso e non concesso che la questione della libertà non sia anche diversamente affrontabile. Renouvier invece, come altri del resto, ha inteso la riflessione lequieriana non come un cantiere ricco di molteplici spunti, quale essa è in effetti; bensì come un sistema, cui dare finalmente forma compiuta, semplificandolo intorno ad una architettura il più possibile elementare.

Renouvier è stato anche il tramite di un grave fraintendimento del dilemma lequieriano da parte di Léon Brunschvicg⁵⁵. Questi mostra in generale insofferenza verso il pensiero di Lequier; ma, in particolare, si accanisce su alcuni punti di esso, trattando dei quali egli sembra non distinguere in modo adeguato la posizione propria di Lequier da quella di Renouvier. Egli finisce così per coinvolgere il primo in alcune critiche, avanzate in realtà verso il presunto irrazionalismo del secondo.

Ad esempio, quando Brunschvicg osserva, con movenza elentica, che chi intendesse subordinare il valore del PDNC al libero arbitrio, non potrebbe comunque non ammettere la validità del PDNC, almeno per poter sensatamente scegliere se accettarlo oppure rifiutarlo, egli va contro Renouvier⁵⁶, ma non colpisce di certo Lequier⁵⁷ – per il quale,

55. Sulla relazione tra il pensiero di Renouvier e quello di Brunschvicg, cfr. P. Armellini, *op. cit.*, pp. 156-157.

56. Si pensi, ad esempio, a questa annotazione: «Lequier admettait à titre d'évidence, exclusivement, les deductions logiques de vérités posées par hypothèse (logique formelle, évidence relative). C'était admettre *a priori* le principe de contradiction. Mais ce principe, *en son application logique*, n'est pas une vérité *féconde* qui puisse être le fondement ou le point de départ de la connaissance: il est seulement la règle formelle d'une pensée qui s'assujettit à rester d'accord avec elle-même» (cfr. Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 429). Espressioni così ambigue (circa la portata del PDNC e circa la sua eventuale trascendibilità) non sarebbero state sottoscritte – a nostro avviso – da Lequier.

57. Scrive Brunschvicg: «Voilà pourquoi, quant à nous, nous ne trouvons, nulle part, trace de pensée critique dans le néo-criticisme. Par exemple, lorsqu'il traite du principe de

come sappiamo, la validità del PDNC non è subordinata a quella del PLA⁵⁸.

Venendo più specificamente al tema del presente capitolo, dobbiamo rilevare che Brunschvicg intende il dilemma di Lequier – che egli però dimostra di conoscere solo dal testo di Renouvier – come se si trattasse di un illusorio espediente⁵⁹, utile a proclamare una sorta di “indeterminismo cosmico”, in cui dare spazio alla libertà umana. Ma leggiamo direttamente il capo d'accusa.

Quando Lequier formula l'ipotesi: *tutto è necessario*, egli intende che questo *tutto* al quale si applica la necessità, è insieme l'universo di cui si afferma che è necessariamente determinato, e lo spirito che ne afferma il necessario determinismo. In altre parole, Lequier comincia col mettere su di uno stesso piano, come se fossero omogenei e comparabili, *avvenimenti* e *giudizi* [...]. Dunque, se gli avvenimenti sono necessari, nessun giudizio sarà libero; e, affinché i giudizi divengano liberi, occorrerà che gli avvenimenti cessino di essere necessari. È così che alla base di una dottrina che per altro si vanta di mantenere il primato della coscienza morale contro l'edonismo e l'utilitarismo, l'autonomia razionale di un Socrate è stata sacrificata all'indeterminismo cosmico di un Epicuro⁶⁰.

Secondo Brunschvicg occorre invece distinguere tra la necessità intesa come “legge” che l'intelligenza umana “impone” ai fenomeni naturali, per interpretarli scientificamente, e la necessità come “norma” interiore, che consente di “discernere” il vero dal falso. Ora,

contradiction, auquel il demandera de supporter le poids d'une ontologie finitiste, Renouvier considère toujours comme allant de soi l'éventualité d'accepter ou de rejeter ce principe. Or nous ne saurions admettre que semblable alternative réponde à quoi que ce soit dans un esprit quelconque. Il faudrait en effet, avant d'en concevoir la possibilité, avoir d'abord résolu un dilemme dont les termes paraissent implacables. Ou cet esprit à qui l'on offre soit d'accepter soit de rejeter le principe de contradiction, était déjà soumis à ce principe, et le choix dont on parle est une opération *illusoire*. Ou il ne lui obéit pas, c'est-à-dire qu'il est réduit à cet état d'indigence mentale où un élément du discours ne se distinguerait pas de l'élément contraire et ne lui apparaîtrait pas incompatible; mais alors l'intelligence de l'alternative, qui est la condition du choix, ne se présenterait pas à lui, l'opération serait *impossible*. Supposer que l'homme est libre devant les lois qui régissent l'exercice de sa pensée comme il est libre de se décider entre deux hypothèses scientifiques ou deux partis politiques, c'est à la lettre imaginer que, comme il est capable d'enlever ses lunettes et de les remettre, il a égale facilité pour en faire autant avec ses yeux» (L. Brunschvicg, *L'orientation du rationalisme*, cit., p. 25).

58. Si veda, al riguardo, il cap. 5 della P. I del nostro lavoro.

59. Secondo Brunschvicg, il tentativo di Lequier risulterebbe coerente con la teoria spinoziana della necessaria illusione del libero arbitrio: «Le dilemme de Lequier, qui se flate de rendre au moins possible la position libre de la liberté, est l'exemple le plus frappant, et qui eût le plus réjoui un Spinoza, du déterminisme inconscient qui commande et qui entraîne la croyance au libre arbitre» (*ivi*, p. 28).

60. *Ivi*.

che il dilemma di Lequier si offra a titolo di dilemma, è l'indice che non si è ancora giunti [da parte dell'autore] a questa distinzione, pur così semplice e netta, tra la norma dello spirito e la legge della natura, che si è preso alla rinfusa gli atti dell'uno e i fatti dell'altra, per allinearli sulla stessa fila di unità date allo stesso modo, numerate in uno stesso totale. Poco importa, allora, che sia stato eliminato dal suo linguaggio l'atomo di materia *se*, effettivamente, non si ritrova nel suo pensiero nient'altro che l'atomo di coscienza⁶¹.

La sprezzante critica di Brunschvicg – di evidente ascendenza kantiana – ci pare fuori bersaglio. Vediamo in che senso. Anzitutto, l'opposizione dilemmatica si struttura, almeno nel caso da noi contemplato, su ipotesi contraddittorie, e non su contrarie. In secondo luogo, in tali ipotesi non viene messa in questione l'esistenza in generale di un determinismo naturale (cioè, di una intelligibilità matematica dei fenomeni fisici), bensì l'esistenza o meno di comportamenti liberi. In particolare, le ipotesi *l* e *non-l* sono traducibili in forma quantificata nel seguente modo: (*I*) esiste almeno qualche comportamento libero, (*E*) non esiste alcun comportamento libero; oppure: (*I*) esiste almeno qualche evento che non sia interpretabile sulla base del determinismo naturale, (*E*) non esiste alcun evento che non sia interpretabile sulla base del determinismo naturale.

Ora, anche considerando la seconda disgiunzione dilemmatica ora proposta, si vede bene che essa non può avere come esito alcun "indeterminismo cosmico", ma, semmai, il riconoscimento che il determinismo cosmico non è chiave ermeneutica onnicomprensiva: cioè, esattamente, che l'ambito degli eventi che si intrecciano nell'esperienza non è internamente omogeneo – proprio come Brunschvicg reclama. Dunque, non è vero che, se c'è la libertà, è annullato il determinismo: quasi si pretendesse di passare fallacemente dalla falsità di una universale alla verità della sua contraria.

Del resto, che Lequier, per affermare la libertà, non intenda passare attraverso contestazioni del determinismo naturale, è quanto abbiamo già a lungo considerato nella seconda Parte del nostro lavoro. Non solo, ma – come abbiamo già accennato e come meglio considereremo nel seguito – il nostro autore non si preoccupa neppure di innestare la libertà umana sulla dimostrata contingenza cosmica, ben sapendo che la libertà può essere riconosciuta anche indipendentemente da quella dimostrazione.

Quanto alla accusa mossa a Lequier di aver trascurato indebitamente la differenza radicale tra "atti" della coscienza e "fatti" della natura, crediamo che tale differenza radicale vada giustificata, e non assunta pacifica-

61. Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

mente, come sembra fare Brunschvicg nella pagina che abbiamo considerata⁶². E tale giustificazione è esattamente la mira di Lequier, il quale, ora in modo elentico, ora in modo dialettico, ora in modo aporematico, cerca appunto di mostrare le assurdità cui si giunge quando si voglia negare la differenza radicale in questione.

62. In realtà Brunschvicg dà in quel caso per scontata la scansione kantiana tra fenomeni e noumeni: scansione presupposizionistica, che non appartiene al discorso di Lequier.

In margine al "dilemma"

1. Dilemma e *pari* pascaliano

Augusto Del Noce ha osservato che il "dilemma" lequieriano può essere accostato in qualche modo al celebre *Pari* di Pascal. Ma, questo, per segnare la distanza tra i due autori, piuttosto che una loro convergenza¹. Tant'è vero, che egli ritiene che «il dilemma di Lequier sulla realizzazione umana sia più vicino al *pari* di James che a quello di Pascal»². Del Noce, in tal modo, riprende una indicazione che era già di Renouvier, secondo il quale, in James, si avrebbe il compimento di ciò che in Pascal è soltanto annunciato³.

1. Scrive Del Noce: «La formula del 'Pascal dell'Ottocento' – che si potrebbe coniare per Lequier – «è rigorosa, ma soltanto nel senso di una *simmetria*. Mentre, cioè, Pascal rappresenta la crisi del pensiero della Restaurazione Cattolica del Seicento, Lequier rappresenta la crisi o, più rigorosamente, la forma francese della crisi del pensiero della Restaurazione cattolica dell'Ottocento, che avviene dopo che il *giansenismo è stato vinto*; e che [...] ha la direzione *esattamente opposta*, verso un rinnovato pelagianesimo. Onde l'abisso che si stabilisce tra Lequier e Pascal. Al *pari* pascaliano sulla salvezza si sostituisce in Lequier il *pari* nel riguardo della *realizzazione umana*. La sua angoscia non dipende dall'incertezza sulla salvezza o la perdizione, ma dalla questione della libertà dell'uomo» (A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., pp. 108-109).

Per un accostamento positivo tra Lequier e Pascal, si pronuncia invece Jean-François Marquet, che scrive: «Pour Pascal comme pour Lequier, le problème philosophique majeur est le problème du pari (sur l'existence de Dieu pour l'un, sur l'existence de la liberté pour l'autre), et le problème théologique avant tout celui de la prédestination – pari et prédestination désignant les deux modes fondamentaux du rapport à Dieu, puisque par l'un je me décide devant Lui, et par l'autre c'est Lui qui décide à mon sujet» (cfr. J.F. Marquet, *Pascal et Lequier on l'enjeu des jeux de Dieu*, in Aa.Vv., *Pascal au miroir du XIXe siècle*, textes réunis par D. Leduc-Fayette, Paris 1993, p. 101).

2. Cfr. *ivi*, p. 109.

3. In particolare, cfr. Ch. Renouvier, *Le pari de Pascal et le pari de M.W. James*, in «La Critique philosophique», settembre 1878. Qui, Renouvier rivisitava la figura del *pari*

Al riguardo, possiamo in primo luogo osservare che il *pari* pascaliano – trascurando i differenti contenuti – ha la stessa struttura dilemmatica della argomentazione lequieriana. Proviamo in due parole a schematizzare il discorso pascaliano. La sua prima premessa di sfondo è che, tra il vivere come se Dio (inteso nel senso cristiano) esistesse, e il non vivere in questo modo, non c'è medio: anche il presumere di poter vivere al di qua dell'alternativa è, in fondo, un particolare modo di inverare il secondo corno dilemmatico. La sua seconda premessa di sfondo, è che non ci sono dimostrazioni logicamente stringenti a favore di nessuno dei due corni dell'alternativa⁴. Lo svolgimento dell'argomentazione, si struttura secondo un'alternativa principale: o Dio (nel senso precisato) esiste (*e*), o Dio non esiste (*non-e*). Questa alternativa, poi, si articola in due alternative subordinate⁵. La prima, che si dà sulla base di *e*, accade tra il vivere in un modo coerente con *e*, oppure in un modo incoerente con *e* (perché coerente con *non-e*) – rispettivamente: $e \wedge \text{aff}(e)$; $e \wedge \text{aff}(\text{non-}e)$. La seconda, che si dà sulla base di *non-e*, accade tra il vivere in un modo incoerente con *non-e* (perché coerente con *e*), oppure in un modo coerente con *non-e*, – rispettivamente: $\text{non-}e \wedge \text{aff}(e)$; $\text{non-}e \wedge \text{aff}(\text{non-}e)$.

Come si può notare, lo schema, così ottenuto, è identico a quello che siglavamo, nel capitolo precedente, come D2; e può ricevere, in riferimento al testo pascaliano, sviluppi analoghi a quelli già contemplati in riferimento al testo lequieriano. Infatti – chiamando, rispettivamente, *x*, *y*, *w*, *z* i quattro (sotto-)casi previsti –, si avrà che *x* è il caso della vincita (cioè, della beatitudine); *w* è il caso di una non-perdita, in quanto ciò che in quell'ipotesi va perduto, lo si perderebbe comunque; *y* è il caso tragico della perdita; *e*, infine, *z* è il caso della vincita paradossale, in cui ciò che si vince va perduto, esattamente come se si perdesse semplicemente.

in riferimento alla propria interpretazione del dilemma di Lequier. La posizione di James, che sulla stessa rivista aveva, nel gennaio del 1878, delineato per la prima volta la sua teoria del *will to believe*, sembrava a Renouvier portare il *pari* alla sua vera espressione critica e moderna.

4. «Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: 'Dio esiste, o non esiste'. Ma da quale parte inclineremo? [...] Su cosa scommetterete? Con la ragione, voi non potete fare né l'una né l'altra scelta; con la ragione, non potete sostenere nessuna delle due. Non accusate dunque di errore quelli che hanno fatto una scelta, perché non ne sapete nulla. – No, ma io li biasimo di aver fatto, non questa scelta, ma una scelta; perché [...] sono tutti e due in errore: giusto è non scommettere. Sì, ma bisogna scommettere. Questo non è lasciato al vostro libero volere, voi siete imbarcati. Ma cosa sceglierete dunque?» (cfr. Pascal, *Pensées*, cit.; trad. it., cit., § 451).

5. «La vostra ragione non patisce maggiore offesa se sceglie l'una o l'altra [...], dal momento che bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto risolto. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, se viene croce, che Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto, se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare» (*ivi*).

Riproducendo gli schemi D2C e D2D, si avrebbe che, nelle situazioni *x* e *w*, si è comunque nella condizione di non sbagliare, cioè di scommettere ragionevolmente; mentre nelle situazioni *y* e *z* si è comunque nella condizione di sbagliare, cioè di scommettere irragionevolmente. In altri termini – secondo Pascal –, ammettere la possibilità che Dio esista, significa sia affermare la possibilità che il senso della vita sia adeguato al desiderio costitutivo dell'uomo, sia porsi nella condizione di conseguire l'adeguazione; non ammettere quella possibilità, significa invece escludere la possibilità che il senso della vita sia adeguato al desiderio, e anche precludersi, per quanto è nelle mani dell'uomo, la possibilità di conseguire l'adeguazione.

Evidentemente il *pari* pascaliano ha poi tanti altri aspetti⁶ – ad esempio il riferimento ad un computo delle probabilità –, che sono estranei al dilemma di Lequier: così come ci pare sia sostanzialmente estranea a quest'ultimo, quella che abbiamo chiamato “seconda premessa di sfondo” del *pari*. In ogni caso, la struttura centrale delle due argomentazioni ci sembra la stessa; e così anche quell'altra “premissa di sfondo”, riguardante l'inaggrabilità della alternativa fondamentale, e la consapevolezza che il suo carattere è altrettanto pratico che teorico. Per cui, come in Pascal l'esito della scommessa è, anche e soprattutto, un impegno pratico, sia pure incoativo, con Dio; in Lequier l'esito del dilemma è, anche e soprattutto, un impegno pratico con la libertà, sintetizzato nella seguente battuta: «Si tratta, a suo modo, di un sillogismo energico e rapido: fare o non fare. Conclusione: fare»⁷.

2. Dilemma lequieriano e dilemma jamesiano

William James fu attento indagatore della figura del dilemma, e, più precisamente, del «dilemma basato su di una disgiunzione logica perfetta, con inevitabilità di scelta»⁸ – come nei casi da noi presi in considerazione, tra i quali egli cita espressamente il *pari*⁹. Da parte sua, l'autore americano sviluppa un “dilemma del determinismo”, nel quale si percepisce anche la presenza del pensiero di Lequier, mediato però dalla lezione di Renouvier¹⁰. Scrive ad esempio James, che l'intenzione del suo saggio non è quella di dimostrare formalmente la verità del libero arbitrio, ma di assu-

6. E rivela anche tante possibilità di integrazione, sulle quali tanto si è scritto, ma che non sono qui contemplabili.

7. Cfr. G 395.

8. Cfr. W. James, *The Will to Believe*, cit., p. 3.

9. Cfr. *ivi*, pp. 5-6. In effetti, James si trova teoreticamente più vicino a Pascal che a Lequier, in quanto, del primo, condivide la “seconda premessa di sfondo” (cfr. *ivi*, p. 23).

10. Cfr. W. James, *The Dilemma of Determinism* (1884), in: *Id.*, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, cit.

merlo come vero e di agire come se fosse vero. Questo atteggiamento, che è appunto un atto intensivo di libertà, sarebbe il più adeguato al contenuto che esso è chiamato a introdurre¹¹.

I termini dell'alternativa sono, per James, non il "determinismo" (assoluto) e l'"indeterminismo", da lui inteso come affermazione della contingenza degli eventi; semmai, il dilemma jamesiano si sviluppa all'interno della assunzione del punto di vista deterministico. Più precisamente, mentre l'indeterminismo afferma che la realtà «fluttua in un più vasto mare di possibilità», le quali «in qualche luogo esistono [...], e formano parte della verità»; il determinismo ha invece il volto del fatalismo diodereo, per cui «le possibilità che non riescono a realizzarsi sono pure illusioni»¹². Ora, sul piano fenomenologico, l'alternativa resta impregiudicata¹³ – e qui James è con Lequier –; senonché, chi assume l'interpretazione deterministica degli eventi, si trova di fronte ad un dilemma: quello tra "pessimismo" e "soggettivismo".

Più precisamente, l'alternativa è quella tra la disperazione del non-senso, e la rinuncia alla emotività, in funzione di un atteggiamento perfettamente "gnostico", che dichiari ingiustificati (cioè, privi di intenzionalità) i moti affettivi¹⁴. In entrambi i "corni" dilemmatici, ciò che non trova adeguata collocazione è la vita emotiva; ma anche, e più radicalmente quella morale: in quanto un agire inteso come privo di alternative, perderebbe ogni autentica gravità¹⁵.

Come si può vedere, il dilemma di James non è né il *pari* pascaliano, né il dilemma lequieriano. Del primo, non ripete né esplicitamente il tema, né il procedimento; del secondo non ripete il procedimento, e solo parzialmente riprende il tema. Qui l'alternativa è proposta all'interno del punto di vista deterministico, e le uscite dilemmatiche risultano entrambe indesiderabili, ma non vengono evidenziate come inconcepibili. Il dilemma di Lequier, invece, propone l'articolazione che sappiamo, e insegue a suo modo un rigore, sul quale già ci siamo a lungo soffermati.

3. Un'ascendenza fichtiana per il dilemma di Lequier?

È ancora Del Noce a suggerire un accostamento tra Lequier e Fichte, quanto al procedere dilemmatico. Il Fichte in questione è, naturalmente, quello della alternativa radicale tra "idealismo" e "dogmatismo", contenu-

11. «Our first act of freedom, if we are free, ought in all inward propriety to be to affirm that we are free» (cfr. *ivi*, p. 146).

12. Cfr. *ivi*, p. 151.

13. Cfr. *ivi*, p. 155.

14. Cfr. *ivi*, pp. 158-167.

15. Cfr. *ivi*, pp. 171 ss.

ta nelle *Introduzioni alla dottrina della scienza*, del 1797: opere che, a quanto sappiamo, Lequier non conosceva direttamente. Nel nostro autore, comunque, si riscontrerebbe qualcosa di simile a quella denuncia di contraddizione performativa, che, mezzo secolo prima, Fichte aveva rivolto ai deterministi assoluti¹⁶.

Già Luigi Pareyson aveva presentato come "dilemma" l'alternativa fichtiana tra idealismo e realismo dogmatico. E in questi termini l'aveva descritta:

La contraddizione del realista non è tra la sua filosofia della necessità e la libertà dell'uomo reale, che il realista spiega nel suo determinismo, ma tra la sua filosofia esplicita e lui stesso come filosofo, che obbedisce, sia pure inconsapevolmente, alle condizioni della possibilità della filosofia [...]. Nell'idealismo, invece, non c'è contraddizione tra dire e fare. L'idealista sa di dover inevitabilmente cominciare con un atto di libertà, e il principio del suo filosofare è proprio l'affermazione teorica dell'atto di libertà praticamente compiuto¹⁷.

Pareyson, acutamente, non indica una incoerenza pratica, ed evitabile, tra quanto si professa e i contenuti del proprio agire; indica piuttosto una contraddizione pragmatica (performativa), che è già interna alla relazione tra quel "dire" (cioè la locuzione) e quel "fare" (cioè l'illocuzione), che appartengono allo stesso esprimersi filosofico¹⁸. Si tratta di quella inconsistenza per cui, il contenuto detto, confligge con la proiezione locutoria di quanto è pragmaticamente implicato nel dire quel contenuto. In questo ca-

16. Cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 74.

17. Cfr. L. Pareyson, *Fichte*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1950, p. 194. Al riguardo, Del Noce osserva: «Importa però vedere la differenza. Il dilemma di Fichte è tra idealismo e realismo, e include la riduzione di realismo a materialismo. Quello di Lequier è tra panteismo o monismo (filosofia della necessità) e individualismo (filosofia della libertà): possiamo introdurre, per meglio intenderlo, le categorie di idealismo e di realismo? Ad una condizione: di usare la definizione hegeliana secondo cui idealismo è affermazione che *il finito è ideale*. Si può dire, in questo senso, che Lequier ha stabilito la connessione importantissima tra l'affermazione del realismo e quella del libero arbitrio. Se, nell'ordine delle verità, quella del libero arbitrio è la prima, si dovrà anche dire che, nell'ordine dei problemi filosofici, quello del libero arbitrio è il primo. Svolgendo appena il suo pensiero: se si dimentica quest'ordine, e si asserisce come primo, ad esempio, il problema della conoscenza, si è inevitabilmente portati alla negazione del libero arbitrio: da ciò la persuasione tipicamente ottocentesca secondo cui idealismo e negazione del libero arbitrio sarebbero le affermazioni iniziali del pensiero critico. [...] Cioè, l'alternativa alla verità prima della libertà è per Lequier quel che egli chiama panteismo, nel senso di una posizione di pensiero che dichiara l'irrealtà del finito e la dissoluzione dell'individuo nell'assoluto» (cfr. A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., pp. 74-75).

18. A questo punto, però, non è più chiaro come mai lo stesso Pareyson continui, in seguito, a ritenere "speculativamente equivalenti" l'affermazione e la negazione della libertà, indicando il dilemma fichtiano come un "dilemma da decidersi praticamente" (cfr. L. Pareyson, *Fichte*, cit., pp. 197-198).

so – come sappiamo –, l'*implicatum* è la libertà: almeno quella che consiste nel porre l'affermazione (*apophansis*), spezzando la struttura antifasica o problematica.

Ebbene, la contraddizione performativa che affligge il discorso del determinista assoluto, non colpisce invece il discorso di chi sostiene la libertà: questo, dal punto di vista fichtiano; ma certamente anche da quello lequieriano. Anzi, si può dire che il nostro autore, come pochi altri, abbia contribuito a mettere in chiaro in che consista la contraddizione performativa nella quale incorre chi "afferma" il determinismo assoluto.

III. In che senso la libertà è un "postulato"

1. *Postulatum e croyance*

Come abbiamo sin qui potuto apprezzare, Lequier si mostra tutt'altro che rinunciatario rispetto alla possibilità di argomentare intorno alla libertà. Nel nostro autore, dunque, l'istanza argomentativa intorno alla questione radicale non è scavalcata in direzione di una postulazione di tipo "esigenziale". Per questo, non deve fuorviare l'uso che a tratti il nostro autore fa del termine *Postulatum*, per indicare la verità del libero arbitrio.

C'è al riguardo un brano molto importante, che, letto a questo punto del discorso, non dovrebbe più rischiare di essere frainteso.

La credenza (*croyance*) legittima o la Fede – scrive Lequier – è dunque un atto riflesso col quale la volontà aderisce con tutta la sua forza al *Postulatum* concepito dall'intelligenza. Questo concorso della volontà che accetta e dell'intelligenza che mostra (questo punto di riunione) costituisce l'atto duplice con cui la ragione umana pone e concepisce se stessa. Necessità e libertà. Questo *Postulatum* esprime la condizione necessaria della Possibilità della conoscenza: due cose lo generano: l'intelligenza e il bisogno di conoscere, che inerisce alla natura dell'uomo. Ora, questo prodotto è esso stesso necessario, poiché è concepito in un'intelligenza le cui leggi sono necessarie, e che è fecondata da un bisogno di conoscere che è custodito nel fondo della nostra natura come uno dei suoi elementi: costitutivo e necessario. Ma l'atto col quale la mia volontà aderisce a questo *Postulatum* è libero e necessariamente libero¹.

Il brano ridà in forma sintetica alcuni degli elementi che abbiamo considerato fino ad ora negli appunti lequieriani, consentendoci di apprezzarli nella loro giusta luce e nel ruolo che essi giocano nel complesso del discorso. Si pensi, in primo luogo, alla *croyance*. Qui essa è qualificata ad-

1. G 399-400.

dirittura come "fede"; nel preciso senso, però, di adesione critica e volontaria a qualcosa che l'intelligenza ha capito (per vie naturali), e che risulta decisivo per la conduzione della vita: il *Postulatum*, appunto. La *croyance*, dunque, non è né la Fede come virtù teologale, né una opzione ultimamente arbitraria (e, per questo motivo, la *croyance* lequieriana si può ritenere estranea al *trust* jamesiano²). Essa è piuttosto il luogo di coniugazione tra l'intelligenza che mostra e la volontà che aderisce, ovvero è espressione sintetica della ragione: una inevitabilità (l'imporsi della verità all'intelligenza) liberamente accettata (dalla volontà). Si può così affermare che la *croyance* altro non è che la stessa libertà dell'io in azione. Si ritorna così a quanto si diceva sulla libertà come essenza della ragione. E, se il contenuto eminente della *croyance* è il *Postulatum* – cioè l'esistenza della libertà dell'io –, si può anche affermare che essa è già attuazione – e attuazione eminente – della verità che è suo oggetto. In altre parole, l'atto in cui l'essenza della ragione si esprime nel modo più pieno, è lo stesso riconoscimento della libertà.

Il *Postulatum*, a sua volta, non è il contenuto di una opzione arbitraria; ma neppure di una opzione che sia, certo, ragionevole, ma non priva di alternative concepibili. Tutt'altro. Lequier insiste infatti sul carattere "necessario" di quella verità che è il *Postulatum*: necessario in quanto imposto dalle stesse "leggi dell'intelligenza" (che sono poi i principi che l'intelligenza scopre nell'essere), e necessario in quanto richiesto dalle esigenze più intime della natura umana. Più precisamente, l'esistenza della libertà si rivela – elenticamente – come condizione di possibilità della conoscenza: della conoscenza, beninteso, non come semplice registrazione passiva di dati, ma piuttosto come riconoscimento almeno problematico della verità.

Ora, tale referto "necessario" – rilevato dall'intelligenza – risulta anche il più adeguato alle esigenze della vita, cioè il più consono a valorizzare l'espressione delle energie dell'uomo. In questo preciso senso, si potrà dire che il riconoscimento della verità è anche un "postulato": vale a dire, qualcosa di profondamente richiesto dalla natura umana che vuole vivere attivamente e in pienezza, "credendo" in quello che fa. E per questa ragio-

2. «We want to have a truth; we want to believe that our experiments and studies and discussions must put us in a continually better and better position towards it [...]. But if a pyrrhonic sceptic asks us *how we know* all this, can our logic find a reply? No! certainly it cannot. It is just one volition against another, – we willing to go in for life upon a trust or assumption which he, for his part, does not care to make» (W. James, *The Will to believe*, cit., pp. 9-10). La prova più chiara della distanza che c'è tra la "credenza" di Lequier e quella di James, sta nel fatto che quest'ultimo ritiene che lo scetticismo da lui evocato nel brano ora citato, non sia dimostrabile ma neppure in alcun modo confutabile (cfr. *ivi*, p. 23): ben sappiamo, invece, come Lequier ritenga lo scetticismo assoluto, come la sintesi autocontraddittoria di tutte le autocontraddizioni.

ne. si potrà anche dire che l'adesione ad una verità come questa, che sa esibire le proprie credenziali teoretiche, non cessa affatto di essere a sua volta un autentico atto di libertà.

Del resto – come il nostro autore ci ricorda –, non potrebbe essere diversamente: se infatti è vero il contenuto del "postulato", ogni atto umano che possa dirsi realmente tale, si configurerà come libero. Dunque, l'atto col quale la volontà aderisce al *Postulatum* è "necessariamente libero", nel senso che non potrebbe che essere un atto libero. Così il nostro autore può scrivere, nel suo caratteristico linguaggio, che «la scienza comincia da sé»³.

In un contesto che, anche secondo la ricostruzione storico-genetica suggerita da Roggerone dovrebbe essere cronologicamente lo stesso del brano ora commentato, troviamo un altro passo sufficientemente strutturato, in cui Lequier si esprime intorno al tema del postulato della libertà, ma in termini che sono almeno apparentemente distanti da quelli sin qui considerati⁴. Non sarà allora inopportuno ascoltare anche quest'altra indicazione.

Quanto alla verità fondamentale – annota Lequier –,

occorre: anzitutto, che comparativamente alle nozioni [già] acquisite, essa mi appaia evidentemente *possibile*, di modo che, senza avversare la sequenza delle idee precedenti, essa si mostri semplicemente superiore ed esterna a quella, senza necessaria contraddizione⁵. Si tratterà, in questo senso, di una verità di fede. Essa *deve essere unica*, e inoltre deve essere la sola possibile della sua specie: vale a dire, *giustificata* dall'importanza dei suoi risultati. Non solo. Essa deve risolvere il seguente problema matematico: un massimo e insieme un minimo, il più piccolo dispendio di credenza (*croyance*) per il più grande risultato. In più, essa deve essere giustificata da una *consacrazione*, di modo che, non avendo affatto il suo fondamento (*raison*) direttamente in me stesso, essa abbia il suo fondamento in ciò che ricomprende (*enveloppe*) me stesso⁶.

Qui, il nostro autore indica, a ben vedere, sei requisiti che devono connotare quello che altrove egli chiama il *Postulatum*. Esso dovrà risultare: 1) non contraddittorio, sia in se stesso sia in relazione alle verità previa-

3. Cfr. G 397.

4. I due brani appartengono, rispettivamente, ai manoscritti 251 e 249, che – secondo l'ipotesi di Roggerone, si collocherebbero entrambi nel secondo periodo creativo del filosofo bretone: quello che va dal 1845 al 1851 (cfr. A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., pp. 50-51).

5. Qui il testo riporta una parentesi: «Pascal, citazioni della fede... [che] è al di sopra e non contro» (sottinteso: la ragione).

6. G 368. Ecco come Renouvier interpreta il "minimo" e il "massimo" qui in questione: «Ce minimum, qui est bien tel en effet, c'est l'affirmation de la vérité intrinsèque de quelle chose que pratiquement nous croyons malgré nous, même dans le cas où théoriquement nous le tenons pour illusoire. Le maximum c'est la Loi morale» (Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 430; sullo stesso tema, cfr. anche: Id., *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., p. 137).

mente acquisite; 2) non dedotto da queste ultime (e, in questo preciso senso, oggetto di una "fede"); 3) privo di alternative che possano vantare i medesimi requisiti; 4) giustificato dal proprio risultato, cioè – presumibilmente – introdotto come condizione di possibilità, o anche di accessibilità, di una verità che già si sa essere innegabile; 5) capace di assicurare, con un minimo di impegno apofantico, un massimo di guadagno semantico; 6) fondato, non nella semplice considerazione del proprio io, bensì nella considerazione di qualcosa di più ampio, in cui il proprio io sia ricompreso.

Ora, ad un'attenzione analitica, come quella che gli stiamo dedicando, il passo in questione smette di apparire in contrasto con quanto già abbiamo detto circa il *Postulatum*. Più precisamente, il requisito (2) è certamente soddisfatto dal carattere elentico della introduzione della libertà; il requisito (3) risulta soddisfatto, oltre che dalle considerazioni elentiche, anche dalle considerazioni "dialettiche" (che riproponevano lo stesso esito elentico sulla base della autocontraddittorietà del determinismo assoluto), e dagli svolgimenti diaporetici del dilemma; il requisito (4) risulta soddisfatto, se si pensa alla libertà come condizione di possibilità della formulazione degli stessi principi primi, o come condizione dell'apofantico come tale, o come condizione per tener ferma la sensatezza della opposizione vero-falso; il requisito (5) sembra pure soddisfatto, se si pensa a quanto richiamato al punto precedente. Quanto al requisito (1), basti considerare che il PLA è emerso⁷ come condizione di possibilità della formulazione dello stesso PDNC: quindi come pre-requisito allo sviluppo del problema della propria stessa incontraddittorietà intrinseca o relativa.

Resta il requisito (6), che neppure è facile a intendersi⁸. Se messo però in relazione col contesto prossimo del brano, esso può venir interpretato

7. Si veda, del presente lavoro: P. I, cap. 2.

8. In realtà, su che cosa sia questo l'elemento *enveloppant*, cui fa cenno il testo di Lequier, si sono sbizzarrite le interpretazioni. Tilliet sembra intenderlo come "la dottrina cristiana", che avviluppa la riflessione filosofica di Lequier sulla verità (cfr. X. Tilliet, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., p. 51). Roggerone, invece, lo intende «come un involucro estrinseco avvolgente il piano esistenziale o umano in una rete rigorosa ma astratta e radicalmente eterogenea rispetto al piano della realtà concreta. Lequier maschera tale eterogeneità di valori affermando la trascendenza dell'assoluto, ma non si accorge che codesta trascendenza, affermata sulla base dell'atto di libertà, non è la trascendenza in senso proprio o 'verticale', per usare la terminologia di Camus, ma la trascendenza relativa o 'orizzontale', cioè la trascendenza dell'immanente rispetto all'immanente, che è semplicemente espressione di un'antinomia intellettualistica di tipo kantiano. Trascendenza cosmologica o mondana, che nasce dall'identificazione, praticamente utile ma teoricamente falsa, tra unità e totalità. Di qui l'idea di 'inglobamento' o 'involuppamento' – *enveloppant* – l'idea che Jaspers concepirà efficacemente come *Umgreifende*, rilevandone l'astrattezza e l'irriducibilità al piano esistenziale concreto» (A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., pp. 74-75). Tra le due interpretazioni, è più calzante la seconda, che allude all'organismo delle relazioni in cui l'agire umano si trova collocato, costituendo, rispetto ad esso, un elemento eterogeneo, proprio in quanto libero.

come la richiesta che il riconoscimento della libertà non nasca da una introspezione psicologica, e neppure da una surdeterminazione della fenomenologia dell'azione – secondo gli equivoci analizzati nella Parte seconda del presente lavoro –; bensì da una argomentazione effettiva, che vada a interrogare le condizioni stesse del conoscere e dell'agire, e che sia perciò riconoscibile nel suo valore da qualunque soggetto capace di pensiero. Se è così, il requisito (6) risulta soddisfatto dalla soddisfazioni dei cinque che lo precedono.

2. "Fare la scienza"

Come abbiamo per più aspetti potuto apprezzare, Lequier insiste su quello che potremmo chiamare il carattere principale della libertà. Porsi il problema della libertà o tentare di risolverlo, è già aver posto un atto di libertà, dunque è già aver "fatto" (anche se non necessariamente riconosciuto) la soluzione del problema stesso. Scrive al riguardo il filosofo bretone: «Se non comincio a trovare appena comincio a cercare, sarebbe forse perché non mi accorgo così chiaramente come dovrei, che comincio effettivamente a cercare? Cominciare è una grande parola»⁹. L'argomentazione elenctica – osserviamo noi – consisterà appunto nel tentativo di adeguare il riconoscere al fare (il *signatus* all'*exercitus*): nel tentativo, insomma, di riconoscere le implicazioni inevitabili di quel che si va facendo.

Del resto, è lo stesso filosofo bretone a raccontarci, in quella breve memoria autobiografica che è *La feuille de charmillé*, di come, fin dalla sua prima e radicale riflessione sulla libertà, avvenuta durante l'infanzia, la chiave solutoria e ancor meglio liberatoria dall'incubo dell'assoluto determinismo, apparisse a lui nel "fare": fare la libertà, nell'atto stesso di problematizzarla, e comprendere questa implicazione¹⁰.

9. DN 165.

10. «In un punto di questo vasto mondo animato da un continuo movimento e continuamente trasformato, dove di istante in istante non si produceva nulla che non avesse la ragione della sua esistenza nello stato anteriore delle cose, io mi vidi al di là dei miei ricordi; mi vidi alla mia origine; io, quel neonato ch'io ero, quell'io estraneo che cominció il mio essere, lo vidi collocato a sua insaputa in un punto di questo universo: germe misterioso destinato a diventare con gli anni ciò che comportavano la sua natura e quella dell'ambiente complesso che lo circondava. [...] Una sola idea, riverberata dappertutto, un solo sole dai raggi uniformi: quello che ho fatto era necessario. L'assoluta necessità per qualsiasi cosa di essere nell'istante e nel modo che è con questa conseguenza terribile: il bene e il male confusi, uguali, frutti nati dalla stessa linfa sullo stesso stelo. A quest'idea, che sconvolse tutto il mio essere, gettai un grido di sconforto e di spavento [...], ed io, come se avessi toccato l'albero della scienza, chinai la testa piangendo. D'un tratto la risollevai. Rientrando in possesso della mia fede nella libertà attraverso un atto della mia libertà stessa, senza ragionamento, senza esitazione, senz'altra garanzia dell'eccellenza della mia

Quando Lequier afferma – con qualche enfasi – che «la formula della scienza [è] fare, non divenire, ma fare, e, facendo, farsi»¹¹, egli non intende indicare nel “fare” una soluzione “pratica” del problema della libertà – quasi che la prassi, nel suo semplice dipanarsi, fosse di suo, e senza ulteriori considerazioni, sufficiente attestazione della libertà. Piuttosto, egli intende suggerire la via cui sopra accennavamo: concentrare l’attenzione sulla dimensione pragmatica della problematizzazione stessa della libertà, per evidenziare come essa stessa sia, nel “dire” – o, più precisamente, nel porre il problema –, un “fare”, la cui qualità non potrà che essere riconosciuta come libera, se non si vuol negare che il problema sia posto effettivamente: il problema – diciamo – con la sua struttura antifasica, cioè con la sua oscillazione dubitante tra uscite antitetiche relative al medesimo.

La “scienza” – ovvero il sapere giustificato – è per Lequier qualcosa che l’io “fa”¹²: cioè, qualcosa, non solo di saputo, ma anzitutto di realizzato materialmente – anche se non ancora formalmente – nell’atto stesso di problematizzarlo e risolverlo. In particolare, quel singolare contenuto della “scienza” che è la libertà, renderà conto di sé, proprio attraverso la riflessione intorno al “cominciare”: intorno, per esempio, al cominciare stesso del proprio rendere conto di sé¹³.

In tal senso, il nostro autore può scrivere che l’uscita dal “circolo vizioso” di cui si diceva¹⁴ – quello di argomentare la principalità del PLA, che presiede ad ogni argomentazione –, sta nel «creare in qualche modo, [...] fare che quel che non era sia; [...] fare in me la luce; non prenderla da un’altra illuminazione, ma farla realmente»¹⁵. In altre parole, la circolarità, da viziosa diventa virtuosa, nel momento in cui viene assunta, non

natura che quella testimonianza interiore resa dalla mia anima creata a immagine di Dio e capace di resistergli, poiché essa doveva ubbidirgli, io mi dicevo, nella sicurezza di una superba certezza: non è così, io sono libero. E la chimera della necessità era svanita, simile a quei fantasmi formati nella notte da un giuoco di ombre e di luci che tengono immobile di paura sotto i loro occhi fiammeggianti il bambino, svegliato di soprassalto, ancora mezzo perduto in un sogno: complice dell’illusione egli ignora che è lui stesso a trattenerlo con la fissità del suo sguardo, ma, appena ne dubita, lo dissipa con un’occhiata al primo movimento che osa fare» (DN 140-141). Significativamente, il brano e l’intero breve scritto lequieriano terminano confluendo nel verbo “fare”.

11. DN 191.

12. Secondo l’espressione *faire la science* (cfr. G 320-321), che già abbiamo incontrato all’inizio del cap. I della presente P. del nostro lavoro.

13. «Una verità» – scrive Lequier della libertà – «che rende conto di sé. Rendendo conto di sé, essa comincia da sé; cominciando da sé è dunque l’idea stessa di cominciamento che la comincia. Dato che il suo carattere è di avere in sé i lumi di tutto ciò che essa è, l’idea di cominciamento sembra dover essere la prima chiave che apre la prima delle sue prospettive» (DN 165).

14. Si veda il cap. I della presente P.

15. Cfr. DN 165.

come qualcosa da scavalcare, bensì come qualcosa di inevitabile: e precisamente come la forma che assume l'accertamento delle verità a portata trascendentale, le quali precedono e costituiscono le stesse strategie volte a evidenziarle (così come quelle volte fallacemente a negarle). Dunque, tali verità, in quanto "fatte", precedono e costituiscono se stesse in quanto sapute: brillano così di "luce" propria.

3. Alcune precisazioni relative al "postulato"

L'uso di una espressione come *Postulatum*, in relazione alla libertà, è stato fortemente enfatizzato da Renouvier; né la cosa può meravigliare, se si tiene presente come questo autore abbia interpretato il "dilemma"¹⁶, e, più in generale, il discorso lequieriano, in un senso pragmatistico. Renouvier è convinto che Lequier avesse parlato della libertà come di un "postulato", perché convinto della «impotenza in cui noi siamo [...] di ottenerne una prova di fatto o una dimostrazione logica». Così che «la soluzione del problema non potesse essere demandata se non alla ragion pratica», e, più precisamente, ad una «affermazione morale»¹⁷.

Com'è naturale ipotizzare, il punto di riferimento principale per una simile impostazione del problema, è Kant¹⁸, i cui "postulati morali" sono indicati da Renouvier come forme di *croyance*¹⁹. Ma — a suo avviso —, la

16. «Il s'agissait de décider de notre croyance entre deux hypothèses, et la considération approfondie de l'erreur et de la vérité, de leur possibilité, de leur nature, apporte de puissantes raisons en faveur de celle des deux qui explique le plus humainement ces choses» (Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., p. 96).

17. Cfr. *ivi*, p. 78.

18. Di Kant richiamiamo la definizione dei *Postulate der reinen praktischen Vernunft*: «Questi postulati non sono dogmi teoretici, ma supposizioni (*Voraussetzungen*) da un punto di vista necessariamente pratico, e quindi non estendono la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in genere (mediante la loro relazione con ciò che è pratico) realtà oggettiva, e le giustificano come concetti, la cui possibilità (*Möglichkeit*) altrimenti essa non potrebbe neanche soltanto presumere di affermare». Com'è noto, per Kant il postulato della «libertà positivamente considerata (*positiv betrachtet*) (come causalità di un essere in quanto questo appartiene al mondo intelligibile)», deriva «dalla supposizione necessaria (*notwendigen Bedingung*) dell'indipendenza dal mondo sensibile e del potere della determinazione (*des Vermögens der Bestimmung*) della propria volontà, secondo la legge di un mondo intelligibile. cioè della libertà [...]. Ma anche, soltanto, come sia possibile la libertà (*wie die Freiheit möglich sei*), e come si debba rappresentare teoricamente e positivamente questo modo di causalità: ciò non si vede mediante questi concetti; e vien soltanto postulato (*postuliert*), mediante la legge morale e allo scopo di questa, che vi sia una tale causalità» (cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., *Dottrina degli elementi*, L. II, cap. II, VI).

19. Cfr. Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, T. IV, cit., p. 424. «Le criticisme vrai et sincère ne pouvait se fonder que dans la croyance à la liberté, par la liberté même» (*ivi*, p. 426).

posizione kantiana sulla libertà avrebbe trovato il proprio inveramento solo nella proposta di Lequier. La superiorità lequieriana consisterebbe in due punti. In primo luogo, nell'aver riconosciuto la libertà come presupposto, non solo della legge morale, ma anche di tutta la vita conoscitiva²⁰; in secondo luogo, nell'aver messo fenomenologicamente in parentesi il principio di causalità universale, che Kant invece accetta nella forma di "seconda analogia dell'esperienza"²¹.

Quanto al primo punto, Lequier avrebbe esplicitamente riconosciuto la posizione privilegiata e fondamentale del postulato della libertà rispetto a ogni altro postulato: dimostrando, con questo, di aver preso fino in fondo sul serio le provocazioni scettiche dell'empirismo humeano, sulle quali precisamente il criticismo intende misurarsi²². Quanto al secondo, egli avrebbe rifiutato di porre senz'altro come principio il determinismo fenomenico, e, "riformando" il criticismo, avrebbe dato opportuna collocazione al «rapporto causa-effetto nel sentimento dell'azione mentale»²³. Addirittura, su questa base, Renouvier giunge a parlare di un "criticismo francese", che si differenzerebbe nettamente, per la sua maggiore spregiudicatezza fenomenologica, da quello kantiano²⁴.

Dei due punti ora citati, quello che Renouvier riprende con maggior decisione è il primo. A suo avviso, infatti, ogni certezza, morale o teorica, non può assumere criticamente – cioè, passando dal vaglio del dubbio – se non la forma della *croyance*: pena l'assunzione di un circolo vizioso o l'accettazione di un procedimento all'infinito.

In effetti – egli afferma –, il filosofo che pretende che la certezza si appoggi su se stessa, invece che essere semplicemente data in lui, e relativamente a lui, alla sua coscienza e alla sua libertà, come può essere *certo di essere certo, e di questa stessa certezza?* Qualunque punto fermo egli stabilisca, gli si domanderà d'onde possa sapere che la stabilità pretesa non è relativa ai suoi mezzi propri e variabili di metterla alla prova. Dunque, per evitare il progresso all'infinito in cui lo impe-

20. «Donner la croyance, et la liberté avec elle, pour fondement à la première affirmation sortie d'une critique de la connaissance, c'est ce que Kant avait manqué de faire, dominé qu'il était par des préjugés métaphysiques, et c'est ce que, le premier, Jules Lequier a fait» (*ivi*, p. 431).

21. Renouvier ne parla in questi termini: «Le principe de causalité, qui se détruit lui-même, quand on le suit à travers un ordre de choses toutes nécessairement enchaînées, régressives à l'infini, sans pouvoir jamais trouver un point d'arrêt, ce principe se fixe et trouve sa réelle application dans la *cause libre*, conforme à l'intime sentiment de l'activité capable de commencer et de terminer des séries de phénomènes» (*ivi*, p. 430).

22. Cfr. *ivi*, pp. 431 e 453.

23. Cfr. *ivi*, p. 431.

24. «Le principe de relativité constitue, avec le principe de croyance et de liberté sincèrement appliqué, la différence principale, et qui conduit logiquement à beaucoup d'autres, et aux plus grandes, entre le criticisme français et la doctrine de Kant» (*ivi*, p. 432).

gnerebbe la questione della *certezza della certezza*, egli sarà condotto a cavare dall'esistenza di un primo criterio quella di un secondo, la quale, a sua volta, dimostrerà l'esistenza del primo²⁵.

Ora, questa tesi – specificamente renouvieriana –, va tenuta distinta da quella, che Renouvier sostiene insieme a Lequier, circa la implicazione della libertà nella stessa vita giudicativa²⁶. Sulla seconda tesi ci siamo già espressi nella prima Parte del nostro lavoro. Quanto alla prima, dobbiamo notare che essa, nel visitare, sia pure tacitamente, il trilemma aristotelico degli *Analitici Secondi*, oggi noto come “trilemma di Fries”, sembra ricadere esattamente nel ramo aporetico che non cita esplicitamente: quello della assunzione ingiustificata di un punto di partenza per i propri sviluppi apodittici. Lequier, invece – e qui sappiamo risiedere la sua superiorità –, tenta la via che, sola, conduce fuori dalle secche del trilemma: quella di tipo elenctico, per la quale la “certezza della certezza” viene guadagnata secondo una circolarità non più di genere vizioso²⁷.

In definitiva, il riferimento di Lequier al “postulato” e alla *croyance*, non è alternativo al perseguimento di strategie argomentative che, da vari versanti, convergano sul tema della libertà²⁸. Semmai, tale riferimento non fa altro che ribadire il risultato di queste strategie, che è il guadagno della libertà come condizione di possibilità della stessa attività argomentativa volta a metterla in evidenza. L'esito delle argomentazioni lequiere, insomma, è sì un *aiteisthai to en arche*, ma non nel senso del dialele, bensì in quello dell'inevitabile imbattersi in una “ovvietà” che presiede ad ogni movenza specificamente umana: dunque anche a quella indagante.

25. Cfr. Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., pp. 98-99.

26. «Si tous les jugements portés sous l'influence d'une passion ou d'un état intellectuel donnés étaient nécessaires, tous les actes aussi seraient nécessaires. Si au contraire il y a des actes libres, les affirmations de conscience touchant le vrai et le faux, le bien et le mal, sont quelquefois libres aussi, et il faut que l'essence de la liberté remonte jusque-là» (ivi, p. 133).

27. Su come, poi, la verifica elenctica non vada soggetta alla obiezione, di origine kantiana, di risultare semplicemente relativa a criteri soggettivi, legati alla natura umana del soggetto conoscente, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., P. III.

28. È opportuno anche ricordare che la sovrapposizione del pensiero di Renouvier a quello di Lequier, da molti inconsapevolmente accettata, generò l'estensione al nostro autore, di rimproveri che risultavano invece calzanti per il solo Renouvier. Scriveva, ad esempio, François Pillon agli inizi del Novecento: «S'il y a un reproche à lui adresser, c'est, à mon sens, celui d'avoir admis et soutenu, dans le *Deuxième essai*, sous l'influence de Lequier, une sorte de fidéisme libertiste, étrange, au fond, et même opposé au caractère dogmatique que présentent, dans le *Premier essai*, les thèses finitiste, phénoméniste et contingentiste, d'après les principes de logique d'où elles sont tirées» (cfr. F. Pillon, *Le dilemme de Lequier*, in «Année Philosophique», 1905, p. 106).

In quanto abbiamo ora richiamato, risiede anche la ragione più profonda della non completa assimilabilità del postulato lequieriano ai postulati della ragion pratica di Kant. Questi, infatti, vengono introdotti su di una base piuttosto esigenziale, cioè in qualità di presupposti (*Voraussetzungen*) di una integrale vivibilità della legge morale, ovvero come “condizioni necessarie (*notwendigen Bedingungen*) all’osservanza dei precetti” della volontà pura²⁹. Ora, la libertà non sembra essere, secondo Lequier, un presupposto, quanto una implicazione della vita razionale e morale. E la differenza – che riprenderemo – è rilevante, anche se non è sempre in chiaro nello stesso testo lequieriano.

Si consideri, al riguardo, un brano come il seguente.

Esiste nella logica – scrive Lequier – anche una terza specie di verità, che sono le verità indimostrate o indimostrabili, ma che vengono ammesse in quanto collocate al di fuori di ogni contestazione, in seguito alle innumerevoli verificazioni che è possibile farne *a posteriori*, senza che alcuna di queste verificazioni ci autorizzi tuttavia a stabilire questa verità in un modo perfettamente legittimo e razionale. Ma, affinché un *postulatum* sia accettabile, occorre: 1° che le ragioni sulle quali si fonda la quasi evidenza derivino da una analogia, se non irresistibile, almeno illimitata; 2° che questa proposizione costituisca un anello talmente indispensabile nella catena delle verità che compongono la scienza, che questa catena non possa riannodarsi se si fa astrazione da essa³⁰.

29. Cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., Dottrina degli elementi, L. II, cap. II, VI.

30. G 351. Particolarmente serrato, è il commento che Arnaldo Petterlini dedica a questo brano. Secondo questo autore, la stessa idea di “verificare una verità” sarebbe letteralmente un’autocontraddizione: a meno che non si tratti di una verità solo “possibile”. «Ora la verità, in quanto tale, ha la verifica in se medesima, si presenta, si manifesta, si verifica appunto come ciò che non ha bisogno di elemosinare ulteriori verifiche – ma con ciò si pone anche come verità ‘in modo perfettamente legittimo e razionale’ –; se invece, come è nel passo citato, la verità è tale solo nella misura della sua verifica estrinseca, allora è appunto una verità possibile, in quanto è possibile che la verificaazione si concluda o si sostituisca con verificazioni di tipo diverso o addirittura opposto [...]; per questo lato tale verità ipotetica o postulato può essere vista in analogia con gli assiomi dell’attuale sapere scientifico» (cfr. A. Petterlini, *Jules Lequier e il problema della libertà*, cit., p. 70). In realtà, Lequier introduce la libertà dopo aver verificato che, non riconoscendola, si sarebbero dovuti rinnegare gli aspetti più rilevanti e innegabili dell’esperienza (come la capacità di riconoscere i primi principi o, per altro verso, la distinzione vero-falso); e, una volta introdotta la libertà, la riconosce come un fattore operante già nella stessa argomentazione volta a introdurla. Il limite del passo di Lequier in questione, sta nel mancato riconoscimento, ad una tale movenza argomentativa, del carattere pienamente giustificativo. Si pensi, del resto, a Perelman, che presenta incoerentemente *elenchos* come un caso del “quasi-logico” (cfr. C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie* (1958); cfr. trad. it. di C. Schlick, M. Mayer, E. Barassi, dal titolo: *Trattato dell’argomentazione*, Einaudi, Torino 1966, pp. 214-215). Ma la critica di Petterlini si indirizza anche alla collocazione, suggerita da Lequier, del contenuto del postulato in una più ampia concatenazione delle verità. In particolare, Petterlini propone il dilemma seguente. Se tale concatenazione realmente “non può”

Qui, il filosofo bretone parla del postulato come di una assunzione verificabile indirettamente nella sua quasi-evidenza, attraverso la possibilità che essa offre di dar ragione, non semplicemente di uno, ma di innumerevoli elementi dell'esperienza, o, meglio ancora, di dar ragione dell'organismo stesso dell'esperienza: dar ragione, nel senso di consentire che esso venga tenuto fermo nella sua incontraddittorietà. Se questa interpretazione è corretta, il postulato lequieriano va inteso in riferimento analogico, più che al postulato kantiano, al postulato euclideo, che viene inserito *a tergo* di alcune tesi-chiave già note nella loro verità (si pensi al postulato della inestensione del punto, in riferimento alla già acquisita incommensurabilità di lato e diagonale del quadrato)³¹, per consentire che esse vengano inserite in un quadro teorico che non vada a rinnegarle.

Non si deve poi dimenticare che il sistema assiomatico euclideo è "materiale" e non "formale": dunque, l'assunzione euclidea di un postulato non va intesa come un che di meramente ipotetico³². E così è del contenuto della postulazione lequieriana. Del resto, quando Lequier ne parla come di un "anello" indispensabile allo snodarsi della "catena delle verità della scienza", non intende certo riferirsi né ad una semplice assunzione ipotetica, e neppure – sia detto questo in riferimento a Kant – a una *Voraussetzung* di natura pratica, che "non estenda la conoscenza speculativa"³³. È

sussistere senza quel postulato, allora i casi sono due: o le altre verità della concatenazione sono già verità in atto, e dunque non staranno senza il postulato con cui fanno sistema, il quale dovrà allora essere riconosciuto come vero, senza altre verifiche; oppure tali verità non sono ancora tali, allora avranno bisogno del postulato per diventarlo. Nel primo caso, il postulato non sarebbe più tale, bensì una posizione necessariamente vera (per implicazione analitica, in quanto la sua negazione sarebbe negazione delle verità cui è legato costitutivamente); nel secondo caso, invece, il postulato sarebbe ancora tale, ma sarebbe anche destinato a rimanere tale, legando al proprio destino, ultimamente opinativo, anche il resto di quella concatenazione che insieme sta e insieme cade. Secondo Petterlini, Lequier frequenterebbe poi entrambe le alternative dilemmatiche (cfr. A. Petterlini, *Jules Lequier e il problema della libertà*, cit. pp. 71-72). In realtà, il nostro autore – come meglio vedremo nella conclusione dell'intero lavoro – non accoglie una concezione olistica del sapere, che ci sembra sia quella per la quale potrebbe valere la disgiunzione dilemmatica di Petterlini, e i cui estremi sono l'idealismo hegeliano, da un lato, e il problematicismo trascendentale, dall'altro. Egli, piuttosto, tenta di ricostruire la coimplicazione di alcune verità a portata trascendentale: coimplicazione che non è però sistema, in quanto la giustificazione di ciascuna verità non passa attraverso la previa assunzione o il previo riconoscimento delle altre, ma sa esserne epistemologicamente indipendente (e ciò, nonostante sia inevitabile che, in tale giustificazione, siano "materialmente", anche se non formalmente, operanti anche i contenuti delle altre verità a portata trascendentale).

31. Di questo tema, e di alcune sue valenze filosofiche, ci siamo occupati in: P. Pagani, *Platone e la geometria dell'anima*, in «Rivista teologica di Lugano», IV (1999).

32. In questo senso, non condividiamo il giudizio di Petterlini, secondo cui il postulato di Lequier sarebbe analogo ad un assioma nel senso dell'"attuale sapere scientifico" (cfr. nota 31).

33. È vero che Kant afferma che l'esito della postulazione degli "oggetti soprasensibili" da lui posti in questione, è «che vi sono tali oggetti (*daß es solche Gegenstände gebe*)»;

vero, però, che lo stesso Lequier dichiara che la "verifica a posteriori" della validità del postulato, non consente di parlarne come di una acquisizione veritativa che sia giustificata in modo "perfettamente legittimo e razionale": e ciò rende sicuramente più sfumata la sua distanza da Kant. È anche vero, però, che per il nostro autore, una acquisizione postulativa entra nel gioco categoriale della "scienza" (cioè della speculazione): ciò che invece Kant esclude in modo formale³⁴.

A ben vedere, l'ideale regolativo del discorso lequieriano, quanto al postulato, sembra essere l'argomentazione dialettica da noi sviluppata nel primo capitolo di questa Parte. Infatti, solo se si mostra che l'elemento teorico che si introduce, è tale che la sua negazione sarebbe condizione (ipotetica) della autocontraddittorietà di determinati aspetti già riconosciuti come costitutivi dell'esperienza, allora si potrà riconoscere che, a sua volta, quell'elemento è logicamente innegabile, e costituisce dunque una acquisizione giustificata in modo "perfettamente legittimo e razionale". Fino a che, invece, il discorso si mantiene al di qua di questa *reductio*, rimane in esso anche una dimensione meramente esigenziale. Sulla quale, in modo unilaterale, si sono sbizzarriti molti critici accreditati di Lequier: da Grenier, a Lazareff³⁵.

Ma è in particolare Jean Wahl che applica a Lequier la convinzione jaspersiana, ma in generale esistenzialistica, per cui, se la libertà si assoggettasse a procedimenti argomentativi, rinnegherebbe se stessa³⁶. Non crediamo, da parte nostra, che sia questa la convinzione del nostro autore, almeno nei termini qui proposti da Wahl, che sono quelli di una "fallacia di equivocazione", che coinvolge implicitamente il significato di "necessità". È chiaro, infatti, che se la eventuale forma di conclusione necessaria che una proposizione ricevesse nell'ambito di una argomentazione, fosse semplicemente proiettabile sulla qualità modale del suo contenuto, non solo l'argomentare intorno alla verità, ma anche quello intorno a un qualunque contenuto, diventerebbe fallace. Una cosa è la necessità come consequenzialità logica, altra cosa è la necessità come qualità modale. Analogamente, una cosa è la non-necessità come non-consequenzialità logica, altra co-

essi però vanno intesi, nell'ambito del suo discorso, come oggetti «dati soltanto per un principio pratico (*aus praktischem Grunde*) e anche soltanto per l'uso pratico» (cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., Dottrina degli elementi, L. II, cap. II, VII).

34. In quanto, dal suo punto di vista, la cosa implicherebbe la fallacia teoretica dell'"antropomorfismo" (cfr. *ivi*).

35. Cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 68; A. Lazareff, *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, cit., pp. 165-166).

36. Cfr. J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., p. 116. Una ricostruzione completa delle interpretazioni del pensiero di Lequier in chiave esistenzialistica, è contenuta in: P. Armellini, *op. cit.*, pp. 164-182.

sa è la non-necessità come figura modale, all'interno della quale si collocherà la specifica modalità dell'atto libero³⁷.

37. Al riguardo, è interessante quanto osserva Vito Paternostro: «[Lequier] non giunge ad una dimostrazione della libertà stessa che consisterebbe, poi, in una indicazione della sua necessità. La sua analisi è concentrata su due versanti: la negazione dell'impossibilità dell'atto libero e la negazione della sua realtà dimostrabile. In tal modo la libertà si risolveva in una *possibilità* e perciò veniva rimandata a se stessa. La sua affermazione e la sua negazione risultavano entrambe possibili e quindi entrambe libere. Una fondazione della libertà veniva ad essere possibile soltanto come autofondazione. L'unica necessità determinabile dell'atto libero è quella trascendentale: la libertà è condizione di possibilità della conoscenza. Lequier nega, quindi, innanzitutto, che la verità si imponga necessariamente al soggetto. La necessità con cui le idee e i loro rapporti si presentano, in virtù del suo carattere soggettivo, è soltanto *possibilità* del vero. Anche su questo punto la riflessione lequieriana si concentra su due versanti: la negazione dell'impossibilità della conoscenza (scetticismo) e la negazione della realtà dimostrabile di tale conoscenza. Anche il sapere, dunque, in quanto soltanto possibile, è rimandato alla libertà. La determinazione della conoscenza si fonda su un atto libero. La possibilità del vero è assicurata, inoltre, da un'ulteriore duplice negazione, quella del realismo come *adaequatio* immediata fra oggetto e idea, e quella dell'idealismo come esclusione del rapporto di *adaequatio* con l'oggetto in sé. La conoscenza, infatti, può essere dichiarata possibile solo se è possibile l'*adaequatio*, altrimenti o è necessaria o è impossibile. Essenziale risulta, inoltre, il problema del fondamento che non deve involgersi nel circolo vizioso di presupporre se stesso. Ma questo è possibile soltanto se si interrompe la catena fondativa e si adotta un fondamento che non richiede un ulteriore fondamento. Ancora una volta è la libertà nel suo carattere di atto creativo che non presuppone nulla a risolvere il problema. Il fondamento è però non più *necessario* (se non in senso trascendentale) ma *possibile* in quanto la sua affermazione implica la possibilità della sua negazione. La fondazione del sapere non è individuata in una necessità logica o fenomenologica ma in una possibilità che quindi richiede la struttura teoretica del postulato. Perciò Lequier afferma: 'le Postulatum exprime la condition nécessaire de la Possibilité de la connaissance' (G 399). La sua filosofia intende quindi porsi come una ridefinizione del campo trascendentale in cui la condizione primaria del sapere è, per così dire, una possibilità sintetica a priori, cioè la libertà. La struttura fondamentale del pensiero lequieriano può essere allora individuata in una riconversione della riflessione filosofica dalla categoria modale della necessità a quella della possibilità» (V. Paternostro, *Libertà e verità nella filosofia di Jules Lequier*, cit., pp. 137-138). Il problema è quello di comprendere a fondo che cosa significhi "autofondazione" della libertà, in un senso che non sia quello del "circolo vizioso", e che cosa significhi "necessità trascendentale" (diversa da quella "logica", nel senso deduttivo, o da quella "fenomenologica"). Con tali espressioni, non si può intendere, a rigore, altro che *elenchos*. Si vorrà poi qualificare questa figura come "sintesi a priori"? Se si ha cura di evitare gli equivoci gnoseologici cui quest'espressione può dar adito, la proposta può essere accettata. (Anzi, su questo preciso punto, ci eravamo già soffermati in un precedente lavoro: cfr. P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., P. II, cap. 3.) Da quanto abbiamo detto sin qui, risulta comunque chiaro che questa "necessità trascendentale" non è qualcosa di meno rispetto ad una dimostrazione formale, ma ne è, semmai, la forma eminente. Se la necessità in questione non toglie la libertà dell'io, ciò avviene, non perché si tratti di una necessità debole o più debole di altre, ma perché tale necessità, che noi chiameremmo elenctica e che esprime la regia stessa del trascendentale, non è la necessità fatalistica, intesa come il non poter agire diversamente da come si agisce. (Ma di questo, discuteremo nella P. IV del lavoro). Inoltre, il fatto che la libertà sia condizione della conoscenza, non comporta che il contenuto di quest'ultima

Lequier è pensatore troppo accorto per cadere in simili fallacie. Del resto, egli sa benissimo che la necessità intesa come consequenzialità logica, è così lontana dall'escludere la libertà, da implicare, anzi, quest'ultima come condizione del proprio essere affermata – come abbiamo visto nella prima Parte del nostro lavoro.

In conclusione, proviamo a riprendere il nucleo specifico del postulare lequieriano, rispetto ad altre forme del postulare – come quella della seconda *Critica* kantiana –: la differenza, già accennata, tra presupporre e implicare. L'implicazione è una figura pragmatica, la presupposizione è una figura semantica. Ora, il postulato lequieriano altro non è che una implicazione che riguarda, in generale, il riconoscimento della verità, e la stessa problematizzazione di essa: è, insomma, una implicazione trascendentale del conoscere. Il postulato, nel senso della seconda *Critica* kantiana, è piuttosto la posizione di alcune figure, la cui ammissione semantica in sede pratica, offre un *telos* coerente all'agire: non diversamente da quanto accade con la formula esigenziale scolastica dell'*aliter frustra es-set*. Non si può, però, non rilevare che la postulazione della libertà è in Kant atipica rispetto alle altre, e sembra in qualche modo assimilabile alla movenza dell'implicare, più che a quella del presupporre: in quanto, la libertà è *conditio sine qua non* della validità della legge morale, la quale è, nella prospettiva kantiana, valida a priori (cioè, priva di presupposti); dunque – sempre all'interno di quella prospettiva –, chiunque abbia «la coscienza (*Bewußtsein*) di questa legge fondamentale», non può che essere un soggetto libero³⁸.

debba essere inteso come indeterminato – rispetto al problema epistemologico o rispetto al problema gnoseologico. Se così si ritenesse, si incorrerebbe in un'altra fallacia (questa volta, del genere *ignoratio elenchi*), in quanto si finirebbe implicitamente per proiettare sul contenuto proposizionale del giudizio, ciò che appartiene alla specificità apofantica di questo, concludendo, dal fatto che il giudizio è libero, e quindi non-necessitato, che il giudicato è anch'esso in condizioni analoghe.

38. Cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., Dottrina degli elementi, L. I, cap. I, § 7.

IV. La libertà come enigma

Se lo sguardo critico si sposta dalla questione della esistenza della libertà, alla questione della sua dinamica interna, i referti sembrano farsi ancor più paradossali. Non per nulla, con espressione lapidaria il nostro autore lega la propria impresa di mettere in luce il modo d'essere della libertà, alla parola "enigma": «La parola dell'enigma è l'enigma di fare». La scienza è un enigma la cui parola è Enigma: l'enigma di fare»¹. Lequier, come al solito, distribuisce le sue annotazioni in materia su più manoscritti, appartenenti presumibilmente anche a periodi differenti tra loro²; e lo fa con accentazioni diverse, ma reciprocamente compatibili.

Il quadro complessivo che ne emerge, può essere ricondotto a tre temi fondamentali. (1) L'atto libero è un cominciare da sé – secondo l'indicazione kantiana –; esso dunque non obbedisce ad altro, se non alla propria decisione; e, anche se riconosce dei criteri d'azione, li può trasgredire senza per ciò venir meno come atto libero. (2) Questa autonomia che segna l'atto libero, è indice della presenza nell'io di un principio di autoappartenenza, ma anche di radicale gratuità, che si può chiamare "aseità". (3) L'aseità, poi, si esprime in una certa forma di creatività, cioè in una particolare produzione di contingenza.

Come vedremo, il quadro ora accennato risulterà aporetico, se considerato astrattamente rispetto al fattore nel cui alveo l'aseità acquista il suo senso compiuto: il fattore che Lequier chiama "responsabilità". Nel presente capitolo, delinearremo in modo analitico i tre temi sopra indicati; e

1. Cfr. G 395. Nello stesso contesto, Lequier traccia sul proprio quaderno uno schema i cui tre poli sono: "scienza" (al vertice), "enigma" e "fare" (appaiati in basso) (cfr. *ivi*).

2. I brani cui faremo riferimento appartengono, infatti, sia alla prima produzione di Lequier (quella che, nella sua raccolta, Grenier ha intitolato *Le système. Vue d'ensemble e Critique des philosophes*), sia all'ultima produzione sua (ad esempio, il capitolo da Grenier intitolato *Les mystères chrétiens*). Cfr. J. Lequier, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Grenier, cit., p. 312. Per l'ipotetica cronologia dei testi lequieriani, cfr. A. Roggerone, *op. cit.*, pp. 50-51.

ne individueremo anche gli elementi di potenziale aporeticità. Nel prossimo capitolo, invece, offriremo una visione non più aporetica dei temi in questione: quella che emerge da quei luoghi più strutturati degli appunti lequieriani, in cui entra appunto in scena la figura della "responsabilità".

1. Agire è cominciare

L'agire libero, in quanto tale, non può che far leva su se stesso, cioè autodeterminarsi. Questo è analitico. Infatti, la eterodeterminazione dell'agire equivarrebbe alla negazione della libertà. L'io che agisce liberamente è dunque luogo genetico del proprio agire, ovvero delle proprie scelte. In tal senso, si può dire che esse "comincino" in lui, senza rinviare a istanze ulteriori. In effetti, motivi, moventi, circostanze sono potenti sull'io, ma solo mediatamente: dove l'istanza mediatrice è la struttura stessa dell'io, che risulta indeterminata rispetto ad ogni opzione empiricamente praticabile.

Scrivo al riguardo Lequier, con qualche dichiarata concessione all'"iperbole":

Il carattere della volontà è appunto di non aver bisogno per prodursi di un altro sforzo che ne chiederebbe un altro ancora e così di seguito, senza che vi sia un termine a questa concatenazione, vale a dire di cominciamento possibile o di azione reale. Agire è cominciare. Io ne esco dunque con l'agire, da questo circolo vizioso, nel mio sforzo che si produce *esso* stesso; questo sforzo che il momento prima non c'era e che, diventando tutt'a un tratto, per se stesso a se stesso sua causa, è, cioè si è prodotto, si è fatto, si è fatto dal nulla. Questo è volere³.

Qui le espressioni usate sono, a tratti, teoreticamente poco controllate, come quando si parla di un "farsi dal nulla" o di un *esser causa sui*. Tali espressioni, però, non vanno intese in termini sproporzionati alla portata che il contesto autorizza: qui, evidentemente, il *nihil* in questione è il *nihil sui* dell'atto di scelta – e non un improponibile *nihil absolutum* –; e il *causa sui* non va inteso nel senso ontologicamente improponibile di una realtà che autocontraddittoriamente conferirebbe a se stessa l'esistenza (col che si tornerebbe a coinvolgere il *nihil absolutum*), ma piuttosto va inteso – almeno auspichiamo – nel senso che già Tommaso dava all'espressione⁴: quello di "muovere sé" (cioè, autodeterminarsi) nel giudizio di scelta⁵.

3. DN 165. L'allusione all'"iperbole" viene fatta dallo stesso Lequier nell'immediato prosiegua.

4. «Liber enim est qui causa sui est» (cfr. S. Thomae *Qq.Dd. De Veritate*, q.23, a.1, Sed contra; testo latino dell'editio leonina; cfr. anche: Id., *Summa contra Gentiles*, L. I, cap. 88; testo latino dell'editio leonina).

5. «Haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent» (*ivi*, L. II, cap. 48).

In ogni caso, ciò che emerge dal testo lequieriano è una forte accentuazione della capacità decisionale dell'io. Ora, stando alla tradizione che muove da Tommaso, il gioco di indeterminazione-autodeterminazione del libero in relazione alle opzioni empiricamente praticabili – cioè l'apprezzamento prospettico delle medesime –, è reso possibile dall'orientamento radicale (*adpetitus intellectivus*) del libero in direzione del punto di fuga ultra-empirico, che conferisce profondità al quadro assiologico⁶. Nelle pagine di Lequier, invece, l'orientamento radicale al bene nella sua forma assoluta è piuttosto in ombra. Ora, non mancano presso il nostro autore ammissioni intorno ad una dimensione necessaria – ovvero ad un orientamento destinale – della volontà⁷. Tale elemento, però, non viene fatto intervenire effettivamente a render ragione della dinamica della libertà, ma viene lasciato piuttosto estrinseco rispetto ad essa.

Lo si può notare, quando il nostro autore affronta, sia pure di passaggio, la questione del male morale, considerandola in quel paradigma che è il peccato di Adamo.

È dato all'uomo – leggiamo – di poter a suo arbitrio (*à son gré*) fare la notte nella propria intelligenza; Adamo aveva una visione chiara e netta delle cose, e tuttavia poteva oscurare questa luce naturale, e velarla di tenebre [...]. Se Adamo non avesse avuto questo potere di fare la notte nella sua intelligenza, egli non avrebbe peccato, perché l'uomo si determina sempre per ciò che, tutto considerato, crede [sia] il meglio; solo che è dato all'uomo, ed è là il mistero della sua libertà, di far predominare ciò che è di minor valore (*de moindre raison*) su ciò che è di maggior valore (*meilleure raison*), come se ciò che è in sé di minor valore fosse di maggior valore⁸.

L'orientamento dell'io al "meglio" – e dunque al bene in quanto tale⁹ – rimane in vista; ma ciò che è enfatizzato è piuttosto il potere di realizzare tale orientamento secondo progettualità autocontraddittorie¹⁰. Il che può

6. Per una considerazione analitica di questa posizione classica, rinviamo a: P. Pagani, *Tommaso: la libertà della differenza*, cit.

7. Leggiamo, ad esempio: «Questo bisogno di conoscere non è al fondo che un modo della nostra volontà necessitata» (G 400).

8. G 326.

9. Il significato di "meglio" implica un riferimento valutativo al bene in quanto bene: infatti, senza un sia pur implicito confronto con la terzietà costituita dal significato del bene in quanto tale, non si potrebbe sensatamente riconoscere che *x* è meglio di *y*.

10. Sulla natura autocontraddittoria del male morale si è espresso con la massima chiarezza Antonio Rosmini. Egli osserva che, chi fa il male «ha sempre per termine del suo operare una contraddizione; egli si sforza di fare l'impossibile. Infatti è impossibile distruggere l'ordine intrinseco dell'essere universale; fare che l'ente considerato secondo la sua essenza sia diverso da quello che è» (cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, in *Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma-Stresa, voll. 9-10A,

accadere in due modi: o «conferendo la realtà a cose che non sono», o «trattando come indifferenti delle cose che in sé indifferenti non sono»; in entrambi i casi, realizzando una inversione soggettiva dell'ordine assiologico: inversione che accade in chi «non prende consiglio che da se stesso»¹¹. Quest'ultimo atteggiamento, poi, coincide col rifiuto di considerare o di tenere adeguatamente in conto tutte le fonti di illuminazione che, circa la decisione da prendere, sono disponibili: realizzando così quel sottile e volontario gioco dell'auto-irretimento o auto-inganno¹², che altri autori in seguito avrebbero chiamato "malafede"¹³.

L'autodeterminazione dell'io si mantiene tale anche in quella patologia che è l'inganno di sé: questo è il referto che più interessa Lequier. Senonché, approfondire tale referto, significherebbe scoprire che anche nel contraddirsi pratico cui l'auto-inganno conduce, ciò che si conserva è proprio l'orientamento destinale, il cui alveo sopporta anche l'accadere, per altro così frequente, di quell'inganno¹⁴.

1988-1989, T. III, nn. 1438-1439; cfr. anche: Id., *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, in *Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma-Stresa, vol. 23, 1990, cap. V, art. 6). Ma – osserviamo –, riconoscere l'inviolabilità del senso delle cose (della loro "essenza"), non equivale a porre come inviolabile la realtà in cui concretamente il senso si realizza. Si può allora affermare che l'autocontraddizione morale è possibile a realizzarsi esattamente alla stessa stregua dell'autocontraddizione verbale: entrambe sono violazioni di senso (rispettivamente, della in contraddittorietà dell'essere e della indefettibilità della tendenza al fine ultimo), e possono realizzarsi di fatto, solo a patto di non venir tematizzate. Le autocontraddizioni teoriche e quelle della vita morale possono essere, rispettivamente, espresse e vissute, ma mai esse possono venir tematizzate realmente: rispettivamente, pensate e volute. E, come il contraddirsi parlando è un dire qualcosa, ma non secondo il pensiero (è dire, senza pensare quel che si dice); così, il contraddirsi nell'azione è un fare qualcosa, ma non secondo la volontà (è scegliere, senza volere quel che si sceglie).

11. Cfr. G 327. Lequier, in questo contesto, accenna di sfuggita anche alla questione del cosiddetto "volontario in causa", orientandosi per una impostazione tradizionale del problema: «Occorre distinguere, per noi [...] che facciamo parte dell'ordine dopo la caduta, l'errore involontario e l'errore volontario; l'errore involontario sarebbe quello che ci è dato da un'educazione viziosa; ma, in quanto dipende pur sempre da noi di credere o non credere, questo errore stesso è volontario» (G 327).

12. Cfr. G 326. «È in questo senso che è vero dire che l'errore precede sempre il male, e l'anima, prima di prendere una decisione cattiva, [...] introduce l'errore nella sua intelligenza, e facendo, perché lo vuole, di una cosa in sé di minor valore una cosa soggettivamente di maggior valore, essa consacra questo errore commettendo il male morale» (ivi). Qui, "consacrare l'errore" vuol dire «farne soggettivamente la verità» (cfr. G 327), cioè operare quella autocontraddizione di cui si è detto: la quale, può essere considerata, non solo come contraddizione pratica, ma anche come contraddizione teorica – se portata sul piano riflessivo.

13. Il riferimento è a Benedetto Croce (cfr. *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909, pp. 46 e 138) e a Jean Paul Sartre (cfr. *L'être et le néant*, cit., trad. it., cit., pp. 572-573).

14. Nel linguaggio della tradizione scolastica questa verità è indicata – sul versante del volere – come il mantenersi della sinderesi pur nell'accadere del contraddirsi della co-

2. Intelligibilità dell'arbitrario

Intesa nel senso di cui si è ora detto, l'aseità dell'io è sì un elemento eccezionale rispetto al contesto fisico in cui pure è calata, ma non può più essere intesa propriamente come quel "miracolo perpetuo", che Lequier pretenderebbe¹⁵. Questo, a meno di volere ridurre drasticamente la portata della parola "miracolo": ciò che altre affermazioni lequieriane ci vietano di fare. Leggiamo infatti al riguardo:

Nel modo in cui si fa, l'uomo si vuole, e così si preferisce: è l'atto, il miracolo dell'atto, l'atto al di sopra della natura, l'atto attraverso sé (*l'acte par soi*) [...]. In fondo, che cos'è un miracolo? Un fatto del quale le leggi della natura sono impotenti a fornire la completa spiegazione. In questo senso, gli atti liberi sono dei miracoli [...]. Così la libertà, questa facoltà di farsi essere colui che si vuole tra più uomini possibili che la volontà dell'uomo contiene nel suo seno, è un mistero altrettanto impenetrabile che quei misteri della Fede che più sbalordiscono ciò che si è convenuto di chiamare la ragione. Che sia stato *dato* all'uomo *d'essere tramite sé* (*être par soi*) per certi aspetti, ecco ciò che nessuna filosofia spiegherà mai¹⁶.

Lequier altrove precisa che intende parlare di «miracolo nel senso ordinario (*vulgaire*) della parola»¹⁷. A ben vedere, però, quella del miracolo è

scienza. Su questo punto, risultano semplici e illuminanti le note di Servais Pinckaers a un celebre passo del tommasiano *De Veritate*: «Per capire meglio cosa è la sinderesi, può essere utile un'immagine commentata da San Tommaso. San Girolamo, nel suo commento sulla visione dei quattro animali raccontata da Ezechiele, aveva parlato della sinderesi come della 'scintilla della coscienza' che non si spense nemmeno nel cuore di Caino dopo il delitto da lui commesso, e l'aveva paragonata all'aquila che corregge dall'alto, quando si sbagliano, la ragione e la sensibilità, rappresentate, nella visione, dall'uomo, dal leone e dal toro. San Tommaso ha inteso spiegare il paragone di San Girolamo introducendo una distinzione fra la scintilla, vista come la parte più pura di un fuoco e che vola al di sopra della fiamma, ed il fuoco stesso, mescolato ad un'altra materia che ne altera la purezza. La scintilla è la sinderesi, pura luce della verità; il fuoco è la coscienza, che si può sbagliare accidentalmente se applicata ad una materia particolare, inferiore alla ragione (*De Veritate*, q.17, a.2, ad 3um). Così la sinderesi è la scintilla della coscienza, la fonte luminosa che la illumina» (S. Pinckaers, *Coscienza, verità e prudenza*, in: Aa.Vv., *La coscienza*, a cura di G. Borghonovo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 136-137).

15. «È dato all'uomo [...] questo potere incomprendibile alla sua ragione nell'aseità umana, la quale è un miracolo perpetuo» (G 326).

16. «E bisogna attribuire il disprezzo universale dei teorici per il libero arbitrio, tanto alla pretesa istintiva di spiegare tutto, pretesa che è come l'anima stessa della filosofia e che spinge a negare l'inspiegabile, quanto a questo accecamento che impediva di coglierlo, per quanto lampante [fosse], nella prima fase della speculazione, da qualunque parte essa si girasse» (G 383-384).

17. «Rileviamo che ogni atto libero è un miracolo nel senso ordinario della parola poiché, secondo la Scuola e secondo la nozione comune, che cos'è un miracolo? È un fatto che non dipende da alcuna legge, un fatto che è fuori da ogni legge e, per ciò stesso, un fatto che la scienza sconfessa» (G 400-401).

qui una metafora viva. Ciò cui si allude per suo tramite, è forse, in generale, la non-fisicità del libero, cioè la sua eterogeneità – già da Kant e da Planck enfatizzata – rispetto alle leggi scientifico-sperimentali. Ma, in modo più specifico, ciò che qui sembra essere in vista è la eccentricità del libero anche in relazione alle categorie che possono dire qualcosa del meta-fisico. In particolare, come è interpretabile quella assolutezza (o aseità) che si esprime nella autodeterminazione, e in cui consiste il segreto dell'io?

Il filosofo bretone – come abbiamo visto – insiste sulla “inesplicabilità” e “impenetrabilità” di questo segreto; tanto da concludere provvisoriamente che, «comprendendo che la libertà è incomprendibile, si è compreso tutto ciò che è possibile comprenderne»¹⁸. Eppure, proprio la insondabilità della assolutezza in cui la libertà consiste, ce ne offre una connotazione estremamente rilevante, come emerge dal seguente brano, che è di certo uno dei più intelligenti e suggestivi che Lequier ci abbia lasciato.

Chi non ha intraveduto senza vertigini – egli si chiede – la grandezza, la maestà, la divinità dell'uomo, quando l'idea reale della libertà, esplosione della coscienza, gli scopriva a un tratto il fondo del suo essere? Un lampo che illumina un abisso! E poi l'idea improvvisa che l'aveva abbagliato col suo doppio taglio non lasciava nella sua memoria altro che il riflesso equivoco della metà di se stessa, la confusa immagine di quella falsa libertà per mezzo della quale, pur essendo positivamente predeterminati ad agire come si agisce, si potrebbe, se si volesse, agire altrimenti; ma bisognerebbe volere, e qui sta l'imbarazzo, essendoci ostacolo insormontabile, impedimento assoluto: si potrebbe, ma non si può¹⁹.

L'immagine dell'abisso, cioè della profondità senza fondo, sta ad indicare – nell'intento di Lequier – quella dimensione del libero, che è l'“arbitrario”: cioè, la capacità di autodeterminazione. Indubbiamente, «la libertà senza l'arbitrario è la cosa senza la parola o la parola senza la cosa»²⁰; in quanto, senza la presenza di un fattore non-captabile da alcuna istanza ulteriore, l'io non potrebbe dirsi libero. Ricorre dunque nelle pagine lequieriane la figura di un residuo, che segna l'atto libero, una volta che ne siano idealmente messi in parentesi motivi, moventi, circostanze di varia natura: residuo che consiste, appunto, nella autodeterminazione in quanto tale²¹.

18. Cfr. G 401.

19. DN 187.

20. DN 177. Provocatoriamente il testo prosegue così: «Con la libertà il *fortuito* e l'*arbitrario* sono al cuore delle nostre azioni più eccellenti. Quale postulato per la dottrina dei costumi e quale punto di partenza per il metodo!» (ivi).

21. «La determinazione che ho appena preso [...], si scopre a me improvvisamente in una luce sfolgorante; in essa, centro di un numero infinito di rapporti di cui il mio sguardo abbraccia l'intera trama senza perdere di vista il più piccolo punto, io distinguo la parte di

Ma ciò che non appare con chiarezza nelle medesime pagine, è quale sia la condizione di possibilità di quella messa in parentesi. Il potersi porre di volta in volta a distanza – ovvero “esteriormente” – rispetto a “cause”, “motivi” ed “istinti”²², si radica infatti in un originario stare a distanza dell’io rispetto all’empirico. Se tale condizione di possibilità venisse messa a fuoco, essa si rivelerebbe consistere nell’orientamento trascendentale della volontà, capace di relativizzare qualunque fattore che non abbia la medesima latitudine. Invece, il nostro autore sembra condannato a interpretare tale fattore “abissale” come se il segreto che lo segna fosse l’insensatezza, l’arbitrarietà intesa come “follia della volontà”. Infatti, se l’autodeterminazione non è giustificata in relazione all’orientamento ad un *obiectum* dai connotati non empirici, ma trascendentali, che cosa rimane di essa, se non la configurazione non tanto astratta, quanto autocontraddittoria, di una volontà assolutamente indifferente?

Il nodo problematico – come già sappiamo – sta proprio qui: nella “in-differenza” tra le opzioni alternative. Infatti, o essa viene interpretata come quella radicale indeterminazione assiologica che è assicurata da un previo orientamento dell’io ad un luogo di appagamento che sia adeguato alla struttura trascendentale che esso è; oppure, essa va interpretata come

tutte le cause anteriori e coesistenti, di tutte le influenze diverse che, separate o combinate, tendevano a dirigere la mia volontà in questo senso [...]: quali cause? quali influenze? il particolare stato d’animo, le sue illuminazioni, le sue ignoranze; i pregiudizi, le abitudini; e anche le condizioni del cuore; [...] e il corteo, talvolta assai lungo, dei pensieri nascosti che si perde nella folla dei sentimenti oscuri; io distinguo [...] dalla mia determinazione che considero, la parte di queste influenze e di queste cause: e allora che cosa rimane del libero arbitrio? Rimane ancora qualcosa, qualcosa di inesplicito e di inesplicabile che sfugge a ogni legge, che si è prodotto senza alcuna ragione, che non dipende dal fatto della sua esistenza; cioè, la mia determinazione stessa, non in quanto questa o quella, ma in quanto avvenuta, in quanto diventata un po’ di più che un’idea pura; la mia determinazione in quanto si consuma; la sua propria realtà; una superfetazione del tutto spontanea» (DN 177).

22. «Per chi fosse tanto ardito da ammettere come principio delle nostre determinazioni, come principio di tale principio, al di là di tutto quel che può essere pensato come una causa, al di là dei motivi che sono dei desideri conosciuti, e degli istinti che sono dei desideri mal chiariti, qualcosa di esteriormente e realmente fortuito, nulla di meglio che mettere con franchezza qualcosa di arbitrario nella volontà» (DN 176-177). È chiaro che la libertà non patisce cause. Quanto ai motivi, essa ha la capacità di mediarli, ovvero di trasformarli deliberatamente in moventi. La pulsione – che in modo approssimativo Lequier identifica con la rigida figura dell’istinto – tende ad aggirare la mediazione razionale, e a condizionarne le movenze deliberative con quelle strategie su cui la psicoanalisi ha posto attenzione. Si può dire, in proposito, che ogni specie di impulso, in quanto entra nell’orbita coscienziale, rientra anche nell’area potenziale del giudizio, e quindi rientra nell’ambito della libertà di scelta. In quanto poi non entrasse nell’orbita coscienziale, l’impulso risulterebbe piuttosto assimilabile ad una forma di compulsione: cioè, ad un fattore potente sulle condizioni entro cui la scelta viene ad esercitarsi –, potente, ad esempio, nel delineare lo scenario delle opzioni o l’atmosfera emotiva che lo pervade –, ma non potente sulla scelta in sé considerata.

“follia”: ovvero come la posizione di una autocontraddittoria indifferenza dei non-differenti. E Lequier, quando trascura la portata dinamica dell'orientamento pre-diairetico della volontà, non riesce a sottrarsi ad una interpretazione equivoca o arbitraristica della dinamica della libertà: quasi che il carattere misterioso di questa dovesse ridursi al *nonsense*.

In particolare, una pagina lequieriana ci attesta l'ammissione riluttante di un fondo equivoco (o anche “barbarico”²³) della dinamica della libertà, quasi che “il non ricollegarsi a nulla”²⁴ (dunque, non solo a nessuna captazione inautentica, ma anche a nessun orientamento trascendentale) fosse il marchio della scelta libera. Così leggiamo:

Ed ecco le origini e le fondamenta di quest'idea della libertà! Le sue fondamenta altro non sono che le sue origini oscurate. Come, a misura che si spoglia successivamente la volontà dei vari suoi motivi le si rende la sua indipendenza nel riguardo di questo o quel motivo particolare ed essa rimane sempre una volontà; così sembra che resti un potere assoluto di volere, il volere puro, se l'astrazione dai motivi è concepita come universale. Si immagina dunque un certo potere di volere arbitrariamente, una volontà insieme attiva e indifferente a portarsi in tutti i sensi, una specie di follia della volontà. Quest'immaginazione che impaurisce, che si tiene nell'ombra, non è l'idea della libertà, ma ne è il fondo²⁵.

Ciò che propriamente può inquietare di un arbitrario così configurato, è il suo radicale non metter capo a ragioni: «perché è arbitrario ciò che non ha la sua ragione di essere»²⁶, «ovvero, l'esistenza generata dal niente (*par le néant*)»²⁷. Ma – come meglio vedremo nel prossimo paragrafo –, tale assenza di ragion d'essere non va fraintesa. Essa cioè non indica, neppure per Lequier, l'assenza di una “ragion sufficiente” di tipo genericamente ontologico: quella per cui *nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*²⁸. A ben vedere, non indica neppure l'assenza di una “ragion sufficiente” di tipo intensivamente ontologico: quella per cui, classicamente, ogni realtà altra dall'originario ha un proprio “perché”, ovvero una ragione che la rende coerente col disegno complessivo della creazione²⁹. Piuttosto, essa indica che tale *propter quid*, nel caso dell'atto libero, è certamente anche determinato dall'agente dell'atto stesso.

23. Cfr. DN 177.

24. Cfr. DN 175.

25. DN 175-176.

26. Cfr. DN 168.

27. Cfr. G 390.

28. Cfr. Leibniz, *Catena mirabilium*, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, a cura di L. Couturat (1903), repr. Olms, Hildesheim 1961, p. 584.

29. Cfr. Leibniz, *Prima veritates*, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, cit., p. 519. Per un confronto tra le due accezioni del “principio di ragion sufficiente”, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, P. II, cap. 4.

Queste precisazioni, però, non chiudono – anzi, semmai aprono – l'indagine sul modo d'essere di tale atto, e dunque sul modo d'essere dell'arbitrario; e non implicano affatto inevitabilmente l'interpretazione di quest'ultimo come di qualcosa il cui orientamento di senso risulti autoreferenziale.

3. La creatività dell'io

Le scelte dell'io possono essere considerate come atti a loro modo creativi. Infatti, «in virtù di questa aseità incomprendibile», l'io è in grado di «dare la realtà alle cose o di rifiutarla loro, vale a dire di creare in relazione a sé (*par rapport à lui*)»³⁰. Si tratta dunque di un "creare relativo"; del quale occorrerà delineare meglio i connotati.

Per cominciare, cerchiamo di evitare grossolani fraintendimenti circa questo potere creativo. Lequier usa a tratti delle immagini che, per la loro eco teologica, potrebbero indurre in errore: quasi che egli intendesse attribuire all'uomo prerogative divine. In realtà, è sufficiente considerare attentamente i passaggi più critici, per rendersi conto che essi non vanno effettivamente nella direzione che la loro intonazione un po' enfatica potrebbe lasciar presagire. Ad esempio, in un passo molto espressivo, le alternative della scelta sono rappresentate come due "gemelli" che lottano, ciascuno per uscire per primo dal seno materno – cioè, dalla coscienza di chi sta scegliendo. E il potere di assegnare e negare questo primato vitale, viene così enfatizzato:

Possedere questo potere [...] incomprendibile! quel potere di suscitare dalle profondità del proprio essere, dove sono racchiusi tutt'insieme in una comune preesistenza e in un comune nulla, l'uno o l'altro di questi due atti contraddittori, non uno piuttosto che l'altro, indifferentemente l'uno o l'altro, possedere un tal potere che sbalordisce il pensiero, questo significa essere liberi³¹.

Ora, al di là del modo un po' immaginifico e avventuroso di presentare la coscienza umana come il luogo della latenza, e quasi della gravidanza, del possibile metafisico – cioè, del correlato metafisico del contingente³² –, si capisce che Lequier non intende interpretare la scelta come una *productio rei ex nihilo sui*. La *res* in questione sarebbe il contenuto della scelta – scolasticamente, l'*obiectum actionis* –, che verrebbe posto in essere

30. Cfr. G 326.

31. Cfr. DN 186.

32. Con queste espressioni intendiamo parlare di ciò che potrebbe accadere (ma non accade) in alternativa a ciò che di fatto accade. La prospettiva creazionista fa sì che l'accaduto sia interpretato come contingente; e che l'alternativa all'accaduto contingente sia interpretata come una dimensione latente dell'atto creatore.

in alternativa al suo contraddittorio. Senonché, l'*obiectum* in questione, che l'atto di scelta renderebbe contingentemente attuale, si realizza all'interno di una situazione che, almeno rispetto alla scelta particolare considerata, è qualcosa di dato, e non – a sua volta – di scelto. In altre parole, la scelta dell'io non può essere scelta dei possibili tra cui scegliere; o meglio, potrebbe esserlo, ma solo nel modo della "velleità": cioè, come scelta di un impossibile pratico³³.

Come spiega lo stesso Lequier: «L'uomo non genera l'idea dei possibili la cui realizzazione dipende da lui: egli sceglie, esegue questi possibili scelti nell'idea che li rappresenta; e siccome questa *idea precede* ogni atto libero, [in tal senso] la persona dell'uomo è analoga alla persona del Verbo [nella Trinità]»³⁴. L'allusione teologica ha qui una precisa valenza filosofica. Ciò che il nostro autore viene a dire, in un linguaggio un po' cifrato, è che l'intelligenza dell'io non è, a sua volta, "aseità"; e l'io, dunque, non è assoluto anche nel senso dell'intelligenza³⁵. Un'intelligenza assoluta, sarebbe un'intelligenza che disegna i connotati di ciò che vuole (nel caso da noi considerato: di ciò che sceglie): un'intelligenza creatrice della cosa dal suo niente. L'intelligenza dell'io è invece – come noi diremmo – intenzionale, cioè originariamente non tetica ma inventiva, cioè relativa ad un contenuto su cui essa non è potente: né quanto alla configurazione dell'attuale, né quanto alla configurazione del possibile.

33. Sul tema della velleità, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *La libertà della differenza*, cit., pp. 178 ss. Sul classico tema della velleità – e della possibilità della scelta velleitaria –, ritorna Sartre in un noto luogo della sua opera. Qui, egli distingue – come Lequier – tra la possibilità di scegliere l'impossibile pratico, e la possibilità dell'io di creare da sé le condizioni in cui esercitare la propria libertà: quest'ultima ipotesi è chiaramente negata anche da Sartre (cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., P. IV, cap. I, § 2).

34. G 437.

35. Secondo il nostro autore, "dopo la caduta" l'uomo è dominato dall'intelligenza, piuttosto che dalla "potenza", cioè dalla capacità di aderire al bene (com'era prima della caduta). Eppure, l'intelligenza che domina dopo la caduta «manca del carattere dell'aseità» – che compete invece all'intelligenza divina –, e non è dunque un principio intorno al quale possa costituirsi la persona. Più in generale – come già si diceva –, Lequier accenna ad un confronto in termini teologici tra Dio e l'uomo, rilevando che nell'uomo sono presenti gli elementi di "potenza", "intelligenza" e "amore", che richiamano le Persone della Trinità divina; tali elementi, però, non godono nell'uomo della prerogativa della aseità: cioè, non danno luogo ciascuno ad una persona – come invece accade in Dio. Quindi, si può dire – dal punto di vista del nostro autore – che l'uomo sia aseità personale nel complesso dei tre elementi che lo caratterizzano. Questi tre elementi possono prevalere in successione nell'anima dell'uomo – dopo la caduta –, senza che nessuno di essi da solo sia in grado di costituire aseità. Prima della caduta, invece, è la "potenza" (o libertà) a costituire il fattore della aseità dell'io. Con ciò, non risulta negato quanto in precedenza acquisito: infatti, l'aseità della libertà non è mai stata considerata da Lequier come qualcosa di assoluto, bensì come una aseità *secundum quid* – come meglio vedremo nella P. IV del nostro lavoro (cfr. G 436).

Eppure, ciò che sorge propriamente dalla creatività relativa è un certo "non-nulla", del quale, qualcosa è pur dovuto all'io; che così può legittimamente affermare: «Il non-nulla sorto dalla non-causa³⁶, di cui si poteva soltanto dire che poteva non essere o essere; nella sua indifferenza all'essere o al non essere, esso è stato: è un accidente assoluto. [...] Io sono l'autore di questo accidente assoluto; lo riconosco e lo adotto»³⁷. Qui "accidente" è detto – crediamo – nel senso di accadimento: "assoluto", ovvero non-predeterminato. Questo accadimento (anche il solo atto elicito, prescindendo dall'atto imperato che coinvolge, almeno problematicamente, la problematica della causa) è una certa positività, che viene portata alla luce al posto della sua contraddittoria.

Ebbene, il problema posto specificamente da tale positività, non è quello relativo al suo esserci in quanto tale. Il suo esserci, infatti, come accadimento ontico, partecipa della problematicità che compete in linea generale all'essere diveniente. E Lequier – come vedremo – sta con la tradizione scolastica, nel riconoscere al fondo di tale problematicità l'atto di una libertà trascendente, che pone radicalmente il diveniente nella sua contingenza. Il problema che occupa il nostro autore, è piuttosto quello di comprendere in che consista l'esserci in quanto scelto dall'io: l'esserci in alternativa ad una possibilità non scelta. Che cosa, insomma, specifica la contingenza del contenuto dell'atto di scelta dell'io, rispetto alla contingenza di un qualunque contenuto del divenire? – ecco il punto in questione.

Un conferimento di valore a ciò che si è in grado di rendere ultimamente indifferente: questa è la ragion sufficiente specifica del contenuto di scelta; il cui esito è una sorta di reduplicazione di contingenza. Infatti – sullo sfondo della relazione originaria, per cui lo stesso atto umano è contingente in quanto creato –, si può rilevare che

l'uomo ha, come Dio, suo padre, il potere di creare arbitrariamente, cioè di fare a un certo [momento] dato una cosa, che non sarebbe esistita se non come possibile o come probabile un istante inapprezzabile prima che fosse creata, e che, un centomillesimo di secondo prima che fosse realizzata, avrebbe potuto di suo (*en soi*), non *essere* mai in quanto realizzata³⁸.

(E si può notare, in proposito, come in Lequier si assuma di fatto quell'equivalenza tra "scegliere" e "fare" – tra giudizio ultimo pratico e azione –, che in Sartre verrà esplicitamente teorizzata³⁹).

36. "Non-causa", in quanto l'io non sta in relazione alla propria scelta secondo il modello di causa-effetto, che Lequier intende piuttosto – kantianamente – come deterministico.

37. Cfr. DN 177-178.

38. G 431.

39. Cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., p. 585.

Vi sono dunque momenti del reale, che hanno occasione di uscire dalla latenza del possibile metafisico in forza dell'io libero, «che ad essi conferisce la loro ragion d'essere (*raison d'être*)», in alternativa al reciproco contraddittorio; e la conferisce "arbitrariamente", cioè «senza altra ragione (*raison*) che quella del suo fare»⁴⁰. Del resto – osserva Lequier –, se vi fosse un'altra ragione del far essere *x* invece che *y* (e dunque *non-x*), se cioè il contenuto effettivamente scelto potesse vantare un merito ad esser preferito al contenuto alternativo, allora tale ulteriore ragione del far essere *x*, «sarebbe una ragione *determinante*», rispetto alla quale l'io non potrebbe più dirsi libero⁴¹. In un passo parallelo a quest'ultimo, il nostro autore identifica la presenza di un "motivo d'azione" dominante, con un "impulso determinante" (*impulsion déterminante*)⁴². In realtà, è chiaro che una captazione ineluttabile del volere si potrebbe avere solo in presenza dell'*obiectum* adeguato – ovvero della occasione di fruizione adeguata – alla trascendentalità di quello (*O*); mentre, in assenza di quell'*obiectum*, neppure sarebbe presente la relazione tra esso e la scelta *x*, la quale – in assenza di quella relazione – potrà sì rivelarsi idealmente connessa ad *O*, ma non in modo, appunto, necessario⁴³.

Si tratta comunque di chiarire, ancora una volta, che la "ragion d'essere" sopra in questione, non è quella radicale, che compete all'atto creatore trascendente – che da Lequier è lasciato sullo sfondo come operante –, ma piuttosto quella secondaria, ancorché decisiva, dell'atto creativo dell'io umano. La prima, è *conditio sine qua non* dell'esserci di qualunque determinazione del divenire: quindi anche degli atti di scelta dell'io, con i loro presupposti, la loro dinamica, i loro contenuti e le loro implicazioni. E, in tal senso, si dovrà dire che l'atto libero dell'io è radicalmente e totalmente creato dalla libertà trascendente. Ma si dovrà anche dire che lo è secondo la propria indole peculiare, che è quella che – con Lequier – stiamo cercando di mettere a fuoco.

In un luogo della produzione lequieriana più matura si trova il pronunciamento forse più equilibrato del nostro filosofo sulla delicata questione. Leggiamo:

40. Cfr. G 431.

41. «Ecco due atti in potenza, che si disputano la luce e dei quali la libertà farà venir fuori (*sortir*) arbitrariamente l'uno o l'altro, non più l'uno che l'altro, altrettanto bene l'uno che l'altro. Perché si potesse sapere in anticipo quale verrà fuori, bisognerebbe che uno dei due, quello che sarà realizzato, avesse più ragion d'essere dell'altro. Questa ragione, che farà venir fuori l'uno piuttosto che l'altro, sarebbe una ragione *determinante*; l'uomo che lo producesse non sarebbe dunque libero» (G 430-431). Lo stesso tema è presente poche pagine prima, dove il nostro autore afferma che, per Dio, che deve «conoscere le cose secondo la loro natura», non sarebbe segno di imperfezione, bensì di perfezione, non poter prevedere gli atti liberi dell'uomo – appunto perché l'imprevedibilità apparterebbe alla natura di questi ultimi (cfr. G 427-428).

42. Cfr. G 428.

43. Su questi temi, rinviamo ancora una volta a: P. Pagani, *Tommaso: la libertà della differenza*, cit.

Dio creando ha fatto la ragione della creazione, questa ragione è stata il suo beneplacito; Dio ha creato, poiché lo ha voluto. L'uomo sostenendo questo giudizio: 'Ciò è il meglio per me, tutto considerato', e facendo seguire questo giudizio dall'atto della determinazione, dà, in virtù di questo stesso atto, la ragion d'essere a quest'atto; questa ragione, è il suo beneplacito; egli agisce così, perché lo vuole. Un atto libero è dunque un atto arbitrario che verte, o su delle cose in sé indifferenti (come per Dio) o su delle cose in sé differenti (come per l'uomo)⁴⁴.

Qui è chiaramente indicata una analogia tra le due forme della creatività: quella originaria e quella partecipata. In entrambi i casi ciò che è in questione, è un conferimento di "ragion d'essere", ovvero di ciò senza cui la realtà creata non ci sarebbe. Nel caso di Dio, l'atto creatore è propriamente ciò senza cui la realtà x non potrebbe esserci – cioè, risulterebbe autocontraddittoria –; nel caso dell'uomo, l'atto creatore (cioè l'atto di scelta che per ipotesi abbia come contenuto la medesima realtà x) non è ovviamente ciò senza cui la realtà x non potrebbe esserci in assoluto, ma è piuttosto ciò senza cui x non sarebbe espressione di un certo io, e quindi non sarebbe ultimamente quell' x che è.

La creatività che Lequier ha di mira, assomiglia, nella sua dinamica e nella sua portata esistenziale, a quella che Sartre avrebbe riconosciuto alla scelta umana nel suo *L'être et le néant*⁴⁵. Si pensi, in particolare, a queste note sartriane:

Il dato, in effetti, non potrebbe mai essere un motivo per un'azione se non fosse apprezzato. Ma questo apprezzamento non può essere realizzato che mettendosi a distanza in rapporto al dato, ponendolo tra parentesi, il che presuppone appunto una rottura di continuità. Inoltre l'apprezzamento, se non deve essere gratuito, deve essere fatto alla luce di qualche cosa. E questo qualche cosa che serve ad apprezzare il dato non può essere che il fine. [...] Il dato è apprezzato in funzione di qualche cosa che non esiste ancora; l'essere-in-sé è rischiarato alla luce del non-essere. Ne risulta una duplice colorazione annullatrice del dato: da una parte, esso è annullato in quanto la rottura con lui fa perdere ogni efficacia sull'intenzione; d'altra parte esso subisce un nuovo annullamento per il fatto che gli si rende questa efficacia a partire da un nulla, l'apprezzamento⁴⁶.

44. G 430. Si tratta di un passo che appartiene agli appunti complessivamente intitolati (da Grenier) *Le problème de la prescience*, che Roggerone attribuisce all'ultima fase della vita di Lequier (cfr. A. Roggerone, *op. cit.*, p. 51).

45. Anche Jean Wahl aveva rilevato una parentela tra Sartre e Lequier, ma non in relazione all'aspetto che ora metteremo in luce. Piuttosto, Wahl ipotizzava che Sartre avesse mutuato da Lequier la formula del proprio esistenzialismo: «La formule de Lequier: 'Faire, non pas devenir, mais faire et en faisant se faire' [...] a été reprise par Rauh pour définir l'expérience morale, et par Sartre qui n'en a pas trouvé de meilleure pour affirmer son existentialisme». Wahl sottolinea, comunque, che Lequier – a differenza di Sartre – non direbbe che «la liberté est toujours en nous au même degré» (cfr. J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., Introduction, pp. 56-58).

46. Cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pp. 578-579.

La dinamica interna dell'atto di scelta è ricostruita da Sartre secondo due coordinate che sono, a ben vedere, le più classiche: da una parte, la capacità di "annullare" ogni dato (cioè, ogni antecedente, ogni pulsione, e anche ogni motivo), collocandolo in riferimento al fine dell'agire; dall'altra, la capacità di apprezzare positivamente il dato in relazione al fine, conferendogli così il valore che gli consente di essere assunto nella scelta, secondo una certa interpretazione. Come a dire, che ciò che si sceglie, non è mai un dato, ma piuttosto un comportamento, un'azione che elabora il dato secondo una certa finalizzazione. In particolare, queste due coordinate, di "annullamento" e "apprezzamento", possono essere espresse anche nei termini di quella dialettica di "indeterminazione" e "autodeterminazione", in relazione ai beni finiti, che classicamente consegue alla tensione appetitiva al bene trascendentalmente inteso. È chiaro, però, che in Sartre non è classico il modo di intendere la tensione dell'io al trascendentale: essa è intesa infatti come un potere di "annullamento". Ma tale annullamento non è altro che la capacità di desituarsi rispetto a quanto di pre-determinato il dato è, per interpretarlo e inserirlo in un progetto di vita. La vera differenza tra la prospettiva di Sartre e quella classica non risiede dunque qui. Essa risiede piuttosto nella pretesa sartriana di trattare l'ambito dei fini come se questo fosse radicalmente disponibile alla progettualità dell'io; nella pretesa, insomma, di sottrarre totalmente tale ambito a quello della natura (identificato a sua volta con quello del semplice dato)⁴⁷. Anche qui, però, la posizione sartriana va intesa in modo equilibrato. Infatti, essa enfatizza la potenza determinante dell'io circa i fini che potremmo dire "infravalenti"; tutti questi, comunque, sono riconducibili – nella sua prospettiva – a progetti di vita che ultimamente risultano essere altrettante varianti dell'unico progetto proprio di ogni io: quello di "fondarsi" ontologicamente, realizzando in sé l'autocontraddittoria, e perciò impossibile, sintesi di *pour soi* e di *en soi*⁴⁸. Progetto, quest'ultimo, in cui si può ravvisare l'aporetico (e tragico) equivalente sartriano della classica tensione destinale al bene in quanto tale.

Ora, in Lequier riscontriamo in termini non molto differenti la dinamica di "annullamento-apprezzamento" che Sartre avrebbe in seguito teorizzato. Riscontriamo, però, nel filosofo bretone una oscillazione che in Sartre non c'è: quella tra una concezione arbitraristica del fine dell'agire, e una concezione piuttosto destinale. Nel capitolo che segue, vedremo che, nel complesso degli scritti lequieriani, è quest'ultima concezione a prevalere, e a risultare illuminante rispetto alle aporie cui l'arbitrarismo assoluto consegnerebbe invece l'indagine.

47. Cfr. *ivi*, p. 571.

48. Cfr. *ivi*, Conclusione.

V. *La libertà come mistero*

Lequier parla della libertà come enigma, ma affianca alla parola "enigma" la parola "mistero". La seconda è a ben vedere la paradossale soluzione della prima. Se è vero, infatti, che «io sono a me stesso un enigma inesplicabile» – in quanto partecipe del vero e del falso, del bene e del male –, è vero anche che un punto fermo si staglia oltre l'enigmaticità di questa condizione: «io sono responsabile, in quanto essere libero». E, in ciò consiste l'aspetto, non più banalmente enigmatico, bensì propriamente misterioso, della condizione umana: l'aspetto per cui l'io umano è "potente", nel senso che non ha nessun "oggetto" che sia originariamente potente su di lui in quanto io. Scrive Lequier:

Considerando la mia libertà che costituisce in me la mia aseità, io incontro una potenza che è alla radice del mio essere, qualche cosa che può. Come esiste questa potenza, qual è la natura di questa potenza? Mistero. [...] Lo stesso mistero per quest'altro principio che mi trascina verso gli oggetti contemplati dalla mia intelligenza, e che io chiamo amore¹.

Letteralmente lo stesso è infatti il mistero che rende l'io, insieme, autonomo e capace di adesione affettiva alla realtà: un mistero la cui prima connotazione emergente è, appunto, la responsabilità, cioè il legame destinale con un centro di attrazione altro dall'io, e pure a lui intimo più di lui stesso. In tale prospettiva, non si tratterà più di addomesticare l'arbitrarietà del libero, ma semmai di approfondirne il senso o – ma è lo stesso – di scoprirne le radici. Del resto, che il mistero non sia come tale inintelligibile, ma piuttosto inesauribile fonte di intelligibilità, è quanto il nostro autore indica esplicitamente proponendo niente meno che una "scienza del mistero del fare o del non fare"².

1. Cfr. G 315.

2. «La scienza del mistero di fare o di non fare sfocia nel fare, non potendo non fare, ma passando attraverso la consapevolezza che si sarebbe potuto non fare» (G 394).

1. Possibili scorciatoie

Una teoria della libertà può comunque essere introdotta proprio come un tentativo di addomesticare il fattore “barbarico” della arbitrarietà³. La strategia ordinariamente usata a tale scopo, sembra a Lequier quella di un non ben definito compromesso tra teoria della libertà e teoria dell’assoluto determinismo: compromesso che consisterebbe nell’attribuire ai “motivi preponderanti” l’efficacia di moventi⁴. Si tratta, in fondo, di una sorta di malafede teorizzata, dal momento che nessun “motivo preponderante” avrebbe efficacia determinante se non per la mediazione del “giudizio”: cioè, se non fosse “riconosciuto”, appunto, come preponderante⁵.

D’altra parte, sarebbe malafede – se ben intendiamo al riguardo il dettato non molto chiaro di Lequier – anche attribuire alla “deliberazione” il potere di determinare in modo irrevocabile la scelta⁶: cioè ipotizzare che, una volta stabilito che cosa è meglio, non si possa che optare per quello. Questa seconda ipotesi, finisce per mettere in disparte quel parente imprevedibile che è il “potere arbitrario di volere”, rappresentandolo semmai come una figura inconscia (una specie di *arbitrium brutum*), che si agita secondo una dinamica propria, al di fuori comunque del luogo in cui si dà forma alla scelta: luogo che coincide appunto con la deliberazione, dove si svolge la “lotta dei motivi e degli impulsi”. Tale dinamica è implicitamente delineata come inconscia, nel momento in cui è detta “insensibile ai motivi” (ovvero, cieca rispetto alle ragioni) e “ignorante degli impulsi” (perché, in realtà, omogenea ad essi)⁷.

3. «La ragione protesta contro questa immaginazione bizzarra [di una follia della volontà]: ci se ne accorge bene e nel fatto che ci se ne accorga si trova la prova che non la si intende nel senso grossolano che ci rivolta, ma in un senso molto addolcito, il senso vero, convenientemente temperato, indefinibile» (DN 176).

4. «Si vuole bensì essere liberi, ma non si vuole essere insensati: si cerca una causa dei propri errori: si reclama una ragione per agire contro la ragione. In tal modo si finisce col ridurre quel potere indeterminato, quel potere assoluto di volere, che avendo in sé tutto quanto occorre per farci agire in senso contrario a ogni idea e a ogni tendenza, lo si limita in seguito a farci volere in conformità del motivo preponderante e dell’istinto, e non saprebbe neppure aiutare al trionfo di questo» (DN 176).

5. «Il motivo superiore, che non ha determinato, ma che avrebbe determinato la volontà, se fosse stato in sua facoltà di determinarla, quel motivo superiore e decisivo che parve imporsi alla volontà che sembrò sottomettervisi, non fu riconosciuto come tale, e non ebbe, come tale, il suo effetto, o la sua fortuna, quanto meno, che dopo esser stato pesato sulla bilancia del giudizio, mentre le passioni venivano in suo aiuto» (DN 176).

6. Ciò che potrebbe risultare da un passo aristotelico, che già avevamo citato: «L’oggetto della deliberazione e l’oggetto della scelta sono lo stesso, tranne che l’oggetto della scelta è già stato determinato: l’oggetto della scelta, infatti, è ciò che è stato giudicato in base a deliberazione» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., III, 1113a 2-5).

7. Ecco comunque il brano in questione: «Cieco e fantastico, questo potere arbitrario di volere rimane forzatamente al di fuori della lotta dei motivi e degli impulsi, insensibile

A ben vedere, però, i due modelli ora delineati risultano articolazioni di un modello unico. Infatti, il primo dei due emargina il giudizio rispetto ai motivi, che diventano così *motu proprio* dei moventi; mentre il secondo emargina l'arbitrario rispetto al momento razionale della decisione, riducendo quest'ultimo a semplice deliberazione che arriva irrevocabilmente alla propria conclusione operativa. Semplificando, si può dire che i due modelli propongano il medesimo errore in due sensi opposti: il primo isola l'arbitrario rispetto al giudizio; il secondo isola la deliberazione – e il giudizio che essa prepara – rispetto all'arbitrario. E, in entrambi i casi, ciò che Lequier sembra voler mettere in luce è che la centralità del giudizio e quella dell'arbitrario, nell'autodeterminazione del libero, non sono tra loro estranee; ovvero, che l'arbitrario non è un elemento eccentrico rispetto al giudizio: come un qualcosa che lo preceda oppure lo segua, ma che comunque non ne partecipi affatto.

Si potrebbe osservare che la stessa etimologia di "arbitrio" – che visualizza una allegoria giudiziaria –, finisce per avvicinare questo termine al "giudizio": quando il giudizio è, appunto, quello arbitrale, cioè quello che deve riconoscere con conseguenze efficaci da che parte stia la ragione prevalente in una contesa⁸. L'arbitrario, in tal senso, deve essere inteso come il fattore decisivo – o meglio, decisionale – del giudizio ultimo pratico: come l'istanza giudicante nell'ambito del giudizio.

In questa direzione, del resto, sembra andare la grande tradizione scolastica, che intende il libero arbitrio come *liberum de ratione iudicium*⁹. In particolare, Tommaso indica nel libero arbitrio il principio della qualità libera del giudizio di scelta (*principium quo homo libere iudicat*)¹⁰, e, nel contempo, lo

agli uni, ignorante degli altri. Che nel suo furore imbecille esso si agiti in una parte di noi, mentre noi deliberiamo, e tenga segretamente in sospeso la prossima determinazione sotto la minaccia del suo capriccio, non è cosa che ci importi molto; perché, disciplinandosi tutt'a un tratto, la produce appena è necessario, sotto forma di una volontà, sia illuminata sia trascinata, il cui oggetto al momento presente, non può, tutto considerato, essere diverso» (DN 176).

8. «Arbitro» è colui che è chiamato dalle parti di una contesa, a risolverla a suo "arbitrio": cioè, a suo giudizio. Il termine viene dall'antico latino *ad-biter*, che è formato dalla preposizione *ad* e dal tema *bitbet* che dà luogo al verbo *biter* o *betere* (venire). *Adbiter* è colui che viene ad assistere, che viene convocato per risolvere una causa – come, per altra ragione, viene invitato l'*ad-vocatus* (patrocinatore di una causa).

9. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Ed ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis» (S. Thomae *Summa Theologiae*, cit., I IIae, q. 17, a. 1, ad 2um).

10. «Quamvis liberum arbitrium nomet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicitur id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat» (S. Thomae *Summa Theologiae*, cit., I, q. 83, a. 2, Resp.).

connota come “forza che sceglie” (*vis electiva*)¹¹. Dunque, l'elemento arbitrario del libero arbitrio, emerge anche da questa tradizione classica come l'istanza effettivamente giudicante nell'ambito del giudizio che presiede alla scelta. E che non avrebbe alcun potere, nell'ambito del giudizio, se non godesse di una originaria terzietà. Una terzietà che, nell'io, non potrà essere pensata come estraneità alle “ragioni” evidenziate dal processo deliberante, secondo l'ipotesi kantiana di un *arbitrium brutum*¹² (figura, quest'ultima, che è forse quella da Lequier evocata, ed esclusa, nei due casi sopra indicati).

11. Cfr. *ivi*, I, q.83, a.4, Resp. Al riguardo, risulta molto penetrante quanto rilevato da una importante e originale interprete di Tommaso, come Sofia Vanni Rovighi: «Per affermare la libertà, bisogna o affermare che la scelta può seguire o non seguire il giudizio ultimo pratico – cosa che abbiamo escluso fin qui – o affermare che è libera la conoscenza, che è libero il giudizio ultimo pratico. E noi affermiamo proprio questo: che la libertà entra in giuoco nel giudizio ultimo pratico, che il giudizio ultimo pratico non è un atto puramente teoretico, non è determinato totalmente dall'oggetto che si deve valutare, ma è determinato in parte dalla nostra volontà. [...] L'ultimo giudizio pratico è in potere nostro perché nel pronunciarlo non siamo determinati dall'oggetto: quella realtà che manca all'oggetto per determinarci gliela prestiamo noi stessi, per dir così; il giudizio ultimo pratico è pronunciato sotto la spinta della volontà. Come dice il Garrigou-Lagrange (cfr. *Dieu*, 5ª ed., Beauchesne, Paris 1928, pp. 644-645): *L'acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté à la sollicitation impuissante d'un bien fini*. La libertà è dovuta alla amplitudine infinite della nostra volontà e alla sua indifferenza dominante all'égard di tutto bene finito. Né dobbiamo credere che quell'atto di volontà che influisce sul giudizio ultimo pratico sia a sua volta determinato da un altro giudizio, poiché la volontà interviene qui proprio a dar peso ad un giudizio che per sé non sarebbe determinante. Questo intervento della volontà [...] necessario per vincere l'indifferenza del giudizio pratico, non potrebbe essere esso stesso infallibilmente determinato dall'intelligenza, poiché si realizza proprio per determinare l'intelligenza. *Voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult*, dice il Gaetano. Si dirà allora: ma in questo caso la volontà non è più appetito razionale, non segue una conoscenza. Rispondo: o si ammette questo momento di indeterminazione nella volontà o si nega la libertà. Tutti coloro che hanno ammesso la libertà nel senso forte, la libertà come opzione, come rischio, hanno anche ammesso che c'è un elemento nell'atto libero la cui ultima ragione è precisamente la volontà» (S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia* (1963), La Scuola, Brescia 1976, vol. III, pp. 149-150). Non è superfluo segnalare che Jean Grenier contrappone la visione lequieriana della libertà a quella tomista di Garrigou-Lagrange, ora richiamata: contrapposizione che non condiviamo, e che nasce dalla non adeguata considerazione che Grenier riserva al ruolo della “responsabilità” nell'economia del discorso del filosofo bretone. Scrive comunque Grenier: «Pour un thomiste 'l'homme n'est libre que parce qu'il s'élève à la connaissance de l'universel fondé sur l'abstrait; ou mieux, tout être intelligent est libre parce qu'il s'élève à la perception de la raison d'être et particulièrement de la raison d'être du bien...' (cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5ª ed., p. 624). Pour Lequier une telle liberté se confond avec le déterminisme moral, et il ne l'aurait pas distinguée du déterminisme de Leibniz. La liberté de Lequier n'est pas définie par une raison législative mais par une spontanéité créatrice» (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 173).

12. Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., Dottrina trascendentale del metodo, cap. II, sez. I. Qui, Kant distingue tra *arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*, sottintendendo un significato generico di *arbitrium* come capacità di muovere sé in un senso o nell'altro: indipendentemente dall'aver o meno ragioni per farlo. Ora, in tale accezione generica, l'arbitrio diventa la semplice spontaneità, che in effetti accomuna l'uomo all'animale bruto.

Come, allora, andrà pensata tale terzietà? L'alternativa che qui si presenta, è quella tra una interpretazione dell'arbitrario che vada nel senso dell'enigma, ed una che invece vada nel senso del mistero. La prima è la prospettiva che chiude rispetto alla intelligibilità, la seconda è quella che apre ad una offerta di intelligibilità senza fine. E la scelta, in questa alternativa, non dovrà essere a sua volta puramente arbitraria, bensì dovrà essere orientata da un criterio, che è quello fondamentale della fenomenologia (e quindi, anche di una fenomenologia dell'atto libero): il rispetto di tutti i fattori implicati nel fenomeno in questione. Appunto, evitando di censurare uno di questi fattori – decisivo per l'interpretazione della dinamica della libertà –, ci risolveremo insieme a Lequier per la via del mistero, piuttosto che per l'aporia dell'enigma. Il fattore in questione, nel linguaggio lequieriano, è quella della "responsabilità".

2. Una sintesi autentica

Il filosofo bretone, da parte sua, si rende conto che non si tratta tanto di addomesticare il fattore "barbarico" della arbitrarietà, quanto piuttosto di ricondurlo alle sue condizioni di intelligibilità. È quanto egli cerca di fare in un brano esemplare, nel quale fa confluire molti dei temi altrove sviluppati in ordine sparso e con esito almeno tendenzialmente aporetico: temi che qui vengono invece ricomposti in un quadro più concreto, dominato ultimamente dalla figura della "responsabilità". Converterà allora – riportando in nota l'intero sviluppo del brano in questione¹³ – offrirne nel testo

13. «Risulta [da ciò che abbiamo sin qui detto] che non vi siano motivi più forti degli altri? Al contrario; soltanto occorre, perché l'uomo sia libero, che nessun motivo, forte quanto si voglia, sia capace di *determinare* l'atto della risoluzione. Ogni atto libero è dunque senza ragione? Neppure; poiché la libertà implica l'idea di responsabilità e un essere la cui natura fosse di agire senza ragione, non sarebbe affatto libero; ogni azione ha dunque una ragion d'essere? Come accordare questo con quel che abbiamo appena detto? Il fatto è, che è l'uomo stesso che, a suo arbitrio (*à son gré*), crea la ragione per la quale si determina secondo un certo motivo: la presenza dei motivi è la condizione stessa dell'esercizio della libertà; ma la ragione che fa sì che l'uomo si risolva per il tale o tal altro motivo (regoli il suo atto sul tale o tal altro motivo), questa ragione, è lui che la crea *arbitrariamente* (*arbitrairement*), cioè *perché egli vuole così*; è l'uomo che, per il solo fatto della sua determinazione, crea non i motivi sui quali si esercita la sua libertà, ma la ragione che fa sì che egli agisca così. Perché sia libero e responsabile, occorre che egli riconosca che in sé i motivi che lo sollecitano non sono indifferenti, che non è indifferente che egli faccia il bene o il male; ma che nello stesso tempo egli abbia il potere di elevarsi al di sopra di questa considerazione, e di agire come se questi motivi fossero indifferenti, e come se il tale o tal altro atto che egli produrrà fosse indifferente; cioè, [occorre] che egli si faccia una indifferenza sua propria (*à lui*), la quale indifferenza non è nella natura delle cose; ma questa indifferenza che egli si fa, e che è la condizione della sua libertà, esiste veramente quanto a lui. Egli è dipendente in quanto è responsabile; ma in quanto è libero, in quanto

una articolazione ragionata, per poi individuarne il senso complessivo e tentarne qualche sviluppo.

Si può riproporre il contenuto del brano, articolandolo nel modo seguente. La libertà implica l'indeterminazione rispetto ai contenuti delle possibili scelte. Ma l'indeterminazione, a sua volta, non presuppone una cecità rispetto alle ragioni che rendono preferibile una scelta ad un'altra: non presuppone cioè l'indifferenza rispetto ai differenti. Essa, piuttosto, presuppone una radicale "dipendenza" del libero da qualcosa di ulteriore rispetto ad ogni possibile contenuto empirico di scelta: una dipendenza che Lequier specifica come "responsabilità". Dunque, la ragione dell'agire secondo una certa scelta, non sta nel contenuto di quella scelta astrattamente considerato, bensì nella considerazione dell'occasione che esso offre all'agente libero per soddisfare alla propria responsabilità.

In tal senso, si può dire che l'io non pone in essere i "motivi" della scelta – cioè, non ha potere creatore sui contenuti di essa e sul loro valore –, ma piuttosto eleva i motivi al rango di moventi: in altre parole, trova ragioni d'azione, ma deve valorizzarle autonomamente ("arbitrariamente"), per renderle ragioni sufficienti dell'agire. Questa valorizzazione dei contenuti delle scelte non ha come presupposto una loro originaria indiffe-

ha in sé l'iniziativa assoluta dei suoi atti, in quanto può a un certo momento dato agire così o agire altrimenti, egli è indipendente; a un certo momento dato, una cosa che in sé da tutta l'eternità avrebbe potuto non essere e potrebbe non essere mai senza un atto della sua aseità, egli la fa, egli dice: *Sit*, che essa sia, ed essa è; [ed] egli non fa soltanto questa cosa, questo atto, egli ne fa la ragion d'essere, e la ragion d'essere di questo atto. è il beneplacito (*bon vouloir*) dell'uomo; egli non fa questa ragione, cioè non fa che una cosa sia in virtù di una ragione altra da quella che egli crea, poiché questa ragione precedente (*cette première raison*) risulterebbe determinante: [e] l'uomo, essendo libero, non dipende affatto dai motivi che lo sollecitano nella deliberazione, ne è indipendente, li domina, fa sì, a suo arbitrio (*à son gré*), che il motivo più forte divenga il più debole, e che il motivo più debole divenga il più forte. Ma – si dirà –, l'uomo [non] ha [forse] sempre in vista ciò che è migliore per lui, tutto considerato? È vero; ma è lui che vuole *arbitrariamente* (*arbitrairement*) che la tale o tal altra cosa sia per lui la migliore; è lui che pone dove vuole ciò che giudica essere il migliore per lui; egli pone *questo meglio*, *questo migliore* dove gli conviene, cioè arbitrariamente, senza altra ragione di quella per cui egli prende questa determinazione; vale a dire che prendendo questa determinazione, egli ne produce (*fait*) con questo solo atto la ragion d'essere. Se pone questo *giudizio del 'migliore per lui'* (*tutto considerato*) in una azione buona, egli merita; se lo pone in una azione cattiva, egli demerita, ed è pienamente responsabile dell'uno e dell'altro dei suoi atti, perché entrambi gli appartengono, sono una sua creazione (*création*), che egli ha tratto dal non-essere (*tirée du non-être*); in effetti, se egli avesse avuto una ragione per produrre quest'atto, questo giudizio del *migliore per lui*, egli avrebbe obbedito necessariamente a questa ragione, oppure l'avrebbe seguita volontariamente. Nel primo caso, egli sarebbe stato necessitato, nel secondo, sarebbe stato libero; e questo secondo caso rientra nel caso ordinario in cui la sua libertà si determina arbitrariamente. È dunque lui che crea arbitrariamente quest'atto, nel senso che potrebbe invece in modo assoluto non crearlo (*c'est-à-dire lorsque d'une manière absolue il pourrait ne pas le créer*)» (G 428-429).

renza reciproca, bensì la capacità dell'io di renderli indifferenti "quanto a sé", cioè in relazione a se stesso: una capacità di far valere in relazione a sé (cioè alla responsabilità), dopo aver reso indifferenti gli oggetti pure in relazione a sé (cioè alla responsabilità)¹⁴.

Così, si realizza una dialettica di "dipendenza" e "indipendenza" (ovvero, di "responsabilità" e "aseità") dell'io: nel senso che, la responsabilità inevitabile verso qualcosa che non è nessuno dei possibili contenuti empirici di scelta, rende l'io indipendente rispetto a questi ultimi. Questa indipendenza dell'io comporta che la scelta di questi contenuti si configuri come una "iniziativa assoluta" da parte sua. E tale iniziativa ha due aspetti: da un lato, essa è un conferimento di valore, tale da rendere sufficiente la ragione che il contenuto in questione può esibire di suo per costituire oggetto di scelta; dall'altro, essa è un conferimento di attualità esistenziale (*Sit*) a tale contenuto, col che l'io partecipa in qualche modo all'atto creatore originario, deviandolo su certe possibilità e distogliendolo da altre (di modo che la contingenza che ne deriva è in certo senso reduplicata). L'iniziativa dell'io, coi suoi due aspetti, è comunque unica: nel senso che il conferimento di valore è solidale col conferimento di attualità esistenziale, e non lo precede se non logicamente. Dunque, la ragione sufficiente (o movente) della scelta di agire nel modo *x*, non è realmente altra dalla scelta stessa di agire nel modo *x*: scelta che quindi si configura come "arbitraria".

L'arbitrarietà, su cui il nostro autore insiste, non va però fraintesa. Infatti, la scelta di agire nel modo *x*, non ha come criterio l'agire nel modo *x*, bensì l'agire per il meglio: ovvero il perseguimento del bene in quanto tale, di cui il "meglio" costituisce, ad arbitrio di chi sceglie, la premessa partecipativa più coerente nella situazione data. L'arbitrio sta appunto nel fatto che scegliere vuol dire far coincidere il meglio con l'agire nel modo *x*. Ora, la considerazione di entrambe le indicazioni – si agisce per il bene come tale, si sceglie ciò in cui si ritiene stia il meglio nella situazione data – consente a Lequier di conservare il suo senso alla distinzione tra bene e male morali¹⁵. Infatti, visto che il criterio dell'agire non si esaurisce nella scelta determinata¹⁶, far coincidere il meglio con l'agire nel mo-

14. In effetti, altrove Lequier parla della creatività dell'io – lo si ricorderà – come di una creazione *par rapport à lui* (cfr. G 326); qui invece il *quant à lui* è riferito alla capacità previa di relativizzazione trascendentale dei valori in campo.

15. Il nostro autore parla anche esplicitamente di "responsabilità che appartiene alla persona" quanto al male commesso (cfr. G 327).

16. È quanto riconosce uno degli interlocutori della prima parte del dialogo *Probo o il principio della scienza* – il Rebro –, quando esclama: «La nostra propria determinazione non ci toglie la nostra libertà, nel senso che non esaurisce la nostra libertà fino alla sua sorgente: ben lungi, anzi! Ma mentre si sceglie una cosa piuttosto che un'altra, conservare il potere di scegliere fra le due senza ritornare con un altro atto sull'atto che si compie, veramente, ci pensi tu?» (DN 267).

do x , potrà risultare una risposta coerente o meno all'appello del bene come tale: dunque, la scelta di agire in quel modo potrà risultare buona o cattiva.

Identificare ciò che è meglio (nella situazione data) con un certo contenuto di scelta – e con ciò scegliere tale contenuto –, è allora un atto arbitrario, ma non per ciò privo di ragioni. Infatti, identificare il meglio (nella situazione data), significa interpretare una certa possibilità pratica come la più coerente col perseguimento del bene come tale. Ora, tale interpretazione è libera e insieme segue un criterio: essa, cioè, gode di un suo gioco arbitrario, che si radica comunque nella responsabilità inevitabile verso il bene come tale.

3. Un approfondimento

Se la ricostruzione che del brano in questione abbiamo sopra proposto non fosse autentica, se cioè la “responsabilità” non fosse da intendere come il nesso con un centro di attrazione destinale, allora – nella prospettiva lequieriana – avremmo che la ragion sufficiente della scelta di agire nel modo x , coinciderebbe con lo stesso agire nel modo x : in altri termini, il contenuto della scelta sarebbe anche il movente della medesima. Con ciò, però – se cioè l'agire avesse a criterio semplicemente i contenuti che di volta in volta esso va assumendo –, l'agente non potrebbe più dirsi libero: i contenuti dell'agire, infatti, non avrebbero alternativa concepibile. In altre parole, un arbitrarismo assoluto non sarebbe più libertà, ma piuttosto assoluto determinismo.

Se abbiamo bene inteso, insomma, è l'orientamento necessario al meglio in quanto tale (m) – cioè, ad un *id quo maius cogitari nequit* assiologico –, che fonda l'indeterminazione rispetto a m' o m'' , cioè rispetto ai modi finiti in cui il meglio è individuabile dall'io. È proprio tale orientamento, del resto, ciò che Lequier chiama “responsabilità”. Tale figura, dunque, non va intesa come qualcosa di estrinseco rispetto alla aseità – quasi si trattasse di un fattore limitante che allo sviluppo di questa si oppone –; piuttosto, andrà riconosciuta come condizione di possibilità del muoversi della aseità come arbitrarietà: condizione intima o costitutiva, e non limitativa.

Alla luce di quanto abbiamo sin qui detto sulla struttura intima dell'atto libero, abbiamo ora occasione di riprendere in modo più competente una annotazione di Lequier, già citata nella Parte precedente del nostro lavoro¹⁷. Lequier sosteneva che la stessa ipotesi per la quale si sarebbe potuto

17. Si veda, al riguardo, il cap. 3 della P. II.

agire nel modo *y* anziché nel modo *x*, implicherebbe una “concezione errata della libertà”. Ebbene, appare chiaro a questo punto che l’annotazione lequieriana risulta corretta, se intesa come critica ad una concezione indifferentista della libertà (e in tal senso essa era stata da noi valorizzata a suo tempo). Se però essa venisse intesa come critica alla stessa concezione secondo cui la libertà presuppone la capacità di relativizzare i differenti contenuti di scelta (*m'* ed *m''*), riferendoli ad un *focus* assiologico (*m*), allora non potrebbe certo più venir condivisa. In altri termini: se con quell’espressione si intende escludere che la scelta – effettivamente avvenuta – di *m'* sarebbe altrettanto fondata e consistente della scelta – di fatto non avvenuta – di *m''*, e quindi scegliere l’uno o l’altro dei due sarebbe, per il medesimo io, indifferente, allora essa ci trova concordi; non così, se con essa si intendesse invece escludere che – atteso quale sia la struttura stessa dell’atto di scelta – sia effettivamente possibile, per un io che rimanga il medesimo, scegliere *m''* al posto di *m'*.

4. La libertà come sintesi originaria di finito e infinito

Da quanto detto negli ultimi due capitoli, emerge che l’io è aseò in quanto libero, ma non è aseò da ogni punto di vista: ad esempio, non lo è in quanto intelligente. L’io, dunque, non è tutta aseità¹⁸ – come già si era detto in precedenza¹⁹. Ma si può osservare che, anche in quanto libero, esso gode sì di una certa assolutezza, ma non di un’assolutezza assoluta – come meglio apprezzeremo nel prosieguo.

Si può dunque parlare dell’io umano come di un incrocio di “finito” e “infinito”. Ma, ciò vorrebbe dire ancora rimanere in superficie. Lequier usa, nel tentativo di approfondire la questione, espressioni che suonano simili a quelle, ben più note, di Kierkegaard²⁰. Leggiamo:

18. Si domanda Lequier: «Può ora [l’aseità] ritirarsi in questo io come in una sorta di santuario in cui si adori da sé, in cui possa non riconoscere niente al di sopra di se stessa? Farsi pienamente indipendente, farsi Dio? No, perché questa aseità, presa come facoltà in generale, non esiste di per se stessa (*par elle-même*)» (G 331).

19. Si veda, al riguardo, il cap. 3 della P. I del presente lavoro.

20. Negli anni Quaranta del Novecento, Jean Wahl aveva proposto un accostamento tra Lequier e Kierkegaard, sia sotto il profilo biografico, sia sotto quello filosofico, incoraggiato in questo dalla biografia incompiuta di entrambi e dalla comune polemica anti-hegeliana. Leggiamo: «On peut dire que Lequier a vécu le problème de la liberté. Et on pourrait le comparer [...] à Nietzsche et à Kierkegaard. C’est Nietzsche qu’il rappelle quand il se définit ‘comme un hardi voyageur dans le monde de la pensée, qui a tenté des routes, qui a sondé plus d’un abîme’, et c’est Kierkegaard qu’il évoque quand il écrit à Mille Deszile: ‘Si je le lève devant vos yeux, le voile qui vous cache ma vie pourra découvrir des dangers terribles, là où vous ne soupçonnez que des peines’. De même que la vie de Kierkegaard a pour décor la lande du Jutland, cette lande où son père avait maudit Dieu,

Se tutto fosse finito in noi, non potremmo affermare niente come vero in sé; se tutto fosse assoluto in noi, saremmo [esseri] necessitati oppure dèi [...]; ma se in noi non c'è se non qualcosa di finito e qualcosa di infinito, se l'uomo è semplicemente il convenire (*la réunion*) di quel qualcosa di finito e di quel qualcosa d'assoluto, egli non potrà affermare niente; infatti, senza uscire da se stesso, ciò che c'è di finito in lui non potrà riconoscere e affermare in maniera assoluta qualche cosa di infinito e di immutabile che c'è in lui; e neppure è la parte assoluta di lui stesso, quella che farà l'affermazione; sarà allora il concorrere, il convenire dei due elementi? No, questo è inconcepibile; occorre che ci sia, come al di sopra di questi due elementi, un terzo che non sia né puramente finito, né semplicemente assoluto, che partecipi in qualche modo dei due, che ne sia indipendente e che possa giudicarli sovranamente, che possa riconoscere di volta in volta quel che c'è di puramente finito e di semplicemente assoluto nell'essere di cui esso fa parte. Qual è dunque questo terzo elemento, qual è questa terza natura, qual è questo mostro incomprendibile? È la libertà²¹.

Ciò che qui viene in luce, è appunto la libertà come nome dell'io. Nella libertà si trovano sinteticamente operanti il fattore finito e quello infinito, che nell'io si incrociano, e che coincidono rispettivamente con il radicamento ontico e con l'apertura ontologica del medesimo. La libertà dell'io, infatti, è aseità o assolutezza, ma in un senso che va ben determinato, e che naturalmente non va confuso – come già sappiamo – né con una autoconsistenza ontologica, né con una capacità radicalmente creatrice dei propri oggetti.

Potremmo dire, a questo punto dell'indagine, che l'assolutezza in questione è piuttosto di tipo relazionale. In particolare, essa consiste – ma qui il vocabolario non è più quello di Lequier – nella inevitabile aspirazione trascendentale, e quindi obiettivamente illimitata, della volontà, e nella conseguente non-captabilità di questa da parte dell'empirico. Il movimento del libero arbitrio è appunto il coniugarsi operativo di quella aspirazione all'infinito, con la finitudine delle situazioni in cui l'io si trova, e quindi dei contenuti a lui disponibili; e si traduce nella ben nota capacità desituazionale dell'io stesso.

de même la vie de Lequier a pour décor les grèves et les landes de Bretagne. Il nous décrit lui-même les arbres dont le vent d'hiver agite les branches, la mer dont la voix est pareille à la voix adoucie du tonnerre». Più in generale, «Lequier [...] se classe avec Schelling et Kierkegaard comme un des premiers et des plus grands philosophes de l'existence» (cfr. J. Wahl, *Jules Lequier*, cit., Introduction, pp. 14-15 e 55). Nell'istituire questo parallelo, Wahl giunge però a delle considerazioni che non riteniamo del tutto condivisibili, come questa: «Lequier est contre la philosophie, comme Kierkegaard est contre ce qu'il appelle 'la spéculation' conçue sur le mode de Hegel» (cfr. *ivi*, p. 28). Neppure nello studio del Lazareff, che enfatizza il parallelo Lequier-Kierkegaard, viene comunque messo in luce il punto di contatto di cui ora diremo (cfr. A. Lazareff, *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, cit., pp. 179-181).

21. G 427.

Come già accennavamo, negli stessi anni in cui scriveva Lequier, Søren Kierkegaard apriva *La malattia mortale* con espressioni simili, che riportiamo in nota²². Ora, tra i due testi vi sono alcuni indiscutibili punti in comune. Il primo, è la presentazione dell'io come di un incrocio tra una dimensione finita e una infinita; il secondo, è l'indicazione per cui tale incrocio non è una semplice convergenza di due fattori che restano estrinseci l'uno all'altro; il terzo, è l'indicazione di una realtà concreta – l'io libero, e perciò capace di riflessione – cui le due dimensioni mettono capo: realtà che non va pensata come il risultato sintetico di quelle, ma piuttosto come la condizione ontologicamente precedente del loro esserci; condizione ontologicamente precedente, ma – e siamo al quarto punto – a sua volta ontologicamente preceduta da un "altro", nei cui riguardi l'io è responsabile.

L'essere responsabile di cui parla Lequier è un originario stare in rapporto (o "esser fondato nel rapporto" – come direbbe Kierkegaard)²³ con l'originario: una relazione, questa, che è costitutiva della coscienza. E della quale in qualche modo deve prendere atto lo stesso Sartre, quando scrive: «Io sono, in realtà, responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere»²⁴.

22. «L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io. Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da se stesso o deve essere stato posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero. Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro» (Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (1849), in S. Kierkegaards *Samlede Vaerker*, cit., Elvte Bind, 1929; cfr. *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, in S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1988, p. 625).

23. Cfr. *ivi*, pp. 625 ss.

24. Cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, cit.; trad. it., cit., p. 667.

Parte Quarta

Le due libertà

I. Lo sfondo creazionistico

1. La questione del "Panteismo"

Lequier non produce argomentativamente una metafisica; né tantomeno la fa intervenire costruttivamente nella sua indagine intorno alla libertà. Ciò non toglie, però, che egli professi esplicitamente una metafisica – una metafisica della trascendenza e della libera creazione –, che sta sullo sfondo del suo argomentare, anche se non vi gioca mai un ruolo teoreticamente decisivo. Del resto, già sappiamo che l'accertamento della libertà dell'io non ha bisogno di passare attraverso l'accertamento previo della contingenza del diveniente – e dunque, del carattere trascendente, creatore e libero dell'originario.

Si può dire, al contrario, che Lequier – almeno a tratti – tenti l'operazione inversa: affermare la sua metafisica facendo leva sulla libertà dell'io. Più precisamente, egli identifica nel "Panteismo" la sintesi di tutti gli errori metafisici, e propone il riconoscimento della libertà dell'io come inconciliabile col "Panteismo" – che va perciò escluso. A ben vedere, però, il Panteismo di cui parla Lequier sembra già prefigurato come esplicita negazione della libertà dell'io, di modo che – all'interno del suo discorso – la contrapposizione tra Panteismo e libertà risulta giustificata dalla semplice analisi dei termini, piuttosto che da un autentico sviluppo argomentativo¹. Leggiamo infatti: «Il sistema in cui Dio *produce tutto* è veramente il Panteismo. Da un certo punto di vista il *postulatum* è la sola condizione suscettibile di escludere il Panteismo»².

1. «Se tutto è necessario, se tutto ciò che esiste deriva *necessariamente* da Dio, tutto è Dio poiché tutto (egli) è *necessariamente*. Nel sistema materialista e panteista, è *impossibile* che io sia altro» (G 371).

2. G 369. Jean Grenier prova ad indicare i possibili referenti concreti della polemica lequieriana contro il panteismo. Leggiamo: «Pour bien comprendre les préoccupations métaphysiques de Lequier, il faut commencer par rappeler que le Panthéisme était une doctri-

Qui, naturalmente, il "produrre tutto" va inteso in un senso che escluda quelle che nel linguaggio scolastico sono le "causalità seconde" (tra cui, eminente, la libertà dell'io). Perciò, è chiaro che un Panteismo così inteso è già analiticamente in conflitto con l'esistenza della libertà³. Esso, cioè, è già configurato come qualcosa che implica l'ipotesi assolutamente deterministica discussa in precedenza; e, in tal senso, esso risulta senz'altro confutato dalla introduzione della libertà dell'io⁴.

ne fort répandue en France à l'époque du romantisme. On peut reconnaître à ce panthéisme plusieurs sources: la principale, qui était la philosophie allemande, se fit jour grâce à l'éclectisme de Cousin, la seconde vint de la religiosité saint-simonienne, la dernière enfin, si étrange que cela puisse paraître, d'infiltrations qui se produisirent dans le catholicisme lui-même» (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 87). In particolare, sembra a Grenier che Hegel – sia pure conosciuto in modo indiretto – sia l'obiettivo polemico principale del nostro autore, quando egli parla di panteismo. Annota Grenier: «Il ne cesse en tous cas de s'opposer, sur le terrain philosophique comme sur le terrain religieux, au panthéisme de Hegel, étant donné que, pour lui, panthéisme signifie confusion des idées par identification des contradictoires; d'où scepticisme, négation de la personnalité, refus du libre arbitre, et enfin déterminisme absolu. La philosophie de Lequier est aussi opposée à celle de Hegel qu'elle est voisine de celle de Fichte. [...] Hegel, et en général la philosophie allemande, se présente donc à Lequier comme le principal adversaire à combattre. Mais le panthéisme avait déjà gagné des adeptes en France. Chez les Eclectiques d'abord, et c'est tout naturel. On sait que pour Cousin Dieu crée nécessairement, et que la manifestation de Dieu est impliquée dans l'idée de Dieu même» (cfr. *ivi*, pp. 90-91). Aggiunge Grenier: «Le mouvement qui entraîne tous les esprits vers le panthéisme est si général et si fort qu'au début du siècle nous le voyons emporter même les apologistes de la religion» – e, in proposito, fa il nome di Lamennais. «Ainsi Lequier est entouré, même parmi ceux qui partagent ses croyances, de panthéistes plus ou moins conscients» (cfr. *ivi*, p. 93). Tra gli oppositori al regime panteista in ambito francese, Grenier ricorda il Bautain, ed il suo sferzante giudizio: «La jeunesse confiante se prend d'enthousiasme pour le grand mystère longtemps caché au monde et qui lui est révélé. Elle embrasse avec transport le dieu-univers qu'elle sent en elle-même, qu'elle voit dans toute la Nature, dans le quel toutes les oppositions s'absorbent et se confondent, devant le quel il n'y a rien d'arbitraire, ni bien ni mal, ni recompense ni peine, mais nécessité pour tous et liberté pour chacun» (L.E.M. Bautain, *Philosophie du Christianisme*, 2^{me} éd., T. II, 29^{me} lettre (supplément), p. 148; citato in: J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 94). Grenier sottolinea anche con enfasi l'assonanza di pensiero e di espressioni – quanto al panteismo – che accomuna Lequier ad un teologo francese a lui quasi contemporaneo: il Maret, autore nel 1840 di un *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. Nel terzo capitolo di questo libro, Maret giunge alla conclusione che chi si oppone al cattolicesimo approda in un modo o nell'altro al panteismo e allo scetticismo. E Grenier annota che non c'è nessuna delle idee espresse da Maret nel suo libro, che non trovino sviluppo presso Lequier (cfr. *ivi*, p. 96).

3. Scrive, al riguardo, Del Noce: «L'alternativa alla verità prima della libertà è per Lequier quel che egli chiama panteismo: nel senso di una posizione di pensiero che dichiara l'irrealtà del finito e la dissoluzione dell'individuo nell'assoluto» (A. Del Noce, *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, cit., p. 75).

4. Non condividiamo, in proposito, la convinzione espressa da altri, secondo cui Lequier collocerebbe sotto la rubrica del "panteismo" l'intera tradizione metafisica della

Resta però da vedere se l'identificazione non sia infondata: se, cioè, non possa darsi determinismo assoluto senza presupposti metafisici di tipo panteistico, o panteismo senza implicazioni di tipo assolutamente deterministico. La prima ipotesi risulta attendibile; non invece la seconda. Vediamo in che senso.

Il determinismo assoluto – inteso nel preciso senso di una esclusione della libertà dell'io – è di per sé compatibile anche con un quadro metafisico che preveda la trascendenza e la creazione libera del diveniente da parte dell'originario: non c'è infatti impossibilità alcuna nella ipotesi di un mondo liberamente creato in cui non vi sia spazio per la libertà⁵. Al contrario, un quadro tematicamente panteistico – in cui, cioè, non si possa parlare di trascendenza, né tantomeno di libera creazione –, esclude alla radice la figura della contingenza in ogni sua variante: compresa quella costituita dal determinarsi effettivo di un atto di scelta, che è appunto qualcosa di (liberamente) contingente. Dunque, un quadro metafisico panteistico comporta il determinismo assoluto (anche se, come ben sappiamo, la tesi della libertà non ha bisogno della previa esclusione del panteismo); d'altra parte, il determinismo assoluto non presuppone necessariamente un quadro panteistico.

Ora, se il panteismo è esclusione di una distanza reale e critica tra l'accadere di ogni accadimento ed il principio di tale accadere, esso potrà dirsi necessitarismo. Così, si potrebbe dire che il necessitarismo comporta il determinismo assoluto; mentre il determinismo assoluto non presuppone il necessitarismo. A sua volta, l'affermazione della libertà (che è confutazione del determinismo assoluto) può essere posta indipendentemente dalla confutazione del necessitarismo, benché metafisicamente presupponga la

Scolastica. Tale convinzione è originariamente espressa da Renouvier (in Grenier *op. cit.*, p. 305); ripresa da J. Wahl (*Jules Lequier*, cit., pp. 78-9); e, più recentemente, viene accolta anche da Paolo Armellini. In quest'ultimo autore, leggiamo ad esempio quanto segue: «Lequier accusa [nei suoi *Dialogues*] l'intera filosofia scolastica di latente panteismo il quale, se rifiuta di dichiararsi tale, si manifesta però tale nei risultati, come dimostra il suo problema principale, che è quello della compatibilità tra prescienza (o preordinazione) divina e libertà umana. Lequier prospetta invece la tesi che occorre tornare ad intendere il rapporto tra Dio e l'uomo come rapporto tra Persona e persona, lontano da ogni panteismo, che invece intende questo rapporto tra Essere e fenomeno transitorio. Per questa liberazione dal pensiero necessitario, introdottosi surrettiziamente nel pensiero cristiano, è quindi necessario un ritorno al pensiero biblico, rigorosamente antinecessitario, fondato cioè sull'idea di creazione» (cfr. P. Armellini, *Lequier: La solitudine di Dio*, cit., pp. 69-70). Per quanto paradossale questo sia, dobbiamo ricordare che l'idea di creazione non è del tutto estranea neppure al pensiero scolastico; il quale solo a prezzo di equilibristici dègni di miglior causa può essere inserito nella tradizione panteistica. Non sembra comunque essere questo il pronunciamento di Lequier – che pure dalla tradizione scolastica a tratti si discosta visibilmente.

5. Non è però questo il quadro delineato dalla metafisica scolastica, come invece Grenier vorrebbe (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 99).

falsità di quest'ultimo. E Lequier, che non sempre ha le parole giuste per tutelare quella distanza reale e critica di cui sopra dicevamo, comunque la cerca; ad esempio, affermando che in Dio «l'idea di creare precede il fatto della creazione»⁶ – che è un modo, non classico, per dire che il creare è atto di autentica libertà, e non di semplice spontaneità.

Si può poi osservare che “Panteismo” è termine volutamente generico, col quale il nostro autore intende coprire un'area di significato che va dai materialismi agli idealismi più diversi, abbracciando anche forme di emanazionismo che, pur avvicinandosi all'ideale della creazione, non riconoscono libertà, e quindi effettiva assolutezza, all'originario⁷. Non si può, comunque, non rilevare che, tra le posizioni teoriche che Lequier poteva avere presenti, quella esplicitamente più avversa alla sua risultava essere quella esposta da Schelling nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Qui Schelling cerca infatti di mostrare il panteismo – in particolare la tesi per cui l'attività dell'uomo farebbe parte dell'attività stessa di Dio – come condizione di possibilità della libertà umana: l'esatto contrario della posizione di Lequier⁸. E questi, non a caso, tra i pochi nomi

6. Ciò nonostante, il contesto in cui il nostro autore fa questa affermazione, non è coerente con il contenuto dell'affermazione stessa. Leggiamo infatti: «Potere precede conoscere. La Potenza [in Dio] precede l'Intelligenza. Ma l'idea di creare precede il fatto della creazione» (cfr. G 437). La precedenza del potere sul conoscere non sembra coerente, non solo con la precedenza dell'ideare la creazione rispetto all'effettivo creare, ma, più radicalmente, non sembra coerente con una corretta concezione dell'originario metafisico, in cui l'individuazione di precedenze – ancorché non cronologiche – sembrerebbe configurare forme del divenire.

7. «– Tutto è legato dalla relazione di causa e d'effetto. – Tutto è dunque uno; Tutto è dunque un grande fatto, qualunque ne sia d'altra parte l'origine. Se questa origine è materiale, [si ha] materialismo, che non è che un Panteismo che può essere considerato sotto differenti punti di vista e apparire sotto differenti forme. L'ipotesi di Dio, sostanza spirituale, non salva da questo Panteismo; tutto è stato prodotto necessariamente. L'ipotesi dell'immaterialismo (dinamismo di Boscovitch) non cambia le cose. L'ipotesi dell'idealismo non vi si oppone» (G 369). A riguardo della vasta gamma di modelli panteistici cui il nostro filosofo poteva guardare, si consideri anche quanto è contenuto alla nota I.

8. «Dire che Dio tenga indietro la sua onnipotenza, affinché l'uomo possa operare, o ch'egli conceda la libertà, non ispiega nulla: se Dio ritirasse per un istante la sua potenza, l'uomo cesserebbe di essere. Vi è contro quest'argomentazione altro scampo che salvare l'uomo con la sua libertà, nello stesso essere divino, dal momento che essa è impensabile in opposizione all'onnipotenza; dire che l'uomo non è fuori di Dio, ma in Dio, e che la sua attività stessa fa parte della vita di Dio? Proprio da questo punto son partiti i mistici e gli spiriti religiosi di tutti i tempi, arrivando alla credenza nell'unità dell'uomo con Dio, la quale par che risponda all'intimo sentimento altrettanto e ancor più che alla ragione e alla speculazione. Anzi la scrittura medesima trova proprio nella coscienza della libertà il suggello e il pegno della credenza che noi viviamo e siamo in Dio. Ora come può essere in necessario contrasto con la libertà quella dottrina, che tanti hanno affermata in ordine all'uomo, proprio per salvare la libertà?» (cfr. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*

che cita a proposito di panteismo, fa quello di Schelling⁹.

Non manca neppure un riferimento a forme di panteismo diverse dagli idealismi e anche dai materialismi più tradizionali. Lequier infatti accenna ad un «nuovo panteismo che si edificherà sulla nozione del libero arbitrio, e la cui formula non è più quella di Hegel: Dio diviene, ma la seguente: Dio si crea (*Dieu se crée*)»¹⁰. Si tratta probabilmente di un'allusione, generica, al pensiero di Feuerbach e a quello del primo Marx, e alla loro possibile diffusione.

2. L'aseità dell'io come eccezione all'organicismo universale

Come si diceva, anche in un quadro creazionistico la libertà dell'io andrebbe argomentata. In quel caso, essa si configurerebbe come fattore eccezionale rispetto a quell'organismo delle relazioni che è il divenire¹¹. E, al riguardo Lequier parla, non a caso, di aseità dell'io. Il nostro autore, inoltre, ritiene che l'aseità, intervenendo con le proprie scelte sul contesto in cui è situata, rompa la stessa prevedibilità deterministica del divenire.

Ecco come Lequier descrive la dinamica di questa rottura di organicità, dovuta all'intervento nell'universo diveniente – con le sue “relazioni di dipendenza” – del fattore libertà.

Cerchiamo di pensare che queste relazioni di dipendenza difettino soltanto per un punto al cui riguardo sia vero di assegnare un'indeterminazione attuale: questo qualcosa, per piccolo che sia, questo modo attualmente indeterminato nondimeno si produce e si produce senza che nulla lo determini nel presente; ma dunque si produce esso stesso, non nella maniera di qualche cosa che passa da uno stato a un altro in virtù di una forza inerente che preesisteva a questo cambiamento e che per una determinazione necessaria si è adoperata a esserne causa, ma in virtù di una forza particolare che nasce all'istante stesso, traendo la sua origine da niente: considerato in sé, questo modo comincia assolutamente, esso non era ed esso è,

de, in: Id., *Opera omnia*, a cura di M. Schröter, Beck e Oldenburg editori, München 1927ss., IV vol. fond.; cfr. trad. it. di M. Losacco, col titolo: *Ricerche filosofiche su la assenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, Carabba editore, Lanciano 1935, p. 35).

9. Cfr. G 371. In generale, Lequier denuncia come panteisti quei sistemi che «risultano dall'identificazione dell'io e del mondo: o del mondo e dell'io» (cfr. G 369); sistemi nei quali è possibile intravedere appunto alcune forme di idealismo trascendentale. In Lequier è comunque prevalente, come vedremo nel paragrafo seguente, l'indicazione di una diversa parabola genetica: non quella che va dalla negazione della trascendenza dell'io rispetto al mondo, all'affermarsi del panteismo, bensì quella che va dall'affermazione del panteismo alla negazione della trascendenza dell'io rispetto al mondo.

10. Cfr. G 370.

11. Su questo punto, cfr. il cap. 4 della P. II del presente lavoro.

esso è uscito da solo dal nulla, esso è intervenuto a un tratto nell'essere in nome del caso, esso si è creato, nello spaventoso rigore del termine, esso ha turbato, mescolandovisi, i rapporti regolari di queste esistenze necessarie derivate da altre esistenze non meno necessarie; ma perché non anche di modi differenti e nuovi e delle unioni di questi modi? perché non di sostanze che si creerebbero, in tal modo integralmente? Tra queste bizzarre creazioni spontanee, la cui idea incoerente riunisce oscuramente nozioni contraddittorie, e la generazione delle cose le une a mezzo delle altre inseguentesi con ritmo uniforme, non c'è via di mezzo¹².

Anche qui compaiono quelle espressioni paradossali – a tratti teoricamente poco controllate –, cui Lequier ci ha già abituati; e che siamo in grado di interpretare senza troppe concessioni all'enfasi che le segna. È chiaro, ormai, che il "caso" cui egli fa riferimento, è un accadere gratuito (ma non per questo insensato): un accadere che non è privo di alternativa possibile, anche se segue rigidamente i propri antecedenti fenomenici. Quanto al "crearsi" o all'"uscire dal nulla", di cui si parla nel brano, già sappiamo come simili espressioni vadano intese presso Lequier. Esse indicano ancora la scaturigine libera di certe forme dell'accadere: il loro carattere non-predeterminato, in cui gioca un ruolo decisivo l'arbitrarietà dell'io. E non si può negare che il nostro autore, nel brano in questione, sia fortemente tentato di identificare *simpliciter* il potere dell'arbitrario con un'efficacia metafisicamente creatrice: ipotesi della cui autocontraddittorietà egli per altro si rende perfettamente conto¹³.

3. Libertà creante e libertà creata

Si può dire che il discorso lequieriano, così attento e misurato nel delineare una fenomenologia dell'atto libero e nell'esplorare possibilità e limiti di un'argomentazione intorno alla libertà dell'io, divenga via via meno controllato quanto più va a sfiorare le questioni decisive della metafisica (per rifarsi poi subito scrupoloso di fronte ai domini della teologia dogmatica).

Si pensi, ad esempio, alla questione sopra accennata del panteismo. Il nostro autore – dicevamo – esclude il panteismo (in ogni sua forma) per il

12. DN 181-182. Sullo stesso tema, leggiamo anche: «O l'esercizio dell'attività umana è sottomesso a delle leggi necessarie e inviolabili, che ne determinano con precisione tutti i modi, e allora questa attività, puramente illusoria, non è più che un gioco d'apparenze, come quello che, nell'ordine fisico, attribuisce la sembianza del movimento a degli oggetti immobili, o l'esercizio della attività umana, in un certo numero di casi, è assolutamente libero, nel qual caso esso è arbitrario. Ora, questo esercizio arbitrario, inesplicabile per la ragione, le ripugna, la rivolta» (G 390).

13. Autocontraddittorietà che risiederebbe nell'attribuire formalmente la *productio ex nihilo*, propria ed esclusiva dell'assoluto trascendente, a ciò che (per ipotesi) non è l'assoluto trascendente.

tramite della affermazione della libertà dell'io. Eppure, non considerando a fondo il valore di certe indicazioni della tradizione scolastica, finisce esattamente per rimettere in circolazione l'ipotesi panteistica, sia pure in un modo indiretto e non clamoroso – e proprio in riferimento alla stessa libertà dell'io, già invocata *ad excludendum*. Infatti, per enfatizzare la rilevanza ontologica dell'atto libero della creatura, Lequier viene ad affermare che il «*rapporto di Dio alla creatura, [è] altrettanto reale che il rapporto della creatura a Dio*»¹⁴.

Ora, il rifiuto della figura della *relatio idealis* – cioè della non-reciprocità costitutiva della relazione tra Creatore e creatura¹⁵ –, rappresenta di

14. Cfr. DN 192. Al riguardo, Agostino Roggerone osserva: «Indubbiamente, tutta questa costruzione inclina al panteismo, anche se [...] Lequier cerca di sfuggire ad esso asserendo l'assoluta indipendenza di Dio dal mondo e l'assoluta gratuità dell'esistenza umana» (A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., p. 71). Sullo stesso tema aveva manifestato le proprie perplessità anche Jean Wahl, il quale – commentando l'espressione lequieriana, da noi citata più avanti, secondo cui Dio non avrebbe esercitato pienamente la sua bontà se non avesse creato l'uomo, pur non essendo necessitato a crearlo (cfr. G 316) – scriveva: «Lequier pensa di risolvere [così] il problema: come è necessariamente in un senso, e come è liberamente? Dio, in un senso, non poteva non farlo, e in un altro senso poteva non farlo. Dio è il Figlio, che è limitato, ed è il Padre, che è la forza infinita» (cfr. J. Wahl, *Réflexions sur la philosophie de Jules Lequier*, in «Deucalion», n. 4, Neuchâtel 1952, p. 92). Enfatizza, invece, questo passo lequieriano in senso positivo Charles Renouvier, che scrive al riguardo: «La dottrina di una libertà reale esige, in ogni teologia razionale, la rinuncia all'immutabilità divina, così come alla prescienza assoluta. E in effetti, gli atti liberi essendo come tali imprevedibili, sono degli *avvenimenti* il cui testimone, qualunque sia la sua natura, è avvertito quando essi accadono; essendo avvertito egli è *modificato*; essendo modificato egli ammette in se stesso dei rapporti con tali atti, allo stesso modo in cui questi ne hanno con lui» cfr. Ch. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, T. II, cit., pp. 133-134).

15. L'indicazione più classica, al riguardo, è quella che ci viene dal *De potentia* di Tommaso, dove troviamo che la reciprocità costitutiva in una relazione (*mutua realis relatio*) è propria delle relazioni matematiche e di quelle fisiche, ma non della relazione metafisica originante. «*Relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidam invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. [...] Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione; unde sua actio est maxime liberalis [...]. Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectus ad causam» (cfr. S. Thomae *Qq.Dd. De potentia*, q.7, a.10, Resp.; testo latino in: Id., *Opera Omnia*, Fiaccadori, Parma 1852-1873).*

fatto l'accettazione in Dio del divenire: ciò che lo stesso Lequier non manca di segnalare.

Ecco che io sono stato testimone di un mutamento operato in seno alla permanenza assoluta – leggiamo al riguardo. Colui la cui sostanza immutabile non consente accidente, che non poteva aver alcun desiderio, perché non aveva alcuna necessità, colui che era solo e che era tutto, ha cessato di essere solo e di essere tutto; è uscito dal suo riposo per eseguire nel tempo il suo eterno progetto; davanti a lui c'è un'altra cosa, il mondo esiste, d'ora in poi sono due, il creatore e la creatura¹⁶.

Secondo Lequier, ciò andrebbe inteso nel senso che Dio è “la totalità delle perfezioni”, ma non “la totalità dell'essere”: essendo, quest'ultima, la risultante di Dio più il mondo. Il secondo, infatti, può sì dirsi “contenuto” nel primo – almeno nel senso radicale di una latenza originaria –, ma non così che si possa negare una sua alterità reale, sebbene non originaria, rispetto al primo¹⁷.

In fondo, implicare Dio nel divenire è quanto lo stesso Lequier in termini espliciti si rifiuterebbe di fare. Non si dimentichi che la formula con la quale il nostro autore pone eminentemente in Dio il “fare”¹⁸, va letta alla luce di quell'altra formula, con la quale egli oppone il “fare” al “divenire”¹⁹. In proposito, osserva acutamente Lazareff che,

per Lequier, questo termine ‘divenire’, nella sua opposizione al termine ‘fare’, concentra in sé come in una sorta di simbolo tutto ciò che si oppone alla libertà: la costrizione dell'evidenza in Descartes, la dialettica di Hegel, il suo panteismo (la formula del panteismo in Hegel, secondo Lequier: ‘Dio diviene’), in generale, il panteismo che per Lequier ‘è al fondo dell'idealismo come al fondo del materialismo [...]’. E al contrario, nell'idea del ‘fare’ che ‘non si concepisce senza l'idea di una persona che possiede il potere di fare’, egli introduce il *fiat* della libertà²⁰.

16. Cfr. DN 192.

17. «Fin qui ho considerato in se stessa questa persona irresponsabile, e l'ho trovata immutabile, inaccessibile ad ogni cambiamento; devo ora considerarla nei suoi rapporti col mondo: Dio mi è apparso con la totalità delle perfezioni, e non con la totalità dell'essere; di modo che due persone distinte (Dio e l'uomo) sono di fronte (*en présence*), benché l'una sia contenuta in un duplice modo nell'altra; il fatto è che questo duplice modo, lo spazio e l'eternità, non hanno il carattere di perfezione che si mostra negli altri attributi di Dio, come la potenza, l'intelligenza e l'amore» (G 317).

18. «In questa scienza [che è la libertà,] Dio è fare fare. Il demone di Socrate, è l'istinto oscuro che dice: non fare. Ciò che dice ‘fai’, è la luce, è la convinzione» (G 397).

19. «La formula della scienza: fare, non divenire, ma fare, e, facendo, farsì» (DN 191).

20. Cfr. A. Lazareff, *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, cit., pp. 172-173. Riportiamo integralmente il brano lequieriano ora accennato da Lazareff: «L'Idea dell'Immensità, dell'Eternità, dell'Aseità non implica quella di Persona. È al contrario l'Idea della Persona divina che le implica. Non è così per l'Idea di Fare: l'Idea di Fare non si concepisce senza l'Idea di una Persona che possieda il potere di fare» (G 437).

Dunque, per il filosofo bretone, risulta suprema incoerenza rispetto alla propria proposta teoretica, aprire le porte al divenire in Dio.

Non è comunque questo il luogo per una puntuale disamina dei pronunciamenti metafisici di Lequier. Possiamo limitarci a individuare e distinguere elementi condivisibili ed elementi aporetici. Tra i primi va indicato il riconoscimento della reale alterità del creato rispetto al Creatore (e dunque del carattere realmente pro-duttivo della creazione)²¹; e il riconoscimento dell'originaria assolutezza e autonomia del Creatore, il quale dunque crea l'altro da sé gratuitamente, e non per una interna necessità di autoperfezionamento²². Tra i secondi, invece, va indicato il modo improprio – pregiudicato in senso quantitativo – di esprimere la originarietà di Dio, quasi fosse una totalizzazione d'essere, che verrebbe meno al comparire della creatura (col quale, la totalità nuova sarebbe data dalla somma di Creatore e creatura)²³; e va indicata – come già sappiamo – l'intemperan-

21. Su questo tema, e sul carattere non autocontraddittorio dell'incremento ontologico che la creazione obiettivamente costituisce, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., P. IV, cap. 2.

22. «La persona infinita [...] avrebbe potuto esistere senza di me, se non mi avesse creato! Essa non avrebbe bisogno della mia esistenza per compiere (*achever*) il proprio essere, se mi sprofondasse nel niente! [...] Un istinto invincibile mi forza a credere che io dovevo essere, che Dio non avrebbe esercitato pienamente la sua bontà, se si fosse astenuto dal donarmi la vita. D'altra parte un istinto non meno invincibile mi fa dire che questa persona irresponsabile avrebbe potuto non crearmi, era assolutamente libera nell'atto col quale mi ha donato l'essere» (G 316).

23. Sulla scorrettezza di simili pregiudiziali letture in senso quantitativo della relazione che intercorre tra l'ontologicamente originario e il non-originario, possiamo leggere considerazioni importanti in un testo di Emanuele Severino, appartenente alla prima fase della riflessione di quest'autore. «L'affermazione che l'orizzonte del fenomenologicamente immediato non aggiunge nulla all'immutabile intero appare come essa stessa autocontraddittoria solo qualora si vogliano applicare all'essere in quanto tale certe categorie che sono proprie del piano della 'quantità'. È su questo piano [...] che si può operare questo tipo di discorso: 'Se x è un numero tale che, aggiunto o sottratto da un numero y , non determina un aumento o una diminuzione di y , x è uguale a zero'. Si che applicando questo tipo di affermazione alla presente situazione logica seguirebbe che la totalità del fenomenologicamente immediato è nulla. Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità [...] tra due termini qualsiasi, a , b , non implica come tale [...] che in a sussista una positività che non sussiste in b , e viceversa. Se quel concetto implicasse come tale questa proprietà, sarebbe impossibile parlare di alterità tra l'essere e il nulla, o tra il tutto e la parte [...]. È vero che l'intero immutabile è altro dalla totalità del fenomenologicamente immediato non come l'essere è altro dal nulla e nemmeno come il tutto è altro dalla parte [...]. Ma qui è sufficiente rilevare appunto che se si danno tipi di alterità, in cui non si verifica che i termini [...] siano tali che ognuno dei due contenga una positività che l'altro non contiene, segue che non è immediatamente autocontraddittorio progettare un ulteriore tipo [...] di alterità, per la quale la totalità del fenomenologicamente immediato, pur differendo dall'intero immutabile, non contenga alcuna positività che non sia in quello contenuta. Ma in quanto, poi, la negazione di quella differenza è immediatamente autocontraddittoria, e in quanto è immediatamente autocontraddittorio che la totalità dell'essere fenomenologica-

za della immaginazione, che vede nell'atto creatore l'accadere del divenire in Dio²⁴. (Del resto, già la descrizione di Dio e del creato come di addendi che darebbero luogo ad una totalità, implica un giudizio di omogeneità tra i due, che lascia presagire l'esito ora denunciato)²⁵.

Al di là del modo un po' intemperante di prospettare la dinamica stessa dell'atto creatore, vi sono due ulteriori spunti che conducono Lequier a ritenere che la relazione Creatore-creatura sia simmetrica. Il primo è l'ipotesi – già tipicamente greca – secondo cui la conoscenza divina del creato diveniente comporterebbe in Dio stesso qualche forma di divenire²⁶, quasi che l'esser creatore comportasse il non poter più essere assoluto.

mente immediato contenga un positivo che non sia contenuto nell'intero immutabile, quell'ulteriore tipo [...] di alterità è progettato solo quanto al suo significato concreto, perché *che* tale ulteriore tipo debba sussistere è necessariamente richiesto da quella duplice immediata autocontraddittorietà; sì che ciò che si progetta è solo il *come* di quel *che*» (E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981, pp. 549-550).

24. Si è già citata l'espressione secondo cui Dio, creando, uscirebbe dal proprio "riposo". Ma si può, in proposito, citare anche un'espressione più esplicita che il nostro autore usa per indicare l'atto creatore, quando parla dell'«istante in cui Dio esce da se stesso per creare» (cfr. G 316). È chiaro che una espressione di stile idealistico, come questa, è già gravida di equivoci difficilmente rimediabili poi in corso d'opera.

25. Giustamente Roggerone vede nella prospettazione quantitativa del rapporto Creatore-creatura, la condizione della reciproca solidarietà tra i due: «In quanto Dio non possiede la totalità dell'essere, la creazione del mondo si configura come accrescimento dell'essere e il mondo si configura come accrescimento dell'essere e il mondo umano, sul piano ontologico, è incremento dell'essere, cioè di Dio. Di qui la possibilità della solidarietà fra uomo e Dio e quindi la possibilità dell'azione (negativa, come creazione del male) dell'uomo su Dio» (cfr. A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., pp. 73-74).

26. «Mentre Dio vede queste cose nascere e perire, egli persevera, è vero, nelle sue perfezioni inalterabili, ma lo sguardo divino che in qualche modo mantiene dinanzi a sé le cose passate e anticipa quelle future, non può far sì che le cose passate continuino ad essere e che le future siano cominciate ora. Ora, se queste cose sono eterne, considerate in quanto al loro essere, sono realmente le une successive alle altre. Questa successione di cose porta, sembra, la sua ombra fino in Dio, nel senso che sempre uguale nella sua natura e nella sua conoscenza perfetta che egli ha di queste cose, occorre nondimeno che egli le veda successivamente giungere successivamente all'essere, e allora si introduce in Dio non so che cosa simile alla successione, vale a dire la successione, poiché non c'è via di mezzo tra la successione e la permanenza. Un cambiamento in Dio! Questa è un'idea che turba, una parola che non si pronuncia senza terrore. Ma bisogna però riconoscere o che Dio nel suo rapporto al mondo stabilisce un modo nuovo di esistenza che partecipa alla natura del mondo, o che questo mondo è davanti a Dio come se non fosse. E non è dire abbastanza, dire che questo mondo è davanti a Dio come se non fosse: finché esso non è un mero nulla, la sovrana intelligenza non saprebbe confonderlo col nulla e per poco che esso sia, basta a privare Dio dell'integrità di essere tutto. Segna una macchia nell'assoluto, che distrugge l'assoluto. L'universo comparato all'immensità non è, lo ammetto, che un granello di sabbia; ma questo granello di sabbia esiste del suo proprio essere e poiché i mutamenti che vi si operano non hanno una realtà minore delle cose che le subiscono, Dio che vede le cose mutate, o muta egli pure guardandole, o non si accorge che esse mutano» (DN 193).

Il secondo spunto è la considerazione della "potenza" della libertà umana, che sembra poter orientare lo stesso atto creatore divino – come già si diceva. La libertà umana – secondo il nostro autore – è in grado, nel bene e nel male, di intaccare quella divina. Questa, però, preventivamente accetta tale eventualità, e dunque tale limitazione di sé, nell'atto stesso di creare la libertà umana. Leggiamo al riguardo un brano significativo:

Indubbiamente, niente era difficile a Dio; Dio è la potenza stessa. Ma creare un essere che fosse indipendente da lui, nel termine rigoroso, un essere realmente libero, una persona, quale impresa! Tutta la sua arte si adopera in quest'opera e non si sa quale azione straordinaria completi il capolavoro. Ecco l'uomo: egli pensa, egli regna sul suo pensiero. Dio si apparta, Dio lo lascia alle sue riflessioni solitarie, *reliquit eum in manu consilii sui* [...]. La persona umana! un essere che può qualcosa senza Dio! che può, se le piace, preferirsi a Dio, che può volere quel che Dio non vuole, e non volere quel che vuole Dio, vale a dire un nuovo Dio che può offendere l'altro! Prodigio che fa tremare: l'uomo delibera e Dio attende. Omaggio veramente degno di Dio, se l'uomo non è ribelle, ma quale ingiuria, se egli non è sottomesso²⁷!

Ora, il tema qui suscitato è quello della "permissione" divina nei confronti dell'iniziativa umana, sia essa nel bene o nel male²⁸. Il fatto è che il nostro autore sembra intendere tale permissione, non come luogo della suprema attività creatrice, ma piuttosto come segno di una "solidarietà" organica di Dio con l'uomo, che comporterebbe la passività di Dio nei con-

27. DN 190.

28. Riguardo alla "permissione", Lequier interviene anche nella prima parte del dialogo *Probo o il principio della scienza*, dove dialogano il "Predestinato" e il "Reprobo", e dove il primo dei due rappresenta in generale un cliché del punto di vista della metafisica scolastica. Nella fattispecie, il Predestinato si rifà, anche alla lettera, all'insegnamento di Bossuet (cfr. *Traité du libre arbitre*, cit.).

«Il Predestinato: Riserbiamo sempre il male per considerare a parte il modo con cui esso può entrare nell'ordine provvidenziale. Tuttavia, noi possiamo dire fin da questo momento che Dio lo vuole, nel senso che egli lo permette. Permettere è un modo di volere.

Il Reprobo: Ma ridurre la volontà di Dio a non esercitarsi per certe cose che sotto la maniera indebolita del semplice permesso, non sarebbe toglierle parte della sua efficacia?

Predestinato: Oh no! L'efficacia della volontà propriamente detta, è sostituita dall'efficacia del permesso. Quando piace a Dio di voler il male, non di volerlo nel senso ordinario della parola (che orrore), ma di permetterlo, il male giunge infallibilmente con quel permesso, senza tuttavia che Dio vi entri per nulla. Dio, infatti, non ha che da astenersi dal volere il bene: siccome nessun bene si compie se non per la volontà espressa di Dio, il male si compie quindi naturalmente per il libero arbitrio dell'uomo. [...] Per se stesso l'uomo, per il fatto di essere stato tratto dal nulla, non può assolutamente far altro che il male. Dio nella sua profonda saggezza, lo abbandona sovente a se stesso; non c'è dunque nulla di strano che l'uomo, sovente, faccia il male. 'Che se, per combattere il principio che Dio non conosce che quel che egli opera, si obietta che ne conseguirebbe allora che il peccato gli sarebbe sconosciuto, dato che egli non ne è la causa, è sufficiente ricordare che il male non è per nulla un essere' e 'che esso non ha, di conseguenza, causa efficiente'» (DN 270-272).

fronti delle scelte umane. Naturalmente, il culmine di tale presunta passività risulterebbe essere – secondo Lequier – l'accettazione della "caduta" originale e del conseguente instaurarsi di un "secondo ordine" nel creato: quello in cui il peccato non è solo possibile, ma anche attuale²⁹.

Quanto, poi, alla possibilità di introdurre nell'ambito di un discorso filosofico una rottura tra l'ordine della fallibilità e l'ordine della colpevolezza, il nostro autore parla di una "comparazione" tra l'idea che possiamo avere di un mondo come propriamente il Creatore lo vuole, in cui le essenze siano inviolate; e la constatazione che possiamo fare di un mondo in cui l'ordine delle essenze è normalmente sottoposto a violenza e sfigurato. Ora, una simile comparazione può introdurre ragionevolmente l'ipotesi che un evento di rottura si collochi tra la prima e la seconda situazione: appunto, qualcosa come un peccato d'origine³⁰.

29. Leggiamo in proposito: «Dio contempla sempre l'uomo, e l'uomo, introducendo il male nel mondo, contamina la santità di Dio, costringendolo a contemplare la sporcizia del male. Dio da tutta l'eternità contemplava il male allo stato di possibile; ormai egli è costretto a contemplarla allo stato di male attuale, di male realizzato. Ma l'atto col quale egli ha creato il mondo, era eminentemente libero; le esigenze del suo amore che lo portavano a creare, non erano solo annullate dall'arbitrario nel *quantum*, ma esse erano anche compensate dalla possibilità dell'introduzione del male nel mondo, e dei castighi che potrebbero essere per l'uomo il seguito di questa violazione del primo ordine. Tuttavia Dio ha creato; ora, i figli del primo uomo subiscono, benché ne siano innocenti, le conseguenze della colpa del loro padre; Dio che è l'autore della possibilità del male è solidale con l'uomo in una certa misura; egli è contaminato nella sua intelligenza; infatti, è con la sua intelligenza che entra in rapporto col mondo; non lo è in effetti con la potenza a partire dal momento in cui il mondo è realizzato; il suo amore non ama che il bene, il vero e il bello, e non è costretto a legarsi al brutto (*laid*). Solo la sua intelligenza è condannata a contemplare il male; il fatto è che l'intelligenza dell'uomo è finita e tuttavia rappresentativa dell'infinito; l'intelligenza di Dio è infinita, e tuttavia rappresentativa del finito. È con l'intelligenza che il creatore e la creatura sono in rapporto. Dio, creando liberamente il mondo, ne accettava tutte le conseguenze; questa legge di solidarietà che noi abbiamo trovato, abbraccia dunque e l'uomo e Dio. Alla caduta dell'uomo comincia un secondo ordine» (G 319). A proposito del succedersi di un primo e un secondo "ordine" nel creato – scanditi dall'evento del peccato originale –, Lequier usa espressioni che possono far pensare allo Schelling della *Filosofia della Rivelazione*, e alla sua distinzione tra un ordine dell'essenza (conosciuto dalla "filosofia negativa") e un ordine dell'esistenza (conosciuto dalla "filosofia positiva") (cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Teil (1854), Erstes Buch, in: Id., *Opera omnia*, cit., VI vol. suppl.).

30. «Il mondo caduto dalle dita di Dio era perfetto nel suo ordine; ma l'uomo era creato libero, e Dio, dandogli questa libertà, era l'autore della possibilità del male, la quale possibilità del male è la più grande perfezione della sua creatura. L'uomo creato libero, poteva dunque, facendo un buon uso della sua libertà, restare nell'armonia stabilita, nel primo ordine. Ma se considero il mondo attuale, trovo nell'anima umana una semenza di male e nella natura esteriore una degradazione che colpisce. Dalla comparazione tra questi due ordini io riconosco che c'è stata una catastrofe, risultante dall'abuso della libertà dell'uomo. [...] L'atto col quale io credo a questa catastrofe è differente dagli atti coi quali ho creduto alla responsabilità, a Dio, alla creazione; questa convinzione riposa su di un fatto contingente; io traggo la certezza della caduta originale dalla comparazione che faccio tra il primo ordine, di cui ho l'idea, e il secondo, che contemplo» (G 318-319).

II. Le due libertà

Secondo Lequier, la libertà di Dio è paradigma della libertà dell'uomo. La prima, fa partecipare analogicamente la seconda della capacità di creare senza seguire un solco già tracciato: la capacità, insomma, di porre la novità nell'essere¹. Il nostro autore, comunque, istituisce un articolato confronto in termini filosofici tra le due libertà. Riportando integralmente in nota il luogo principale in cui tale confronto viene svolto², proviamo nel testo a schematizzarne i contenuti fondamentali.

1. «Libertà di Dio, tipo della libertà dell'uomo. Creazione. Arbitrario» (cfr. DN 191).

2. «Ogni libertà suppone l'arbitrario; in Dio, la libertà si esercita arbitrariamente, in un modo assoluto, nell'ordine del *quantum*. Nell'uomo la libertà si esercita arbitrariamente nei due ordini: l'ordine delle cose che gli sembrano indifferenti, e l'ordine del bene; niente per l'uomo è indifferente, ma ci sono certe cose che gli sembrano indifferenti, benché non lo siano. In quest'ordine di cose, gli sembra di agire liberamente, ma niente glielo garantisce. Nell'ordine del bene, c'è il potere di agire arbitrariamente, egli vede apparire la libertà con l'idea di responsabilità. Questo potere di agire arbitrariamente, nell'ordine stesso del bene, è una perfezione, poiché è la libertà dell'uomo; agire infatti arbitrariamente in un certo modo, cioè determinarsi per una cattiva azione: ecco il male. La libertà dell'uomo, come quella di Dio suppone e implica un arbitrario assoluto; soltanto Dio agisce liberamente, senza poter fare il male, poiché la sua libertà si esercita semplicemente nell'ordine del *quantum*, delle cose indifferenti; la libertà dell'uomo si esercita per di più nell'ordine del bene, e allora appare la nozione di responsabilità. Ma Dio non avrebbe potuto fare che l'uomo fosse libero d'una libertà simile alla sua, che non avesse per condizione la possibilità del male? Impossibile; la libertà di Dio è quella di un essere pienamente indipendente e assolutamente perfetto; la libertà di Dio non può esercitarsi che nello spazio e nella durata, e Dio esercita così la sua libertà perché egli precede ogni cominciamento. L'uomo comincia e trova un ordine stabilito; quest'ordine è perfetto; l'uomo libero non può dunque fare altro che conformarsi o non conformarsi a quest'ordine; nel primo caso, egli fa bene, nel secondo caso, egli fa male. Ci sono delle cose che gli sembrano indifferenti; ma lo sono [davvero]? Le altre gli appaiono col carattere della bontà, egli *deve* seguirle; nel primo caso, egli non è mai sicuro che la determinazione che prenderà sia indifferente, nel secondo, è sicuro che nessuno dei suoi atti è indifferente; ma in entrambi i casi, egli ha il potere di agire come se le cose fossero di per sé indifferenti; ed è questa possibilità che costituisce essenzialmente la sua libertà. — La condizione della libertà dell'uomo è la possibilità di fare il male; non è lo stesso per Dio, poiché l'ordine nel quale egli agisce liberamente è un ordine di cose di *per sé* indifferenti» (G 333).

1. La libertà di Dio

La libertà di Dio non si configura come un astratto "volere", ma piuttosto come un volere che è già da sempre "potere"³. Questo potere è, a sua volta, "necessità": la necessità – se ben intendiamo – secondo cui Dio realizza se stesso. Tale necessità va dunque pensata, non come qualcosa di autonomo che dall'esterno si imponga, bensì come l'energia intrinseca alla stessa natura divina, che aderisce a se stessa⁴. In questo senso, si può dire che Dio non è "arbitrario" nei riguardi del bene assoluto, cioè nei riguardi di se stesso; ma lo è solo nei riguardi del bene non assoluto, cioè della creatura, nel senso che non patisce alcuna necessitazione a porla in essere.

Queste considerazioni – per altro classiche – portano Lequier a riconoscere come inappropriata a Dio la figura della "responsabilità", che segna invece il percorso della libertà umana⁵. La "responsabilità" presuppone, infatti, una reale alterità tra il responsabile ed il suo referente: alterità reale che, nell'originario, non sussiste. In altri termini, può essere responsabile verso il bene assoluto, solo chi non lo realizza in sé pienamente. Inoltre, che Dio non sia preceduto da alcunché, bensì «preceda ogni cominciamento», comporta anche l'impossibilità che si configuri in Lui qualcosa come il male: cioè, la trasgressione di una istanza precedente e assoluta, irriducibile al soggetto operante⁶.

Parlare di necessità in Dio è un modo per escludere un assoluto arbitrarismo divino, di tipo schellinghiano – per intenderci. Lequier afferma in-

3. «L'attività pura o potenza corrisponde in Dio a quel che è la volontà in me» (G 434).

4. «In Dio c'è necessità. Ma necessità non indica passività? No, poiché l'idea di necessità si risolve nell'idea pura di potenza. [È] la potenza [che] si dispiega tutta intera» (G 434).

5. «Tutto mi dice che c'è un'altra persona che ha in sé la ragione del suo essere, e di fronte alla quale io sono responsabile. Eleviamoci dunque verso questa persona *assoluta* e di conseguenza indipendente e irresponsabile» (G 315). Si può aggiungere, al riguardo, che anche quando Lequier considera esplicitamente in Dio la dinamica delle relazioni trinitarie, lo fa senza introdurre in Lui la figura della responsabilità. Leggiamo infatti: «In grazia di che, dunque, è la potenza della persona infinita? In grazia di sé (*par soi*); cioè in grazia della forza. La forza infinita si realizza essa stessa incessantemente; e se la considero in azione, essa si proietta al di fuori e, in quanto agisce secondo se stessa, cioè infinitamente, essa si riproduce; questa riproduzione è la rappresentazione di se stessa. Ma occorre un terzo principio per fondare l'unione della forza agente o della potenza con questa rappresentazione che chiamo intelligenza; questo terzo principio deve essere l'amore. Ecco dunque in questa persona irresponsabile tre principi come in me. A seconda di come prendo come soggetti e come oggetti questi tre principi, io trovo tre persone fuse in una sola persona che esiste per sé, che è assoluta (*absolutus*, indipendente) e per ciò stesso irresponsabile. Questa persona irresponsabile al cospetto della quale io sto, la chiamo Dio» (G 315-316).

6. «Dio, creando, non ha meritato, poiché il merito implica la possibilità di fare il male; e la sovrana indipendenza, la sovrana grandezza e maestà di Dio non soffre questa possibilità che le risulterebbe ingiuriosa, ma che è la condizione stessa e indispensabile della libertà umana» (G 430).

fatti con chiarezza che «Dio ha l'arbitrario assoluto», ma «nell'ambito di ciò che è realmente indifferente»⁷. Si può infatti osservare – al di là di quanto sostenuto dal nostro autore – che propriamente il libero arbitrio è la forma che la libertà assume in relazione al bene non-assoluto; e il bene non-assoluto, vale a dire ciò che non è Dio, è realmente indifferente rispetto a Dio, nel preciso senso che non è niente indipendentemente dall'atto creatore di Dio stesso.

Lequier poi specifica come vada intesa l'originaria "indifferenza a creare", propria del Creatore.

Non soltanto dal punto di vista del *quantum*, dello spazio e della durata, Dio potrebbe non creare, ma anche *simpliciter*; infatti, da una parte mancherebbe qualcosa alla dignità di Dio, se egli non fosse libero; dall'altra, dal punto di vista stesso del bene, si vede che c'è una sorta di indifferenza a creare o a non creare; poiché se, da una parte, è meglio dal punto di vista delle creature creare; dall'altra, Dio si espone a essere offeso nella sua maestà senza macchia; [...] se Dio crea, le sue creature libere potranno fare ciò che hanno fatto. Dio è dunque indipendente dal mondo dal punto di vista del *quantum*, egli lo è anche dal punto di vista della sua maestà e della perfezione, il che significa che Dio è libero⁸.

Insomma, se il punto di vista del *quale* è quello della "perfezione", allora Dio non ha da acquistare o perdere perfezione creando, essendo indefettibilmente perfetto: perciò, anche in questo preciso senso, gli è "indifferente" il creare. E, anzi, qualunque configurazione del rapporto Dio-mondo che non rispettasse tale originaria non-necessitazione, negherebbe una autentica concezione di Dio stesso.

Due chiarimenti, ora. Anzitutto, Lequier articola la questione, secondo il *quantum* e il *quale*, per far capire che Dio è "indifferente" – nel senso di non-necessitato – a creare, non solo rispetto alla configurazione spaziotemporale da conferire al *creandum*, ma lo è in generale rispetto al *creandum* in quanto tale: lo è, in altre parole, rispetto allo stesso creare. In secondo luogo, egli mette in chiaro che l'eventuale offesa cui il Creatore va incontro creando, è qualcosa cui Egli stesso liberamente "si espone". Un

7. Cfr. G 429.

8. G 429-430. In una pagina diversa da quella ora citata nel testo (e che, secondo la cronologia di Roggerone, dovrebbe esserle precedente), il filosofo bretone limitava l'arbitrio divino alla dimensione del *quantum*. Leggiamo: «L'opera che scappa (*s'échappe*) dalle mani [di Dio] mi appare subito e necessariamente con i due caratteri del *quale* e del *quantum*. È l'opera di Dio; a questo titolo essa deve realizzare il più alto grado di perfezione che comporta il suo ordine; è un'opera finita, essa implica l'arbitrario dal punto di vista del *quantum*, cioè dello spazio e del tempo, e di conseguenza, io concepisco necessariamente che Dio avrebbe potuto creare o non creare, e che creando, avrebbe potuto a suo agio racchiudere la sua opera in una porzione arbitraria di spazio. Ecco dunque soddisfatti i miei due istinti: la sua bontà mi dà ragione della mia esistenza, e la sua personalità indipendente mi insegna che io avrei potuto non essere» (cfr. G 316-317).

tale esporsi è dunque, propriamente parlando, una paradossale forma di attività, e non una originaria forma di passività.

Come si sarà notato, in questo passo, che appartiene probabilmente alla fase più matura della riflessione lequieriana⁹, avviene una sorta di recupero, all'interno di una prospettiva classica, di quelle sortite (forse anche cronologicamente) precedenti, che riguardavano il coinvolgimento di Dio nella vicenda della libertà umana¹⁰. Infatti, qui è salvata in modo esplicito l'assoluta indipendenza originaria del Creatore dalla creatura; e con ciò diventa chiaro che rimane inammissibile anche per il nostro autore una autonoma potenza della creatura sul Creatore, e che se di potenza si può parlare – come sembra che anche qui si faccia –, essa dovrà essere interpretata in modo tale da non rinnegare la trascendenza del Creatore. È quanto esplicitamente tenterà di fare Jacques Maritain nei suoi *Approches sans entraves*, parlando della "accettazione vittoriosa", cioè di un analogo metaforico in Dio della umana sofferenza¹¹.

9. Almeno, stando alla cronologia suggerita da Roggerone.

10. Cfr., ad esempio, il capitolo precedente, al paragrafo 3.

11. Maritain tenta di allargare il tema delle perfezioni che analogicamente si predicano di Dio, anche ad una perfezione problematica come la sofferenza. Il tomista Maritain giunge in proposito a criticare garbatamente l'Aquinata, quando questi esclude che di Dio si possa predicare una *miser cordia secundum passionis affectum* (cfr. S. Thomae *Summa Theologiae*, cit., I, q.21, a.3). Infatti, sulla scorta della riflessione di Léon Bloy e della propria consorte Raïssa, Jacques Maritain azzarda la supposizione che in Dio, che è amore, non possa mancare una qualche forma perfetta di "afflizione" per il male (ontologico e morale) che affligge le creature. «Tutto quello che oserò dire su questo argomento» – dice Maritain –, «è che il dolore [...] può essere descritto dal metafisico come l'inammissibile da accettare; e che l'inammissibile a Dio – il peccato degli esseri che egli ha fatto –, Dio lo accetta alla sua maniera. Rispettando con una magnanimità assoluta il libero arbitrio delle sue creature e le loro iniziative di nulla, [...] è all'inammissibile a Dio che Dio consente, non per subirlo, ma per appropriarsene vittoriosamente» (cfr. J. Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973; cfr. trad. it. di P. Nepi e M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978, III, pp. 71-77). "Accettazione vittoriosa" è dunque il nome che Maritain riserva alla più misteriosa delle perfezioni divine, la quale non solo non minaccia la divina beatitudine, ma ne è anzi elemento costitutivo. Certo – avverte Maritain –, si tratta di uno di quei concetti «il cui oggetto implica [...] limitazione e imperfezione nella sua nozione stessa, e che non possono dunque essere detti di Dio che metaforicamente»; è anche vero, però, che il dolore o la malinconia «designano una perfezione emergente al di sopra del sensibile», e che a certe condizioni diviene timbro insostituibile della nobiltà d'animo. Tutti sanno, ad esempio, che «un uomo che non è stato istruito dal dolore non sa niente, e non è un gran che, non essendo né un vero bambino né un uomo completo nella sua verità» (cfr. *ivi*, III, pp. 78-84). Purtroppo – osserva Maritain – la coscienza religiosa di tanti è legata all'immagine di un Dio insensibile al dramma dell'uomo. «È quest'idea assurda del Tiranno-Demiurgo insensibile nel suo cielo al male dei personaggi a cui fa recitare il suo pezzo di teatro, che è nascosta al fondo della rivolta contro Dio di una gran massa di non-cristiani. Penso» – egli conclude – «che una psicanalisi metafisica del mondo moderno svelerebbe qui il male che rode l'inconscio di questo. Se la gente sapesse [...] che Dio 'soffre' con noi e molto più di noi per tutto il male che devasta la terra, molte cose cambierebbero sen-

2. La libertà dell'uomo

La volontà umana non è, al contrario di quella divina, in immediata presenza del proprio luogo destinale; per questo, essa esercita la propria adesione al bene in un senso astratto, cioè come libero arbitrio tra contenuti di scelta tutti quanti inadeguati. «La mia volontà» – scrive Lequier – «si esercita con libertà in quanto si esercita con restrizione, con arbitrio (*arbitraire*)»¹². Dove, il regime arbitrario, è appunto quello della oscillazione tra beni relativi: cioè, tra contenuti di scelta che, pur non essendo «in sé» indifferenti, lo sono però in relazione al bene in quanto tale.

Affermare che i contenuti di scelta che l'uomo riesce a prospettarsi non sono in sé indifferenti, significa riconoscere che l'uomo – in quanto creatura – si trova già da principio in relazione con l'altro da sé (e con se stesso come un altro da sé); e tale alterità si presenta come una realtà dotata di una propria ordinata struttura formale, rispetto alla quale il comportamento libero si qualificherà come buono o cattivo¹³.

È qui in questione il carattere di «responsabilità» secondo cui una libertà non originaria – una «indipendenza non assoluta» – si trova a configurarsi¹⁴. Il filosofo bretone sottolinea che, nell'esercizio concreto dei

za dubbio» (cfr. *ivi*, III, pp. 85-86). Lequier, da parte sua, ritiene che la consapevolezza delle colpe degli uomini «causi in Dio un reale dolore»; e, sulla base di questa convinzione, egli esclude la prescienza eterna dei futuri contingenti. Infatti, se Dio sapesse in anticipo, impedirebbe il peccato; e, se non lo impedisse, non sarebbe veramente Dio. Secondo Lequier, una certa maniera schematica di «intendere la prescienza distrugge tutta la vita del Cristianesimo e diminuirebbe l'amore che abbiamo per Dio, se non la si sapesse falsa» (cfr. G 416-417).

12. G 434.

13. «L'uomo può agire arbitrariamente, ed è questo potere che costituisce la sua libertà; ma per lui, non è indifferente in sé il fatto che, determinandosi arbitrariamente, si determini per questa o quest'altra cosa; egli è indipendente come essere che agisce di per sé (*par soi*); è indipendente come essere creato e responsabile, cioè è libero; il potere di agire arbitrariamente costituisce la sua libertà come in Dio; solo che Dio ha la pienezza dell'arbitrario in ciò che è in sé indifferente; l'uomo ha la pienezza dell'arbitrario in ciò che non è in sé indifferente, ma che egli può considerare come indifferente» (G 430).

14. Xavier Tilliette è, tra gli interpreti di Lequier, quello che mette in maggior rilievo il ruolo della «responsabilità» nella teoria lequieriana della libertà. «Puisque l'arbitraire et la responsabilité s'unissent dans le fait de l'aséité humaine, quelle 'suite d'idées' introduit la responsabilité dans l'essence de la liberté? [...] D'autre part, Lequier a éprouvé de vives résistances à accueillir l'arbitraire. Il n'a pas caché les périls d'une doctrine qui donne tant de relief au libre arbitre, comme s'il prévoyait les conséquences désastreuses que l'on tirerait un jour de sa maxime, 'faire et en faisant se faire'. E ancora: «Comment unir l'aséité de la science et la primauté de la conscience morale? Elles sont jointes dans le noeud de notre nature et de notre liberté, la conscience est l'injonction infaillible du *faire* qui commence la science. [...] La vérité – et avant tout la première vérité – n'est pas donnée ni faite, elle est *donnée à faire*, responsabilité et arbitraire. Celui qui fait la vérité vient à la lumière de la liberté» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., pp. 169-180).

propri atti, l'«aseità personale, in cui è veramente l'indipendenza, l'indipendenza non è assoluta: c'è dipendenza morale, vale a dire responsabilità»¹⁵. E, in termini teologici, afferma:

L'uomo, senza essere pienamente un Dio in tutto simile al primo, ciò che implicherebbe contraddizione, è tuttavia un Dio nel suo ordine. Egli ha una dipendenza indipendente, nel senso che ha dei doveri che l'obbligano verso Dio e lo rendono dipendente da Dio, ma nello stesso tempo è libero, e può così separarsi da suo padre ed offenderlo. La dignità è per l'uomo ciò che la maestà è per Dio, e questi due esseri, ciascuno nel proprio ordine, sono dèi¹⁶.

Viene così pienamente in luce la seconda dimensione della "responsabilità": la dimensione morale, cui già avevamo fatto riferimento¹⁷.

La dimensione più radicale della "responsabilità", sulla quale ci eravamo sin qui soffermati, coincide piuttosto con quella polarizzazione destinale della volontà verso un misterioso e regolativo centro d'attrazione, che classicamente abbiamo identificato col bene nella sua significazione assoluta. In seconda battuta, la responsabilità rivela una inevitabile valenza morale, in quanto l'attrazione originaria non ha di fronte a sé uno spazio assiologicamente inqualificato. Più precisamente, «l'uomo comincia [ad esistere] e trova un ordine stabilito» al quale potrà restare o meno fedele. Qui, l'allusione è all'ordine assiologico che orienta l'uomo nel perseguimento del bene in quanto tale. Quando Lequier afferma che la libertà dell'uomo si esercita, non solo nell'ordine del *quantum* – come quella di Dio –, ma anche "nell'ordine del bene", e perciò può dirsi responsabile; egli intende presumibilmente sostenere che l'uomo, non identificandosi con la realizzazione assoluta del bene (e quindi, come si diceva, non trovandosi in presenza immediata del proprio luogo destinale), non è nella

15. Cfr. G 332. E ancora: «Se sono un essere libero, sono un essere responsabile; poiché i motivi tra i quali sono chiamato a scegliere, non sono indifferenti. Fra questi motivi trovo l'idea del bene, l'idea del vero, l'idea del bello, ecc.; le idee di merito e di demerito nascono sulla scorta delle determinazioni che prendo; sono dunque responsabile. Di fronte a chi sono responsabile? Di fronte a me stesso o di fronte a un altro essere? Consideriamo tutti gli aspetti del nostro essere; ho forse [in me] la ragione della mia esistenza? Io non trovo nelle profondità del mio essere che tenebre; non so da dove vengo, dove vado. Se io fossi l'autore di me stesso, saprei rendere conto a me stesso della mia propria esistenza. Mi appaio da ogni lato come un essere limitato, imperfetto [...]. Non posso rendere conto a me di me stesso, e nello stesso tempo riconosco che sono costantemente conteso tra l'errore e la verità, il bene e il male. Non sono dunque un essere assoluto; infatti sono imperfetto, infatti sono per me stesso un enigma inesplicabile. E tuttavia sono responsabile in quanto essere libero. Non posso render conto a me stesso dei poteri che sono in me, e so tuttavia che ne faccio uso, e che, in questo esercizio della mia attività sono responsabile delle mie determinazioni» (G 314-315).

16. G 441.

17. Cfr. P. III, cap. 5.

condizione di poter aderire direttamente al bene in senso assoluto, e neppure in quella di poter infallibilmente scegliere il meglio. Infatti, per poterlo fare, dovrebbe poter connettere infallibilmente il contenuto della propria scelta con il bene in senso assoluto – il che sarebbe possibile, a ben vedere, solo in diretta presenza di quest'ultimo. Sinteticamente si può dire che l'uomo – pur orientato inevitabilmente a volere il bene come tale –, non è necessitato a fare ciò che meglio a quello si conforma.

È a questo punto che si può comprendere la relazione tra "scienza" e "coscienza", cui Lequier accenna in una annotazione generalmente citata, in cui egli dice: «Io mi appello alla coscienza. Sottopongo tutto al mio rispetto per la coscienza e solo ad essa sottometto la scienza. Ma la scienza deve svolgersi secondo i propri principi (*doit être par elle-même*)»¹⁸. Tale dichiarazione non va intesa quasi fosse un cedimento ad una istanza estrinseca all'indagine filosofica. Si tratta piuttosto di cogliere che la "coscienza" di cui Lequier è in vista, è chiave di soluzione del "problema della scienza"¹⁹, almeno per due ragioni. In primo luogo, essa è la consapevolezza della tensione al bene, in cui la libertà dell'io si radica. In secondo luogo, essa è consapevolezza pratica, che si condensa nella evidenza che il bene va perseguito: più precisamente, va "fatto". La coscienza, insomma, è il motore di quel "fare", in cui il nostro autore vede, non tanto l'uscita pragmatistica dalle esitazioni della riflessione razionale, quanto la condizione pragmatica del loro stesso costituirsi²⁰.

3. Una problematica ontologia della libertà

Lequier non manca di porsi il problema classico della compatibilità reciproca di una libertà creatrice e di una libertà creata. Nel capitolo precedente, abbiamo visto come egli abbia faticosamente affrontato il primo verso del problema: e cioè, come vada pensata la ripercussione della scelta umana sulla immutabilità dell'assoluto. Quanto al secondo verso dello stesso problema – come possa l'atto creatore non annullare l'autonomia della scelta umana –, lo troviamo affrontato in due fasi nel dialogo intitolato *Probo o il principio della scienza*.

18. Cfr. G 396.

19. L'espressione che dà il titolo al primo libro dell'opera da Lequier progettata, è dovuta allo stesso Lequier (cfr. G 12).

20. Tilliette afferma che Lequier «énonce la syndérèse: 'Le Bien est à faire', mais sa découverte réside dans l'accentuation dramatique et littéralement prodigieuse du *faire*: le miracle perpétuel de la liberté, le miracle de l'acte. Tel est le sens de son 'pragmatisme'. Aussi la liberté de Lequier est-elle intensément morale [...]. La liberté est un mode, le mode de la conscience morale, et celle-ci la lumière qui révèle à l'âme qu'elle est 'la cause pure et absolue'» (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit. pp. 179-180).

Nella prima parte di quest'opera quasi compiuta – che vede interloquire due personaggi: il Predestinato e il Reprobo –, il problema viene affrontato nei termini della Scolastica, con uno specifico (e a tratti letterale) riferimento al *Traité du libre arbitre* di Bossuet. La formula della soluzione tradizionale è proposta dal Predestinato in questi termini: «'Dio fa immediatamente in noi stessi che noi ci determiniamo in un certo senso', ma 'la nostra determinazione non cessa di essere libera, perché Dio vuole che essa sia tale'»²¹. Mentre il Reprobo obietta secondo il senso comune (ma non senza l'ironica complicità dell'autore): «Io ero così abituato a pensare che Dio non faceva tutto, dato che anche l'uomo faceva qualcosa!»²².

La disputa, poi – come riportato in nota²³ –, si concentra su che cosa

21. DN 260. Le virgolette interne indicano citazioni tratte da Bossuet.

22. DN 261.

23. «Il Predestinato: 'Egli non vuole che noi siamo liberi in potenza'. Egli vuole che...

Il Reprobo: Liberi in potenza! La parola è singolare.

Predestinato: E perché mai?

Reprobo: Un essere libero in potenza! Sarebbe allora un essere che potrebbe diventar libero mediante l'azione di altri? Sarebbe allora un essere che potrebbe in sé esser libero, come dire libero di esser libero? Un essere libero in potenza, che cosa intendi tu dire?

Predestinato: Per un essere libero in potenza io intendo un essere che può fare o non fare.

Reprobo: Vale a dire un essere libero.

Predestinato: È importante distinguere la libertà in potenza dalla libertà in atto. Non significa nulla esser liberi in potenza se non si è liberi in atto.

Reprobo: Io suppongo che esser libero in potenza significhi non esser affatto libero e che esserlo in atto significhi esserlo troppo.

Predestinato: Vorresti dirmi quando si è liberi quanto è necessario e non più del necessario?

Reprobo: Quando si è liberi, cioè quando si possiede quella facoltà di fare o di non fare che si chiama potenza.

Predestinato: Ma Dio vuole che noi siamo esseri che possano fare o non fare e che usino questo potere?

Reprobo: Certamente no; Dio vuole che noi usiamo della nostra libertà ed è ciò che è necessario che noi facciamo in un modo o nell'altro. Io posso prendere una data determinazione o non prenderla; in questo io sono libero; ma bisogna che io prenda una determinazione o l'altra.

Predestinato: Metti dunque la libertà nella sola potenza?

Reprobo: E dove vuoi che sia?

Predestinato: Soprattutto nell'atto. 'Dio vuole che noi siamo liberi in atto; e non vuole soltanto che noi usiamo in generale la nostra libertà, ma che la esercitiamo con questo o con quell'atto: perché egli, la cui scienza e volontà vanno sempre fino all'estrema precisione delle cose, non si accontenta di volere che esse siano in generale; ma discende fino a ciò che si chiama tale e tale, vale a dire fino a quel che c'è di più particolare e tutto questo è compreso nei suoi decreti'. In una parola, 'la qualità peculiare di Dio è di volere e, volendo, di fare in ogni cosa e in ogni atto ciò che questa cosa e questo atto saranno e debbono essere'. 'E, come avviene che noi siamo liberi per la forza del decreto che vuole che noi siamo liberi, così pure avviene che noi operiamo liberamente in questa o in quell'azione per la forza stessa del decreto che scende a ogni particolare'.

sia propriamente creato della libertà umana. Inutile dire che – secondo il Predestinato (cioè, secondo la dottrina scolastica da lui adottata) – tutto della libertà è creato: non solo la “potenza” (cioè la facoltà) di agire liberamente, ma anche le singole determinazioni attuali di tale facoltà. Secondo il Reprobo, invece, creata sarebbe solo la facoltà, ma non le singole determinazioni di essa – pena un effettivo determinismo assoluto, sia pure di segno teologico.

Ma, in questa obiezione del Reprobo si cela uno spunto di riforma della più generale impostazione scolastica di una ontologia della libertà. Conviene, al riguardo, riportare integralmente in nota un importante passo del dialogo²⁴, per recuperarne ora nel testo gli elementi essenziali.

Reprobo: Io penso che sia al di là delle forze dell'uomo affermare con maggior chiarezza che tutto è necessario; astenendosi tuttavia dal dirlo in termini appropriati» (DN 263-264).

24. «Il Predestinato: [...] Tutto ciò che Dio vuole è. Dio vuole che il tal uomo voglia la tal cosa: quest'uomo la vuole; Dio vuole che il medesimo la voglia liberamente, ed egli la vuole liberamente.

Il Reprobo: Dio vuole che due e due facciano quattro: due e due fanno quattro; Dio vuole inoltre che due e due facciano nove: due e due fanno nove.

Predestinato: Che due e due facciano nove è contraddittorio; ma non è contraddittorio che tale futura azione sia fatta e lo sia nel modo di essere che si dice libero.

Reprobo: No, ma questo modo di essere che si dice libero, parlando di un'azione, non è un modo di essere...

Predestinato: Ah! questo modo di essere che si dice libero, non è un modo di essere? Tu mi scoraggi. Un modo di essere che non è un modo di essere!

Reprobo: Io dico che questo modo di essere che viene detto libero, se si parla di un'azione, non è realmente un modo di essere, ma è invece un modo di essere o di non essere, a meno che non sia un modo di essere stato fatto; e che questo modo di essere che vien detto libero, è, se si parla di un uomo, un modo di essere indeterminato fra due partiti. Cerca di presentare alla luce dell'idea dell'essere questa immaginazione di una volontà umana determinata che Dio vuole che sia e che Dio vuole che sia in quella maniera che si dice libera. Vedi quel che troverai: Dio vuole che in quella data anima, a quel dato momento, ci sia una data volontà, e Dio vuole che in quella stessa anima, in quel momento stesso, quella stessa volontà, non sia semplicemente e realmente, ma *sia potendo essere o non essere!*

Predestinato: Aspetta, bisogna fermarsi dopo la parola *sia*.

Reprobo: Come mai?

Predestinato: Dio vuole da una parte che quella data cosa *sia*; ecco dunque riguardo all'esistenza della cosa che da quel momento certamente sarà; Dio vuole d'altra parte che questa cosa *sia*: fermati a questo punto e prosegui poi con calma: *potendo non essere*: questa qualità aggiunta alla cosa fa sì che essa avvenga liberamente. Ma se dopo aver detto 'Dio vuole da una parte che questa cosa sia' aggiungi '*e Dio vuole d'altra parte che questa cosa sia potendo essere o non essere*' tutto d'un tratto, senza fermarti, allora non si capisce più altrettanto bene. [...]

Reprobo: Dio vuole che una volontà sia tale e, insieme, che una volontà sia, non già tale, ma talmente differente che sia potendo essere o non essere tale. Se tu mi accordi questi due modi di essere di una volontà, fosse pure quella di Dio medesimo: essere tale determinatamente e tutt'insieme, essere indeterminatamente potendo essere o non essere tale, io

Secondo il Rebro, ipotizzare che il Creatore «voglia che il tal uomo voglia la tal cosa», varrebbe quanto ipotizzare che lo stesso Creatore possa volere dei risultati aritmetici discordanti rispetto alle regole dell'aritmetica. Secondo il Predestinato, invece, il discrimine tra queste due ipotesi starebbe nella autocontraddizione: che intaccherebbe la seconda, e non la prima. Ma – così ci sembra –, il vero problema sta forse nella citata formulazione, poco felice, che entrambi gli interlocutori riescono a dare del tema in questione. Rimanendo invariata quella formulazione, facilmente rimane anche l'impressione che il tema stesso sia autocontraddittorio.

Se il Predestinato cerca allora di ricorrere a più felici formulazioni che gli consentano di ribadire più efficacemente la posizione scolastica (suggeritagli da Bossuet), il Rebro sembra mettere in questione la stessa esprimibilità dell'agire libero in termini ontologici. A suo avviso, volendosi comunque esprimere «alla luce dell'idea dell'essere», si potrà dire che «questo modo di essere che si dice libero, parlando di un'azione, non è realmente un modo di essere, ma è invece un modo di essere o di non essere» – indeterminatamente. Ed è questo modo d'essere indeterminato della volontà umana, l'oggetto proprio dell'atto creatore quanto alla libertà.

Il Predestinato propone invece una distinzione formale di questo tipo: il Creatore vuole un determinato atto libero dell'uomo (nel senso che lo crea

allora ti ritengo capace di tracciare un circolo quadrato e di scriverti dentro quale delle due. Roma o Cartagine, era Atene.

Predestinato: Ragioniamo. La sola cosa che sia in noi in virtù di questi decreti assoluti, è 'che noi facciamo liberamente questo o quell'atto'. E non è necessario che Dio, per renderci conformi al suo decreto, metta in noi altra cosa che la nostra propria determinazione, o che ve la metta da altro che da noi. Come sarebbe assurdo dire che la tolga per suo decreto; e come la nostra volontà nel determinarsi a scegliere una cosa piuttosto che un'altra, non si toglie il potere di scegliere fra le due, bisogna pure concludere che il decreto di Dio non ce la toglie. [...] 'La nostra anima, concepita come esercitante la sua libertà, essendo di più in atto che concepita come potente esercitarlo', essa dunque è più di tutto quel che è a quel momento; essa è dunque più libera, e poiché 'non c'è niente nella creatura che tenga un minimo dell'essere, che non deva allo stesso titolo tenere da Dio tutto ciò che ha, questo esercizio viene immediatamente da Dio. Infatti, poiché Dio fa in tutte le cose ciò che è essere e perfezione, se essere libero è qualche cosa e qualche perfezione in ogni atto, Dio vi fa anche quello stesso che si dice libero, e l'efficacia infinita della sua azione, vale a dire della sua volontà, si estende, se è permesso di dir così, fino a questa formalità'. [...]

Rebro: Io ti domando se è ancora possibile oggi che colui che ha fatto ieri una cosa, non l'abbia fatta ieri? In altri termini, se la *potenza*, se la *concomitanza dell'atto e della potenza* non si prolunghi per la concomitanza dell'atto passato e della potenza sempre sussistente?

Predestinato: Io mi domando: perché questa domanda?

Rebro: È perché colui che può, non dico interrompere di fare una cosa (questo non è raro), ma che può non fare una cosa che egli fa, mentre la fa, può ben altrettanto, mi pare, non averla fatta quando l'ha fatta. *Può*, soltanto. Questa nuova concomitanza è la conseguenza logica della prima e non è più difficile da immaginare. Perché dunque tu non ne parli?» (DN 265-268).

nella sua determinatezza); ma vuole insieme che la qualità di quell'atto sia appunto libera, e dunque tale che quel determinato atto possa – pur essendoci – non esserci. Anche questa impostazione sembra al Reprobo auto-contraddittoria, in quanto – seguendola – si verrebbe ad ammettere che il medesimo atto sia insieme determinato e non-determinato. Ma è chiaro – osserviamo noi – che la determinatezza e la non-determinatezza in questione non devono essere intese come tra loro omogenee, e quindi come tali da contraddirsi a vicenda. Infatti, l'atto libero sarebbe determinato nel suo esito, nel senso ontologico espresso dal trascendentale *unum*; mentre sarebbe indeterminato quanto alla sua genesi indeterministica.

Del resto, il punto della contesa è proprio questo: il Predestinato è preoccupato di esprimere la specificità dell'atto libero in termini che non risultino eccezionali rispetto all'ontologico; e, «poiché Dio fa in tutte le cose ciò che è essere e perfezione, se essere libero è qualche cosa e qualche perfezione in ogni atto, Dio vi fa anche quello stesso che si dice libero». L'alternativa a questa posizione sarebbe intendere un certo "modo d'essere" – l'atto libero – come se non fosse un modo d'essere, contraddicendosi.

A che cosa mirava la precedente proposta del Reprobo, di intendere l'esser libero come un "modo d'essere o di non essere"? All'apparenza mirava a dare una interpretazione ontologica specifica, e in certo senso anche eccezionale, alla libertà umana. Più profondamente, però, la mira si rivela essere un'altra: quella di mostrare l'impossibilità della libertà di scelta per l'uomo. Infatti, egli osserva che se la libertà fosse davvero proponibile nei termini di quella eccezionalità – cioè, negli unici termini che a suo avviso corrispondono all'ipotesi dell'esistenza della libertà –, dovrebbe essere possibile a chi ha già scelto nel modo *x*, revocare la propria scelta. Il che equivarrebbe a rendere il *factum, infectum*: cosa praticamente impossibile (impossibile almeno all'uomo). Insomma, la irrevocabile determinatezza del passato, proietterebbe la propria ombra anche sul presente e sul futuro – secondo il noto discorso diodoreo. Si può dire, allora, che la posizione del Reprobo, che contesta in un primo tempo la compatibilità tra atto creatore di Dio e azione libera dell'uomo, passi poi a contestare, sia pure implicitamente, la consistenza stessa dell'azione libera in quanto tale.

Ma, considerato che l'oggetto del contendere tra i due interlocutori non è l'esistenza o meno della libertà di scelta, ma piuttosto la sua compatibilità o meno con l'atto creatore, ecco che nel finale della prima parte del dialogo la posizione che rimane in campo è quella del Predestinato: l'unica che sappia salvare l'intelligibilità dei singoli fattori in gioco e della loro coniugazione. Così, anche il Reprobo finisce per accondiscendere alla proposta teorica del Predestinato, secondo cui «Dio ci fa tali quali saremmo noi stessi se potessimo essere per noi stessi, perché egli ci fa in tutti i

principi e in tutto lo stato del nostro essere»²⁵. Ma accondiscende, non senza insinuare un ulteriore sospetto di inconsistenza²⁶: se infatti l'autonomia dell'uomo è impossibile, l'atto creatore che fa dell'uomo un soggetto autonomo, non è forse un atto che pone un'autocontraddizione?

È chiaro, però, che questa estrema linea di resistenza del Reprobo è fondata su di una *quaternio terminorum*: l'autonomia impossibile all'uomo, è quella relativa all'esistere in atto; l'autonomia di cui invece il Creatore lo rende capace, è quella relativa alla qualità degli atti di cui l'uomo è consapevole. Dunque, niente autocontraddizione. E questa ci sembra la risposta più semplice all'obiezione in gioco, piuttosto che la risposta escogitata dal Predestinato – di cui per altro si dà conto nella nota precedente.

4. Un'indicazione conclusiva

Per concludere provvisoriamente questa discussione, si può mettere in rilievo che non appare autocontraddittorio ipotizzare che il Creatore faccia essere *x* come qualcosa di liberamente scelto dalla creatura umana²⁷. Né Lequier rileva autocontraddizione in quest'ipotesi. Anzi, egli stesso quando si esprime in termini personali, al di fuori della finzione letteraria, afferma perentoriamente:

Possiedo, adesso custodisco ormai le verità più certe e le prime nell'ordine: io sono libero; io sono al di là della mia dipendenza, indipendente, e dipendente al di là della mia indipendenza; io sono un'indipendenza dipendente; io sono una per-

25. Cfr. DN 269-270. La formula è di Bossuet.

26. «Il Reprobo: Ma è un privilegio incompatibile con la nostra natura quello di poter essere da noi stessi?

Il Predestinato: Indubitabilmente.

Reprobo: Sai che io mi spavento un po' all'idea di un essere che sarebbe messo in possesso di un privilegio incompatibile con la sua natura! una semplice linea retta, che acquisti improvvisamente la qualità di curva, farebbe inevitabilmente, per rimanere retta, delle contorsioni immutabili la cui idea sconcerta l'immaginazione. E un uomo potrebbe di più? Secondo te, dunque, Dio ci farebbe allora fare precisamente ciò che noi faremmo se noi facessimo le cose inconcepibili che noi faremmo se l'assurdo fosse realizzato?

Predestinato: Dio ci fa essere tali quali noi saremmo se noi potessimo essere da noi stessi... Ammetto che bisognerebbe essere più esercitati di te per intendere questo *se*. *Se*: questo vuol dire: se quel che di per sé è impossibile fosse, in qualche modo, possibile, per ipotesi impossibile. Ma poiché questo *se* ti infastidisce, limitati a dire: 'lo stato del nostro essere è di essere tutto quello che Dio vuole che noi siamo'» (DN 271-272).

27. Nel dialogo lequieriano viene introdotta la formula "esserci, potendo essere o non essere" (cfr. DN 265-266), la quale, in realtà è generica, essendo la formula che esprime la contingenza in quanto tale, e non, più particolarmente, quella specifica e reduplicata contingenza che scaturisce dalla scelta umana.

sona responsabile di me che sono la mia opera, verso Dio che mi ha creato creatore di me stesso²⁸.

Nonostante un'indicazione così chiara, resta comunque possibile incorrere in fraintendimenti anche notevoli della posizione lequieriana. Non possiamo infatti dimenticare che, nel finale della narrazione autobiografica intitolata *La feuille de charmille*, il nostro filosofo si esprimeva in termini assai diversi da quelli ora citati²⁹. Termini secondo i quali la creatura sarebbe, per ciò stesso, priva della "capacità di fare", essendo quest'ultima riservata a chi sia "principio di se stesso". Non si deve però dimenticare che queste parole descrivono il momento culminante della tentazione fatalista che il giovanissimo Lequier dovette attraversare, nell'episodio narrato in quella pagina, prima di recuperare – come egli stesso dice – la sua "fede nella libertà", attraverso "un atto della sua libertà stessa"³⁰.

28. DN 189.

29. «Conobbi che, non essendo io il mio principio, io non ero il principio di nulla; che il mio difetto e la mia debolezza erano di essere stato fatto; che chiunque sia stato fatto è stato fatto privo della nobile facoltà di fare; che il sublime, anzi il miracolo, e, ahimé, l'impossibile era agire; non importa dove in me e non importa come, ma agire; dare un primo avvio, volere un primo volere, cominciare qualche cosa in qualche modo (che cosa non avrei potuto, se avessi potuto qualche cosa!), agire, una volta, del tutto di mia testa, vale a dire, agire» (DN 140).

30. Cfr. DN 141.

Qualche approfondimento

1. A proposito di libertà e tempo

Secondo un interprete accreditato come Jean Grenier, la negazione della libertà umana, implicita nel panteismo, sarebbe mediata – in Lequier – dalla seguente considerazione: il panteismo, affermando l'unicità della sostanza, «nega il tempo e lo spazio, condizioni primarie della libertà»¹. In particolare, elemento vitale per la libertà sarebbe il tempo, che, nella prospettiva panteistica, verrebbe invece “ridotto allo spazio”, con esiti di assoluto determinismo². Dunque – conclude Grenier –, «non bisogna mai dimenticare che la libertà secondo Lequier non ha niente della libertà intemporale di Kant»³.

In effetti – come anche si può vedere alla nota 1 –, non mancano negli scritti lequieriani punti di appoggio per questa tesi: ad esempio, là dove il nostro autore sembra inserire la realtà oggettiva del tempo, tra gli elementi di una nozione completa della libertà umana⁴. Non solo, ma in quegli appunti troviamo anche una esplicita connessione tra la libertà divina, e la

1. Cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 96. I riferimenti di Grenier al testo lequieriano sono i seguenti: «Se non ci fosse che una sostanza unica, immutabile, eterna, il tempo non esisterebbe o almeno non avrebbe misura» (G 371); «Il grande problema dell'esistenza identica inghiotte tutto. Non c'è né spazio, né tempo, né possibile, né necessario» (G 371).

2. Cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 97.

3. Cfr. *ivi*.

4. Ecco il brano, in verità un po' oscuro: «Due uomini possono affermare a priori la loro libertà; ma se essi in seguito esaminano la questione della durata e in particolare che la realtà oggettiva del tempo è la condizione stessa della conoscenza, essi non si capiranno più nel primo caso, la nozione che essi avevano della loro libertà non era dunque completa; nel secondo, una volta [risolte] le questioni dalla soluzione delle quali la libertà dipende, essi avranno assegnato i limiti e le condizioni e la vera natura della libertà» (G 483).

presenza in Dio della "durata" – analogato originario della temporalità mondana –, e addirittura dello spazio.

Dire che la durata e lo spazio siano cominciati con la creazione, significa vietare che venga posta la questione di sapere perché Dio non abbia creato piuttosto [in un altro modo]; infatti il *piuttosto* implica l'idea di durata. Dal momento in cui si attribuisce a Dio lo spazio e la durata, c'è la possibilità di domandarsi perché Dio non abbia creato piuttosto [in un altro modo]; infatti in fin dei conti era meglio che l'uomo avesse piuttosto l'esistenza⁵.

Non è facile cogliere il senso e la portata di annotazioni scarse come le precedenti. Eppure, un elemento ne emerge con sufficiente chiarezza. Normalmente si attribuisce a Lequier la tesi per cui la libertà dell'uomo esigerebbe, da parte del Creatore, un'auto-limitazione della propria scienza, che ne escludesse i futuri contingenti, i quali, in caso contrario, risulterebbero determinati dall'eternità. In realtà, l'introduzione in Dio di qualche forma di "durata", avviene anche indipendentemente dalla discussione intorno alla prescienza divina dei futuri contingenti. In Dio c'è durata – secondo Lequier – in quanto c'è libertà: dunque, non sarebbe solo la tutela della libertà umana a richiedere la durata in Dio, ma, prima ancora, sarebbe la stessa libertà divina a richiederla. In questo, sembra che Grenier abbia visto giusto⁶. E, del resto, risulta indicativa, in proposito, la battuta conclusiva di un breve dialogo lequieriano – quello tra *Eugenio* e *Teofilo* –, che offre in breve i temi del più ampio dialogo *Probo o il principio della scienza*: «Non è la prescienza che è per me un mistero; il mistero è la libertà»⁷.

2. A proposito di Dio e tempo

Per essere più precisi, si potrebbe dire che Lequier introduce la "durata" in Dio, ritenendola essenziale alla tutela della (già accertata) libertà dell'uomo; ma, sulla base di questa presunta acquisizione, egli giunge poi a riconoscere che la durata è essenziale alla stessa libertà creatrice origi-

5. Cfr. *ivi*.

6. «On voit combien Lequier est éloigné du Thomisme par sa conception de la liberté, qui évidemment commande sa conception de l'éternité» (J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 173).

7. G 405. Il breve dialogo è incentrato sulla tesi sostenuta da *Eugenio*, secondo cui la prescienza non è una perfezione, e dunque il negarla al creatore non comporterebbe alcun elemento difettivo: «In questo caso la Scienza dell'Essere supremo non sarebbe ridotta se non nella proporzione in cui egli stesso riduce la propria potenza nel governo del mondo, e, dal momento che egli ci accorda la libertà, gli sarebbe altrettanto impossibile prevedere le nostre azioni libere, quanto dare al cerchio le proprietà del quadrato» (cfr. G 404-405).

naria⁸. Infatti, una eternità "puntuale", che sia data *tota simul* (secondo la gloriosa tradizione che dal *Timeo* platonico, attraverso Plotino e Boezio, giunge alla Scolastica)⁹, sarebbe priva di distensione, cioè priva di una possibile distanza critica tra pensare e fare; e un fare che coincidesse col pensare, invece che seguire a quest'ultimo, darebbe luogo – così ci sembra di capire –, certo alla spontaneità, ma non alla libertà di un essere razionale.

Lequier è consapevole della problematicità della sua tesi, e cerca di mostrarne la compatibilità con l'acquisizione classica della "immutabilità" divina. In particolare, egli accetta l'immutabilità, ma ritiene che essa sia "rappresentabile" solo come durata¹⁰. In effetti, se è in questione la rappresentabilità, allora il modello della *distentio* appare più plausibile di quello del *punctum*: infatti, del punto euclideo inesteso non abbiamo per-

8. «Se ora ammettete che Dio non duri, che egli è immobile in un punto, che l'eternità è un punto, allora non ci sarà intervallo tra Dio che pensa un'opera e Dio che la realizza; i suoi atti saranno tutti ugualmente e similmente eterni, e Dio non sarà affatto libero; e Dio stesso non sarà affatto in rapporto con il mondo, poiché ciò che è immobile non si mette affatto in rapporto con ciò che è mobile; e voi distruggete nella creazione il punto di vista del *quantum*, a riguardo del tempo, per esempio. ciò che ci permette di concepire la libertà di Dio» (G 420). Jean Grenier ha studiato in modo approfondito le fonti di Lequier in relazione alla tesi della "durata" in Dio. Egli ritiene, sulla base delle stesse citazioni fatte dal nostro autore e sulla base di ulteriori congetture, che decisiva sia stata per Lequier la lettura del *De rerum principio*, che allora era attribuito a Duns Scoto (cfr. *De rerum principio*, q.XVIII, a.2; q.XXII, a.1; q.IV, a.2; in: Joannis Duns Scoti *Opera Omnia*, edizione Vivès, T. IV, Parigi 1891). In realtà, sembra molto più appropriato indicare come referente Samuel Clarke, e, più ancora, la voce *Éternité* della *Encyclopédie*, in cui la tesi della "eternità successiva" veniva attribuita agli scotisti. Grenier fa anche il nome del teologo Lafosse, autore nel 1730 di un trattato sulla natura divina, nel quale egli sosteneva come cattolica la tesi di una successione di istanti nell'eternità divina (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., pp. 132-138). In realtà, però, una tale successione è quanto Lequier formalmente esclude.

9. Cfr. Platone, *Timeo*, 37d-38a, testo greco a cura di A. Rivaud, Paris 1985; Plotino, *Enneadi*, III, 7, testo greco a cura di P. Henry-H.R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1973; Boezio, *De consolatione philosophiae*, V, 6, testo latino a cura di K. Büchner, Heidelberg 1947. A riguardo della celebre definizione boeziana, Lequier annota: «Definizione di Boezio: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Giustissima in un senso, falsissima in un altro. (Citata da Clarke e da san Tommaso)» (G 423). Il nostro autore, infatti, non condivide, della formulazione boeziana, il *totum simul*, che egli intende come contrazione puntuale. Era stato, in verità, Plotino a introdurre esplicitamente l'immagine del "punto" (*semeion*), in cui tutte le linee si riuniscono, per indicare l'autopossesso che si realizza nella vita eterna (cfr. Plotino, *Enneadi*, cit., III, 7, 3).

10. «È addirittura impossibile rappresentarsi Dio in questo punto che non corrisponde ad alcuna idea, che non è che una parola. Dite che Dio è immutabile? Sono perfettamente d'accordo con voi: Dio in sé non cambia affatto. Dite che esiste in un punto, cioè che è immobile? Ebbene! Vi accordo, se volete, anche questo punto: Dio è immobile. Ma, ditemi, vi è possibile rappresentarvi Dio come immobile, senza dire nel contempo che egli persiste in questa immobilità, cioè che egli dura?» (G 420-421).

cezione, e dunque nemmeno immaginazione riproduttiva. Senonché, in metafisica, la rappresentabilità è un'istanza inevitabilmente sacrificata, in ragione dell'indole stessa dell'oggetto in questione: in definitiva, non ci sembra che la irrepresentabilità debba essere assunta, né in generale né tanto meno qui, come indice di un'assoluta impensabilità. Anzi, è ben noto che in campo metafisico gli errori più grossolani sono quelli che nascono, appunto, dalle fallacie dell'immaginazione¹¹.

Rendere compatibile l'immutabilità con la durata, significa per Lequier eliminare da quest'ultima la "successione"; che, anzi, viene assunta come elemento discriminatorio tra la durata del creatore e quella della creatura¹². Ma, nel presentare l'analogicità interna alla durata, il nostro autore finisce per connotare quest'ultima in termini che la rendono assimilabile all'autoidentità. Così, la durata senza successione è la piena identità di Dio con sé, e la durata in successione è la incessante ri-"affermazione" dell'io umano in se stesso, quale già consideravamo nella prima Parte del nostro lavoro¹³.

Dal punto di vista di Lequier, non si tratta – per dir così – di deellenizzare la figura dell'originario, per renderla più consona alle istanze del Senso Comune o dell'immaginazione riproduttiva. Al contrario. Il suo tentativo è piuttosto quello di purificare la figura di Dio da quanto di antropomorfo si anniderebbe nella metafisica classica. Infatti, se «l'eternità è un'altra maniera d'essere, una nuova maniera d'essere», sarebbe un errore andare «nel cuore della durata, cogliere l'istante per conformare ad esso la nostra nozione dell'eternità, e dell'eternità sopprimere la durata stessa»¹⁴.

11. Grenier, invece, dà per scontata proprio l'equivalenza tra "irrepresentabile" e "inconcepibile" (cfr. J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, cit., p. 174).

12. «Perché [l'uomo] esista realmente, così come tutti gli esseri contingenti, occorre che ci sia in lui altro che una successione continua, occorre che, nell'intervallo da un cambiamento a un altro, egli persista in un istante, per quanto piccolo questo sia; occorre, in una parola, che egli partecipi alla durata. Dio e l'uomo, dunque, durano; soltanto Dio ha la durata assoluta, vale a dire che in lui non c'è alcun cambiamento, non si opera alcuna successione, mentre l'uomo non si possiede che in una maniera inafferrabile (*insaisissable*), di modo che un cambiamento si è già prodotto in lui quando egli si è già affermato essente in un certo stato (*il s'est affirmé étant dans un certain état*); ma egli conosce nello stesso tempo che c'è necessariamente un istante nel quale egli persevera nel suo essere; egli è quel che è, in una parola: egli dura. Voi non potete dunque concepire Dio se non con la durata, e l'uomo se non con la partecipazione a questa durata; l'essere assoluto e l'essere contingente percorrono dunque gli stessi istanti; solo che l'uno non muta (*change*) affatto in sé, l'altro muta in sé» (G 421). In proposito, Grenier (cfr. *La philosophie de Jules Lequier*, cit., pp. 174-175) riferisce che il nostro autore cita e sottolinea (nel manoscritto 256) un passaggio dei *Nouveaux Essais* leibniziani, nel quale Teofilo indica che la differenza tra eternità e temporalità non è di natura quantitativa. Cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cit., L. II, cap. XIV.

13. Cfr. cap. 3.

14. Cfr. G 423.

Dunque, l'istantaneità sarebbe una indebita prefigurazione della eternità: più precisamente, la proiezione di un elemento astratto della durata successiva (l'istante, appunto), sulla durata insuccessiva. Tale elemento, in quanto identificato con un punto euclideo, viene inoltre spazializzato; e così, la proiezione contiene un elemento della durata previamente ricondotto a un modo d'essere proprio dello spazio euclideo¹⁵.

Invece – secondo Lequier –,

Dio possiede attualmente la sua eternità, e d'un possesso pieno, perfetto, assoluto: ma questo *possessione* non può essere concepito che con riguardo alla natura di ciò che è posseduto. Dio possiede bene la sua eternità così come possiede il suo spazio: in quanto egli possiede l'una e l'altro pienamente, perfettamente; ma, in un altro senso, egli non possiede l'uno e l'altro alla stessa maniera, poiché lo *Spazio* e la durata sono maniere differenti d'essere¹⁶.

Dunque, il rifiuto della spazializzazione non avviene perché si ritenga che all'originario metafisico non appartengano in assoluto connotati spaziali, ma perché si ritiene che la durata abbia la propria specificità rispetto ad essi (e che essi non debbano, a loro volta, venir prefigurati sulla base della spazialità fisica, o comunque sulla base di un modello di spazialità schematizzato dall'uomo).

Notevole, in proposito – in quanto anticipatrice di un dibattito tipico della nostra contemporaneità –, è la considerazione lequieriana per cui, ridurre l'eternità al presente, sarebbe ridurla allo spazio, in quanto la parola "presente" è di origine spaziale¹⁷. Per evitare di incorrere in questa spazializzazione, e quindi in una inautenticazione dell'eternità divina, il filosofo

15. È davvero impressionante la ripresa obiettiva di temi lequieriani negli scritti di Bergson. Pensiamo alla polemica contro la spazializzazione della durata, che comporta la frammentazione di questa negli istanti: «Maintenant, de la simultanéité de deux flux nous ne passerions jamais à celle de deux instants si nous restions dans la durée pure. car toute durée est épaisse: le temps réel n'a pas d'instant. Mais nous formons naturellement l'idée d'instant, et aussi celle d'instant simultanés, dès que nous avons pris l'habitude de convertir le temps en espace. Car si une durée n'a pas d'instant, une ligne se termine par des points. Et, du moment qu'à une durée nous faisons correspondre une ligne, à des portions de la ligne devons correspondre des 'portions de durée', et à une extrémité de la ligne une 'extrémité de durée': tel sera l'instant – quelque chose qui n'existe pas actuellement, mais virtuellement. L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. [...] Instantanéité implique ainsi deux choses; une continuité de temps réel, je veux dire de durée, et un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenue par là symbolique du temps: ce temps spatialisé, qui comporte des points, ricoche sur le temps réel et y fait surgir l'instant» (cfr. H. Bergson, *Durée et simultanéité* (1922), in: Id., *Mélanges*, a cura di A. Robinet, Puf, Paris 1972, pp. 106-107).

16. Cfr. G 423.

17. «Ridurre l'Eternità al presente, è ridurla allo spazio. La parola presente viene dallo spazio» (G 424).

bretone prova a descrivere quest'ultima come un ambiente in cui, senza che ciò introduca la "successione reale nella immutabilità del Presente divino", viene conosciuto lo svolgimento temporale mondano *iuxta propria principia*, cioè senza che esso venga omologato sull'estasi del presente: quindi, non tutto insieme dispiegato in atto, ma secondo il prima e il poi che gli appartengono¹⁸. Secondo Lequier, se Dio non conoscesse il tempo secondo la scansione di cui l'uomo ha esperienza, conoscerebbe in realtà altro dal tempo; e quest'ultimo verrebbe in qualche modo degradato a mera condizione dei fenomeni (com'è nella filosofia kantiana, cui il nostro autore, per questo aspetto, intende opporsi)¹⁹.

La struttura analogica della "durata", attuantesi originariamente in Dio e "partecipata" dall'uomo²⁰, consente ai due di conoscere "parallelamen-

18. «L'eternità di Dio è come un luogo di cui egli occupa ugualmente, se si vuole, tutti i punti, ma questo luogo che contiene tutti i tempi non ne contiene tutto il seguito in ciascuno dei suoi punti; questo luogo indivisibile, occupato da Dio senza mutamento, non è per niente diviso dall'esistenza successiva dei tempi, ma la sequenza (*la suite*) dei tempi che si svolge successivamente non vi è contenuta nell'istante presente tutta dispiegata, poiché per sua natura essa è successiva. Una cosa è dire che l'Eternità presentemente in atto è ciò che contiene immutabilmente il seguito dei tempi, così come il seguito dei tempi è: in altre parole, dire che l'Eternità presentemente in atto è il luogo in cui si dispiega (*se déroule*) successivamente la catena dei tempi; altra cosa è dire che la catena dei tempi è presentemente dispiegata nell'Eternità: poiché, se dicendo che la catena dei tempi è presentemente dispiegata nell'Eternità, il termine 'presentemente' significa l'istante presente, questa catena, o si riduce a un punto che è l'istante presente, o essa si estende al di là in un reale passato, in un reale futuro; se invece il termine 'presentemente' significa 'nel Presente divino dell'Eternità', dire che la catena dei tempi è dispiegata nel presente divino, significa dire non più di questo: il Presente divino contiene tutt'insieme i tempi passati, il tempo presente e il tempo futuro, il che significa che il passato è stato, che il presente è, e che il futuro sarà in questa stessa Eternità; e questa presenza chimerica, ricercata con tanta fatica, nelle pretese profondità, non lascia alcuna idea nello spirito; a meno che non sia la negazione formale della realtà della successione agli occhi di Dio: la successione delle cose che noi consideriamo come reale in sé, riducendosi allora per l'uomo a una sorta di illusione ottica che impedisce nell'istante presente di percepire come presente una certa parte del presente da un certo lato, che è il passato, e una certa parte del presente da un altro lato, che è l'avvenire. [...] Bisogna dunque ammettere [...] che il Presente di Dio, contenendo i rapporti del tempo, non li rende presenti più di quanto la sua immutabilità non renda immutabile il movimento della sua successione, o più di quanto l'Infinità di Dio non renda infinita la creatura, o la sua semplicità non la renda semplice, o la sua perfezione non la renda perfetta» (G 424-425).

19. «Secondo questa maniera di concepire le cose, il Tempo non è che un punto di vista che è proprio dello spirito dell'uomo che gli serve per distribuire gli avvenimenti nella durata come in un altro spazio» (G 426).

20. Si può dire che, in Lequier, l'analogia della durata sostituisca l'analogia dell'essere. «Dal lato della durata, l'uomo partecipa del contingente e dell'assoluto; egli dura e muta; è sempre il rapporto che unisce l'uomo a Dio e che partecipa del finito e dell'infinito» (G 420).

te" l'atto di scelta umano, cogliendone simultaneamente l'ambivalenza, in modo che questa ne risulti preservata.

Il problema è sapere se Dio ha la durata, e se l'uomo partecipa alla durata; se Dio ha la durata, egli contempla gli atti realizzati successivamente dall'uomo; ora, capita un certo istante in cui bisogna ammettere che l'uomo possa scegliere *ad utrum libet* tra i due termini dell'alternativa; Dio e l'uomo sono arrivati parallelamente a questo istante, Dio *durando* senza alcuna specie di mutamento in se stesso, ma il medesimo succedendo in lui al medesimo, l'uomo partecipando di questa durata in un momento inafferrabile e tuttavia reale, mentre qualche cosa d'altro succede continuamente a qualche cosa che era poco prima, e che non è più²¹.

Qui, risiede la ragione della tesi lequieriana, di cui daremo sintetico conto nel prossimo capitolo 5, secondo cui Dio avrebbe una conoscenza solo "congetturale" degli atti che l'aseità umana non ha ancora posto nel tempo²². Insieme, però, il nostro autore sostiene che tale conoscenza sarebbe invece del tutto precisa riguardo agli eventi "fisici", cioè, riguardo ai futuri non-contingenti, in quanto, di quelli, Dio è in assoluto creatore²³.

Più precisamente, si potrà dire che il tempo è la partecipazione umana (in successione) alla durata originaria. Per provare a illustrare come sia possibile una simultaneità tra la durata insuccessiva e quella successiva (Bergson direbbe: simultaneità di flussi, ma non di istanti²⁴), Lequier accenna a schematizzare (spazializzando), la prima come un infinito continuo lineare, e la seconda come la ricostruzione analitica di un segmento di quello. In particolare, sembra che il nostro autore voglia indicare il costitutivo del segmento temporale, non come un istante indivisibile, bensì come l'intervallo variabile, fino a diventare arbitrariamente piccolo, δx ²⁵. Se ben comprendiamo, Lequier vuole indicare che il tempo, proprio perché omogeneo alla durata originaria, può essere scandito in intervalli arbitrariamente piccoli, e al limite inapprezzabili (*tendentia in non esse*), pur conservando sempre – indipendentemente dal ritmo di scansione – la stes-

21. *Ivi*.

22. Cfr. G 419. Quindi, non si può presentare la scienza divina secondo il modello della "doppia memoria", rivolta ad abbracciare e il passato e il futuro: la dimensione del futuro contiene, infatti, dei "possibili reali": i futuri contingenti (cfr. G 422).

23. Cfr. G 421.

24. Cfr. nota 15.

25. «Come in una linea, noi abbiamo da considerare il punto, il δx , il Δx e la linea infinita, non essendo il punto l'elemento della linea, ma solo un limite; essendo il δx l'elemento della linea; essendo il Δx la linea finita; così, nella durata, il punto è il presente in senso proprio. Ma non c'è idea di durata se non per opposizione, e non positivamente. Il δx è la durata *arbitraria di un arbitrario non fissato* (che ha senso solo in rapporto all'integrale), il Δx , è la durata arbitraria di un arbitrario fissato» (G 424).

sa durata (lo stesso "integrale definito"): come a dire che la scansione non ne intacca la continuità²⁶.

3. A proposito di uomo e tempo

L'ipotesi di un tempo che appartenga esclusivamente alla struttura del soggetto umano, è raffigurata da Lequier attraverso la metafora del *tableau*: un quadro, dove le tre estasi del tempo risultano spazializzate, e più precisamente, schiacciate su di un medesimo piano di pittura, pur dando l'illusione, a chi guarda, che vi sia una "successione" di piani – mentre la successione reale, che porterebbe i piani a sostituirsi gli uni agli altri, resta irrapresentabile nel quadro. Senonché – annota Lequier –, «anche la sola illusione del tempo, suppone la realtà del tempo»²⁷.

Ma, la realtà oggettiva della scansione temporale è irrinunciabile – secondo il nostro autore –, in quanto presupposta dalla libertà: almeno da quella umana, così come la durata insuccessiva sarebbe presupposta dalla libertà divina. Leggiamo al riguardo:

Io riconosco che posso pensare alla libertà senza mescolarvi l'idea di successione. Ma quando vado a compararla con l'idea di successione, trovo che la successione è una condizione della libertà; e che così l'idea di libertà dipende in parte

26. Sarà bene ricordare, in proposito, come Lequier, allievo per qualche tempo della prestigiosa *École Polytechnique* di Parigi, avesse familiare il linguaggio dell'analisi matematica, come si veniva formando in un luogo d'avanguardia. Al Politecnico di Parigi, Augustin Cauchy, nel suo *Résumé des leçons sur le calcul infinitésimal*, aveva da poco gettato le basi di una moderna teoria della integrazione, che si può accennare nei termini seguenti. Si consideri una funzione $y = f(x)$ finita e continua nell'intervallo $a \text{---} b$, che viene diviso in n intervallini, limitati dai valori $x_1 = a, x_2, x_3 \dots x_{n+1} = b$. Si formi la somma: $(x_2 - x_1)f(x_1) + (x_3 - x_2)f(x_2) + \dots + (x_{i+1} - x_i)f(x_i) + \dots + (x_{n+1} - x_n)f(x_n)$. Il limite al quale tende la precedente somma, con il tendere a zero della massima ampiezza degli intervallini $(x_{i+1} - x_i)$ non dipende dalla legge secondo la quale diminuiscono gli intervallini stessi, e prende il nome di *integrale definito* della funzione $f(x)$, fra gli estremi di integrazione a e b , dei quali a si dice estremo inferiore e b si dice estremo superiore (cfr. U. Bottazzini, *La "moderna analisi"*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino, vol. II, T. I, pp. 126-130).

27. Cfr. G 426. «Questo quadro (*tableau*) che noi contempliamo all'interno di noi stessi ha, come i quadri dipinti da mano d'uomo, i suoi piani di diversi ordini, il suo lontano che è il passato e il suo cielo carico di nubi che è l'avvenire. Le prospettive sono variabili, i piani si *succedono* gli uni agli altri, l'avvenire *diventa* passato. E se non è nel quadro che è il mutamento, esso sarà almeno nel punto di vista. Ecco dunque un *nuovo* punto di vista in cui ci si colloca per vedere il primo [...], e se la realtà della successione è bandita dalle cose che contemplo [...], eccola, questa successione reale, che si ritrova nei diversi atti del mio spirito che vede: cioè, io non vedevo ciò che vedo, io non vedo ciò che vedevo» (*ivi*).

dall'idea di successione; ora, per conoscere completamente una cosa, occorre sapere ciò da cui dipende, e conoscerne le condizioni²⁸.

In che senso – proviamo a capire – la successione sarebbe “condizione” della libertà? La successione²⁹ è, nel discorso di Lequier, il divenire stesso, considerato nel suo momento di variazione, di alternanza di differenti battute; mentre la durata indica piuttosto, del divenire, l'elemento della permanenza, che pure gli è essenziale³⁰. Ora, la scansione di battute assicurerebbe all'agente la distanza critica tra la problematizzazione e la scelta: scolasticamente, tra deliberazione e giudizio ultimo pratico. Insomma, una scelta, una presa di posizione, che non fosse mediata da una *distentio* deliberativa, potrebbe dirsi spontanea, ma non propriamente libera.

4. A proposito di *quantum* e *quale*

Annota il nostro autore a margine di una sua pagina, che l'immensità «è la *qualità comune* dello Spazio e della Durata, e la *qualità comune* dello Spazio e della Durata è la *quantità*»³¹. Già nei capitoli precedenti, si era visto come per il nostro autore il *quantum* (e non il *quale*) fosse l'ambito in cui la libertà originaria avrebbe occasione di manifestarsi come libero arbitrio. Infatti, Lequier non esclude che si possa parlare di qualcosa come una necessità morale della creazione (morale, e non ontologica, in quanto, anche dal suo punto di vista, sarebbe autocontraddittorio porre “il mondo finito” come uno “sviluppo di Dio”, cioè della realtà infinita)³²;

28. G 426. Qui, Lequier sembra voler introdurre la figura scolastica della “analisi comparativa”. In realtà, ciò che egli ha di mira, è una implicazione pragmatica, e non una “implicazione” (cioè, un'implicazione analitica), sia pure indiretta.

29. Per Lequier, come poi per Bergson, la “successione” – almeno nella interiorità dell'io – non comporta “esteriorità reciproca” tra le battute (cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., pp. 148-149).

30. Per una più accurata fenomenologia del divenire, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., P. III.

31. Cfr. G 422.

32. «Si dice che, dal punto di vista della perfezione, Dio non era tenuto a creare; infatti Dio è infinito, e il finito non può aggiungere niente a ciò che è infinito. Questa risposta non è soddisfacente; domandatevi se non siete contenti di essere, e se Dio non è stato buono a crearvi. Questa indipendenza è dal lato del tempo, che non è che la successione nella durata. Dio ci sembra obbligato a sostenere l'universo, poiché le leggi che si suppone siano quelle in virtù delle quali l'universo si sosterrrebbe, hanno bisogno esse stesse di venir sostenute, a meno che non abbiano l'*aseità*. Se si ammette che il mondo è finito, non si può farne uno sviluppo di Dio; poiché un essere infinito non può avere un attributo finito. Sì, ma si potrebbe rispondere che Dio, dal punto di vista della perfezione, crea necessariamente» (G 486).

egli però sostiene, nel contempo, che vi sia libero arbitrio nella maniera divina di disporre il mondo secondo lo spazio e il tempo.

Da questa affermazione, comunque, il nostro autore non trae conseguenze rigorose, e non ammette che Dio avrebbe potuto creare un mondo in cui certe leggi euclidee non fossero valide; e così, egli assimila l'ipotesi, autocontraddittoria, del cerchio-quadrato, a quella, non-euclidea, del triangolo che non abbia la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti³³.

Per lo spazio, vale qualcosa di analogo a quanto abbiamo considerato per il tempo: anche questa dimensione del mondo fisico avrebbe – secondo Lequier – un analogato originario in Dio: un vero e proprio «corpo di Dio», o «spazio prima e dopo la cosa»³⁴. Risuona qui, in un modo tutt'altro che limpido, una eco del celebre dibattito intercorso tra Leibniz e Clarke, a riguardo dei newtoniani *sensoria Dei*: dibattito al quale il nostro autore fa esplicito riferimento³⁵. Non sappiamo, però, se egli ne avesse una effettiva conoscenza, o se la mutuasse dalla lettura di qualche opera di divulgazione, come la *Encyclopédie*.

In effetti, in quel dibattito, Clarke – nelle cui posizioni Lequier dice di riconoscersi – cerca di attenuare al massimo la portata di quel cenno fatto da Newton al termine della sua *Opticks*, circa i *sensoria Dei*³⁶, precisando che «Newton non dice che lo spazio è l'organo di cui Dio si serve per percepire le cose; e neppure che Dio abbia bisogno di alcun mezzo (*medium*) per percepirle». Al contrario, egli dice che «Dio, essendo onnipresente, percepisce ogni cosa con la sua presenza immediata, in tutto lo spa-

33. «Gli sarebbe impossibile dare al cerchio le proprietà del quadrato; poiché credo fermamente che sarebbe stato del tutto impossibile all'Onnipotente [...] di istituire una geometria in cui la somma degli angoli di un triangolo non fosse equivalsa rigorosamente a due angoli retti, checché ne dicesse piamente il vostro maestro Descartes che, per questo aspetto, si è mostrato un po' più zelante di quanto non convenisse per difendere la maestà divina» (G 405). Evidentemente, le prime teorizzazioni delle geometrie non-euclidee non avevano ancora fatto breccia nella cultura dei "politecnici". Del resto, già nei classici greci era viva l'avvertenza della fondamentale incontraddittorietà di ipotesi diverse da quelle poi sistematizzate negli *Elementi* di Euclide: ipotesi alternative, per le quali i greci dubitavano di trovare modelli, ma che intendevano comunque come non-impossibili (cfr. I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e pensiero, Milano 1997). Non è, comunque, casuale che Lequier associ la questione da lui accennata a quella del "volontarismo" cartesiano. Quest'ultimo, in realtà, coinvolge in sé la validità stessa dei principi di portata trascendentale, il che comporta problemi filosofici che, invece, l'ipotesi della esistenza di modelli non-euclidei non comporta affatto.

34. Cfr. G 423.

35. Cfr. G 483; G 422.

36. Cfr. Newton, *Opticks*, a cura di S. Horsley; in: Newton, *Opera Quae Extant Omnia*, F. Froman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, vol. III; trad. it. di A. Pala, in: Newton, *Scritti di ottica*, Utet, Torino 1978, pp. 602-604.

zio dove esse sono, senza intervento o soccorso d'alcun organo o mezzo»³⁷. Clarke, comunque, ammette che lo spazio e il tempo – immutabili ed eterni – sono in Dio, come «conseguenze immediate e necessarie della sua esistenza»³⁸. Al che, Leibniz obietta che, in tal modo, egli fa del tempo infinito il vero volto dell'eternità di Dio. E spiega, da parte sua: «Tutto ciò che esiste del tempo e della durata, essendo successivo, perisce continuamente: e come potrebbe esistere in eterno una cosa che, per parlare esattamente, non esiste mai? Infatti, come potrebbe esistere una cosa di cui non esiste mai alcuna parte?»³⁹.

5. Qualche osservazione

In altre parole, la posizione di Leibniz indica la necessità che la trascendenza sia tutelata dal divenire, come qualcosa di radicalmente altro da esso. Egli non si oppone, formalmente, a che si parli della realtà originaria come di qualcosa che “dura eternamente”; però ammonisce il suo interlocutore a non rendere omogenea tale durata con quella successiva che segna il non-originario: cioè, col divenire (in cui Dio non è coinvolgibile)⁴⁰.

In fondo, il problema metafisico è quello di non porre l'originarietà del negativo; e, su questa premessa irrinunciabile, tentare di pensare fin dove si riesce. In verità, su questo orientamento fondamentale, Lequier sembra convergere con Leibniz e con la tradizione classica. Il suo sembra piuttosto il tentativo di superare prefigurazioni fisicistiche della immutabilità; prefigurazioni che finiscano per proiettare su quella irrinunciabile figura, i connotati della privazione: in particolare, connotati incompatibili con la libertà dell'originario, o, prima ancora, con la sua stessa esistenza⁴¹.

Altra cosa, poi, è convenire con le proposte lequieriane. Pur senza addentrarsi ad analizzare la metafisica di Lequier – il che non è previsto negli obiettivi del presente lavoro –, non possiamo non rilevare come, l'ipotesi di una durata che salvaguardi in Dio la libertà, sembra sottintendere

37. Cfr. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, a cura di H.G. Alexander, Manchester University Press, Butler and Tanner, London 1956, *Dr. Clarke's First Reply*, n. 3.

38. Cfr. *ivi*, *Dr. Clarke's Fourth Reply*, n. 10.

39. Cfr. *ivi*, *Mr. Leibnitz's Fifth Paper*, nn. 44 e 49.

40. Cfr. *ivi*, *Mr. Leibnitz's Fifth Paper*, nn. 49-50.

41. Uno degli interlocutori del dialogo *Probo* afferma al riguardo: «Confesso che se i teologi sono d'accordo nel riconoscere che l'essere perfetto è eterno, non lo sono affatto su quel che sia essere eterno: dissidio spiacevole. Del resto sia che si dica che Dio prevede le cose o piuttosto che le vede nell'eternità simultanea, dove esse sono presenti, sia che si dica che egli le prevedeva nell'eternità successiva, dove esse erano future, ha poi sempre lo stesso significato. La scelta tra l'eternità simultanea e l'eternità successiva è permessa» (cfr. DN 242).

che anche la libertà divina vada pensata, sul modello umano, come atto deliberante ed inquisitivo: ciò che classicamente viene escluso, in quanto implicante il divenire⁴².

Non si può, però, non rilevare l'acutezza con la quale il nostro autore sottopone a vaglio critico la figura della immutabilità come eterno presente. Acutezza che anticipa molti luoghi del dibattito metafisico (e teologico) del Ventesimo secolo.

42. Cfr. S. Thomae *Qq.Dd. De veritate*, cit., q.24, a.3.

III. La libertà come invocazione

«Che sia stato dato all'uomo di *esistere da sé* (*être par soi*) per certi aspetti, ecco ciò che nessuna filosofia spiegherà mai»¹. È vivissima in Lequier l'avvertenza del paradosso che la libertà umana porta con sé: l'uomo è dato a se stesso come libero, nel senso che, pur essendo «autore delle sue azioni, a cagione della sua libertà, non lo è della sua libertà»². Ma il filosofo bretone non sviluppa questo paradosso dal lato caro alla tradizione esistenzialistica – quello della impotenza della libertà circa il proprio esserci³ –, e preferisce concentrarsi su altri aspetti di esso.

1. L'esplorazione del possibile

Un aspetto rilevante del paradosso di questa aseità creata, e dunque non assoluta, che è la libertà umana, sta nel fatto che essa è mediata da una intelligenza che – pur aperta al trascendentale – non è onnisciente. Al riguardo, nel dialogo *Probo o il principio della scienza*, il protagonista osserva, che «ci accade continuamente nelle nostre congetture di confondere delle possibilità reali con delle possibilità fittizie o apparenti che, per esseri superiori a noi come lume, si risolverebbero, secondo i casi, sia in possibilità reali, sia in impossibilità reali»⁴.

1. G 384.

2. Cfr. DN 191.

3. Tema che Sartre sintetizzava nella icastica espressione secondo cui «l'uomo è condannato a essere libero» (cfr. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, cit.; trad. it., cit., p. 665); e che già Heidegger aveva indicato nella immagine del "progetto gettato" (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), M. Niemeyer, Tübingen 1967, § 31).

4. Cfr. DN 292.

Il contesto in cui si colloca la precedente affermazione è quello di una discussione intorno ai futuri contingenti, che Lequier – o meglio, il suo personaggio Probo – chiama appunto “possibili reali”: per indicare, con ciò, che essi non sono destinati inevitabilmente ad accadere, ma conservano la loro ambivalenza. Resta il fatto, però, che alla “possibilità reale” Probo contrappone, non la “necessità” – come sarebbe naturale, dato il contesto –, bensì la “impossibilità reale”. È allora ragionevole pensare che il problema che qui si intende proporre sia quello della eventualità che ciò che appare come possibile semantico, si riveli essere – ad una più approfondita analisi, anche di tipo comparativo⁵ – qualcosa di impossibile.

Più in generale, il problema qui sollevato è quello della individuazione delle determinate strutture di possibilità; e, in particolare, di quelle possibilità che davanti alla libertà di scelta si dispongono. Dunque, in primo luogo è qui in questione il possibile che noi diremmo “semantico”, cioè il non-autoescludentesi: figura che viene a comprendere qualunque ipotesi che non patisca autocontraddizione, diretta o indiretta, e, prima ancora, che non patisca impossibilità immediata a costituirsi come significante (impossibilità, quest’ultima, evidenziata da *elenchos*).

La precedente indicazione di *Probo* sembra ammonirci a non dare per scontata l’identità tra “possibili oggettivi o in sé” e “possibili soggettivi”: i primi dei quali, sarebbero noti solo all’intelligenza divina. Già in un brano di Lequier sicuramente anteriore al dialogo citato, possiamo leggere: «Da tutta l’eternità Dio sapeva ciò che poteva oggettivamente accadere; Dio ha la scienza dei possibili oggettivi, o in sé (*objectifs, ou en soi*), in rapporto all’uomo; l’uomo conosce solo i possibili soggettivi (*subjectifs*), e ha la conoscenza dei possibili oggettivi solo quando essi sono stati realizzati»⁶.

Va anche ricordato che, in una pagina probabilmente coeva al dialogo *Probo*, il nostro autore – in alcune note marginali – sembra prima identificare la coppia “possibile oggettivo-possibile soggettivo” con la coppia “possibile metafisico-possibile fisico”; per poi rimettere in discussione la distinzione stessa. Si chiede infatti Lequier: «Come conciliare la distinzione tra il possibile metafisico e il possibile fisico con la verace nozione della conoscenza, che implica una sorta di equazione tra l’oggettivo e il

5. Per il concetto di “analisi comparativa” ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *Sentieri riaperti*, cit., P. II, cap. 3.

6. Così prosegue il brano: «La persona irresponsabile contempla dunque l’uomo che delibera e agisce, e che realizza ogni giorno diversi dei possibili oggettivi di cui Dio ha la scienza da tutta l’eternità; Dio sa perfettamente l’avvenire in tutti i sensi legittimi in cui si può prendere questo termine; ma Dio non vede come determinato ciò che non è determinato, poiché Dio ha dato all’uomo la libertà, cioè il potere incomprendibile di agire a un istante dato in un modo o in un altro, prendendo consiglio solo da se stesso» (cfr. G 317-318).

soggettivo, a meno [che non si voglia ridurre la conoscenza ad] essere del tutto soggettiva cioè spogliata di realtà esterna?»⁷.

È interessante che la perplessità lequieriana che qui emerge, verta sul dualismo gnoseologico, dal filosofo bretone per altri aspetti alquanto frequentato. Essa è comunque teoreticamente rilevante; così da meritare – da parte nostra – qualche annotazione a margine, che cerchi di mettere un po' d'ordine in un quadro che si è fatto intricato.

In particolare, osserviamo che, se la distinzione tra possibile "oggettivo" e "soggettivo" è qualcosa che vuol corrispondere alla distinzione abituale tra possibile ontologico e possibile meramente logico, allora risulta inaccettabile, come lo è quest'ultima. Se invece essa – come sembra – si fonda esplicitamente sulla acquisizione metafisica della trascendenza e della creazione, se cioè corrisponde alla distinzione tra il possibile così come è noto all'intelligenza del Creatore e il possibile così come è noto all'intelligenza della creatura, allora risulta inevitabile. E all'intelligenza dell'uomo il possibile, formalmente, dovrebbe essere riconoscibile dalla nota della non-autoesclusione.

Com'è noto, però, la questione in parola, lungi dal potersi dire pacificamente acquisita, risulta invece una delle più controverse nell'ambito della filosofia moderna. Il problema di fondo è espresso sinteticamente in poche note a margine del testo lequieriano: «Niente di ciò che implica contraddizione è possibile. In altri termini tutto ciò che implica contraddizione è impossibile. Ma tutto ciò che non implica contraddizione è realmente possibile?»⁸.

2. Un approfondimento

La domanda sembra rinviare alle questioni che Kant apre nella *Dissertatio* in relazione alla categoria della possibilità. Qui, egli denuncia come "surrezione" la riduzione dell'impossibile all'autocontraddittorio. La denuncia kantiana, però, contiene a ben vedere due elementi che andrebbero tenuti distinti. Il primo è l'indicazione della maggiore ampiezza del significato di "impossibile" rispetto a quello di "autocontraddittorio", per cui, se ogni autocontraddittorio è impossibile, non è detto che non vi siano impossibilità non mediate dall'autocontraddittorietà: considerazione che è, di suo, ineccepibile, e che l'impossibilità evidenziata elencativamente viene a confermare (non solo nel senso della possibilità, ma anche in quello della attualità). Il secondo elemento, invece, si sovrappone indebitamente al primo, e consiste nel motivo gnoseologico. Più precisamente, Kant ritiene

7. G 390.

8. *Ivi*.

che le considerazioni relative alla contraddizione (e alla non-contraddizione) avrebbero tutte a che fare con la simultaneità di cui parla il principio di non contraddizione (*impossibile est simul esse et non esse*): simultaneità che egli, in questa fase del suo pensiero⁹, intende come originariamente temporale, e quindi legata ad una forma a priori della soggettività. In tal senso, contraddizione e non-contraddizione sarebbero modi soggettivi di rappresentarsi una realtà che di per sé prescinderebbe da tali modalità. In conclusione, per il Kant della *Dissertatio*: (a) la autocontraddittorietà sarebbe un criterio valido per accertare l'impossibilità, ma non viceversa; (b) tale criterio sarebbe però valido solo in relazione all'ambito fenomenico¹⁰.

Una volta rimosso il pregiudizio gnoseologico, e fatta con ciò cadere la tesi (b), la tesi (a) resterebbe comunque in piedi, nella sua generalità. Ora, se l'inferenza immediata per "conversione" tra universali affermative – nella fattispecie, l'inferenza da "ogni struttura autocontraddittoria è impossibile" a "ogni struttura impossibile è autocontraddittoria" – non è proponibile, ciò rende invalida anche la relativa inferenza per "contrapposizione": quella da "ogni struttura impossibile è autocontraddittoria" a "ogni struttura non-autocontraddittoria è non-impossibile"¹¹. Questa volta, però, l'invalidità non dipenderebbe più da ragioni formali (in quanto la contrapposizione tra universali affermative è inferenza valida), ma dipenderebbe piuttosto dal carattere ingiustificato della premessa.

9. Diversamente da quanto avverrà nella *Prima Critica* (cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit.; cfr. trad. it. cit., "Analitica trascendentale", L. II, cap. II, sez. I).

10. «[Al principio di non contraddizione] inerisce il concetto di tempo, in quanto risulta evidente l'impossibilità di predicati contraddittoriamente opposti di un medesimo soggetto se dati nel medesimo tempo, il che si enuncia: *ciò che simultaneamente è e non è, è impossibile*. Qui, trattandosi di un predicato attribuito dall'intelletto in un caso dato secondo le leggi sensitive, il giudizio è senz'altro vero ed evidentissimo. Il medesimo assioma implica tuttavia contraddizione, se convertito in modo che risulti: *ogni impossibile nello stesso tempo è e non è*, ossia si predica sulla base della cognizione sensitiva qualcosa in generale di un oggetto di ragione, si assoggetta cioè il concetto intellettuale del possibile e dell'impossibile alle condizioni della cognizione sensitiva ossia alle relazioni del tempo, cosa questa che è verissima quanto alle leggi alle quali è vincolato e dalle quali è limitato l'intelletto umano, ma non si può concedere in nessun modo in senso generale ed oggettivo. Infatti il nostro intelletto non percepisce l'impossibilità se non là dove può fare notare l'enunciazione simultanea di predicati opposti di un medesimo soggetto ossia solamente dove si presenta una contraddizione. Perciò dove non si offra tale condizione non c'è per l'intelletto disponibilità di giudizio circa l'impossibilità, ciò non è del resto lecito ad alcun intelletto» (cfr. Kant, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, cit., sez. V, § 28; cfr. trad. it., cit.).

11. In questo caso, per semplicità – e senza che ciò influisca sul senso del nostro discorso –, diamo per scontata l'equivalenza (che in realtà scontata non è) tra "non-impossibile" e "possibile".

Com'è noto, Kant non manca di rilevare l'improponibilità anche di quest'ultima inferenza, complicando però ancora una volta la sua rilevazione, in sé valida, col pregiudiziale motivo gnoseologico. In particolare, l'autore della *Dissertatio* ripropone un quadro, analogo al precedente, per cui: (a') se è vero che ogni possibile è non-autocontraddittorio, non necessariamente è vero il reciproco; (b') ma la non-autocontraddittorietà è un criterio fenomenico, che non necessariamente vale per la realtà in sé¹². Anche in questo caso – a nostro avviso –, si tratterà di conservare (a'), deponendo (b'). E si otterrà così la posizione di Lequier citata poco fa: "tutto ciò che implica contraddizione è impossibile. Ma tutto ciò che non implica contraddizione è realmente possibile?".

A sua volta, (a') va intesa alla luce di quanto lo stesso autore aveva indicato nelle note pagine dell'*Unico argomento possibile*, dove Kant indica come imprescindibile il riferimento, oltre che ad un "formale" della possibilità – identificabile con la non-autocontraddittorietà –, anche ad un "materiale" di essa¹³: identificabile con la realtà, in vario modo attuale, dei termini che per ipotesi compongono la struttura non-autocontraddittoria in questione¹⁴.

Messi in rilievo i possibili referenti della scarna riflessione lequieriana, vorremmo da parte nostra valorizzare anzitutto l'intuizione anti-gnoseolo-

12. «È illegittimo concludere che ciò che non implica contraddizione è appunto possibile, in quanto si assumono come oggettive le condizioni soggettive del giudizio. [...] Non è dunque lecito ammettere la possibilità di una forza originaria, se non è data dall'esperienza: e non c'è perspicacia di intelletto che possa concepirne a priori la possibilità» (cfr. *ivi*).

13. Cfr. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II, cit., II, §§ 1-4; trad. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto e R. Hohenemser, col titolo: *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in: Kant, *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 1982.

14. «Ogni possibilità cade, non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il 'logico' della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato. Poiché allora non è dato niente di pensabile, laddove ogni possibile è qualcosa che può esser pensato, e cui conviene la relazione logica in conformità al principio di contraddizione» (cfr. *ivi*, II, § 2; trad. it., cit.). E ancora: «Posto che voi ora non possiate più scomporre in dati più semplici il concetto di estensione, per mostrare come in esso non vi sia nulla che si contraddica – ed infatti alla fine dovete necessariamente arrivare a qualcosa la cui possibilità non può essere analizzata – ne nasce allora la questione: lo spazio o l'estensione son vuote parole, oppure indicano qualche cosa? La mancanza di contraddizione qui non risolve nulla: una parola vuota non indica mai qualcosa di contraddittorio. Se lo spazio non esiste, o almeno non è dato come conseguenza da qualcosa di esistente, la parola spazio non significa nulla affatto. Finché voi provate la possibilità col principio di contraddizione, vi appoggiate sempre su ciò che vi è dato di pensabile nella cosa, e ne considerate soltanto il nesso secondo questa regola logica; ma alla fine, se riflettete sul come poi vi sia dato questo pensabile, non potete mai appellarvi ad altro che ad una esistenza» (cfr. *ivi*, II, § 4; trad. it., cit.).

gistica del nostro autore: quali vogliano essere le distinzioni interne alla categoria della possibilità, non si dovrà distinguere un possibile semplicemente logico da un possibile semplicemente ontologico.

Rimanendo, poi, nella prospettiva di Lequier, ma approfondendola, possiamo dire che l'intelligenza divina è creatrice del possibile, nel preciso senso che essa crea il contingente; che è appunto tale – cioè contingente – in quanto posto in correlazione ad un possibile metafisico, che resta, dal punto di vista fisico, latente. Ora, il possibile semantico non ha una consistenza autonoma rispetto all'attuale: sia esso l'attuale metafisicamente originario, con il suo mistero creatore, sia esso l'attuale creato. Il possibile semantico, cioè, nonostante il quadro astratto offerto dai vari "quadrati delle modalità" possa indurre in inganno, non ha una effettiva consistenza autonoma rispetto al necessario e al contingente; e, inteso come autonoma *entitativa*, risulta una mera *factio* priva di autentico contenuto speculativo¹⁵, in quanto ultimamente autocontraddittoria. E questo, non perché al possibile non possa appartenere una sua propria esistenza (sia pur diversa, ovviamente, da quella attuale), ma piuttosto perché tale peculiare forma di esistenza si dovrebbe caratterizzare appunto per la sua eteronomia: eteronomia rispetto, non ad una qualunque realtà in atto, ma rispetto all'atto libero originario.

L'intelligenza umana è, non creativa, bensì inventiva del possibile, nel senso che essa esperisce il contingente¹⁶ – ad esempio, x –, e approfondendone le condizioni metafisiche di possibilità, giunge a concepire l'esistenza di una sua latente alternativa, prospettandosela nella forma generica e negativa di una realtà in cui x non sia presente. Esperendo anche y , essa prova ad ipotizzare che elementi dell'una realtà possano variamente fare sintesi con elementi dell'altra, e via discorrendo. Ma, è chiaro che quest'ultima elaborazione euristica ha come sue fonti l'astrazione formale e l'immaginazione, e il fatto di seguire come traccia il criterio dell'incontraddittorietà, non garantisce l'elaborazione dalla possibi-

15. Ci sembra che questa verità sia già ben espressa da Kant, quando afferma: «O il possibile è soltanto pensabile in quanto è anche reale, e allora la possibilità è data nel reale come una determinazione; ovvero esso possibile è possibile, perché è reale qualcos'altro, cioè la sua possibilità intrinseca è data, come conseguenza, da un'altra esistenza. Ancora non possono essere qui portati opportunamente degli esempi illustrativi. Deve prima essere esaminata la natura di quel soggetto, che, unico, può servire d'esempio in questa considerazione. Frattanto faccio ancora notare soltanto che, come il principio di contraddizione è il primo principio logico della possibilità intrinseca, così io chiamerò primo principio reale di tale possibilità assoluta quel reale, da cui, come da un principio, è data la possibilità intrinseca degli altri, giacché nell'accordo con quel principio di contraddizione sta 'il formale' della possibilità, così come da questo reale son dati al pensabile i dati e 'il materiale' di esso» (cfr. *ivi*, II, § 4; trad. it., cit.).

16. Non lo esperisce formalmente come contingente, ma può giungere ad interpretare come tale l'empirico.

lità dell'inconsistenza: di qui la critica kantiana (condivisa da Lequier) circa l'insufficienza dell'incontraddittorietà a stabilire la possibilità di alcunché¹⁷.

Il possibile semantico abbraccia, nella sua astratta ambivalenza, e il fisico e il metafisico. Si tratta di una formalità che l'intelligenza umana può decifrare, nelle sue determinazioni, solo guardando al contingente e riflettendo sulle implicazioni metafisiche di questo. In questo senso, lo stesso effato scolastico secondo cui *ab esse ad posse datur illatio*, deve essere inteso, a rigore, o come una semplice affermazione a portata analitica (come a dire che, nel fatto che qualcosa accada, è implicito che sia possibile che accada); oppure come un principio, appunto, illati-

17. Kant approfondisce le sue osservazioni in merito, nella *Prima Critica*: in particolare, nella discussione dei "Postulati del pensiero empirico in generale", cioè delle regole che presiedono all'uso "oggettivo" delle categorie della modalità. Leggiamo: «Il postulato della possibilità delle cose richiede che il loro concetto si accordi con le condizioni formali d'una esperienza generale. Ma questa, cioè la forma oggettiva dell'esperienza in generale, comprende ogni sintesi che si richiede per la conoscenza degli oggetti. Un concetto che racchiude una sintesi, deve essere considerato come vuoto, e non si riferisce a nessun oggetto, se questa sintesi non appartiene all'esperienza, o come derivata da questa, e allora il concetto si dice *concetto empirico*, o come tale che su di essa, quale condizione a priori, poggia l'esperienza in generale (la sua forma), e allora è un *concetto puro* che appartiene lo stesso all'esperienza, poiché il suo oggetto non può trovarsi se non in questa. [...] Che in un concetto siffatto non debba esservi contraddizione, è certo una condizione logica necessaria, ma tutt'altro che sufficiente a costituire la realtà oggettiva del concetto, cioè la possibilità d'un oggetto quale vien pensato mediante il concetto! Così, non c'è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette, giacché il concetto di due linee rette e quello del loro incontrarsi non contengono la negazione di alcuna figura; ma l'impossibilità non sta nel concetto in se stesso, bensì nella costruzione di esso nello spazio, cioè nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; ma queste, alla lor volta, hanno la loro realtà oggettiva, ossia si riferiscono a cose possibili, poiché contengono in sé a priori la forma dell'esperienza in generale» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit.; cfr. trad. it., cit., "Analitica trascendentale", L. I, cap. II, sez. III, § 4, pp. 224-225). In generale — afferma Kant —, «a volersi formare concetti nuovi di sostanze, di forze, di azioni reciproche, dalla materia che la percezione ci offre, senza trarre dall'esperienza stessa l'esempio della loro connessione, si verrebbe infatti ad incorrere in manifeste fantasticherie destituite di ogni carattere di possibilità, poiché per esse non si avrebbe a maestra l'esperienza, né si desumerebbero da questa tali concetti. Tali concetti fittizi non possono avere a priori il carattere della loro possibilità, [...] ma solo a posteriori: come quelli che son dati dall'esperienza stessa, e la cui possibilità o deve esser conosciuta empiricamente, a posteriori, o non può esser conosciuta punto». Insomma, «una costruzione soggettiva arbitraria [...], anche se non contiene alcuna contraddizione, non può tuttavia aver nessuna pretesa alla realtà oggettiva, né, perciò, alla possibilità di un oggetto come quello che in questi casi si vuol pensare» (cfr. *ivi*; trad. it., cit., p. 226). Ora, si tratterà di mettere tra parentesi l'impianto criticistico in cui le precedenti considerazioni sono inserite, e di non bloccarsi sugli esempi che Kant porta a suffragio delle sue tesi; resta vero, però, che il possibile inferito sulla base dell'esperienza, è, il più delle volte, qualcosa di non più che immaginato, secondo quell'uso dell'immaginazione che Kant stesso chiamerebbe "riproduttivo".

vo, che indica cioè la ragionevole scommessa intorno alla eventualità che possa accadere (o essere accaduto) qualcosa di analogo a quanto sta accadendo.

Insomma, la consapevolezza che vi sia del possibile oltre l'attuale (oltre ciò che è, che è stato, e che sarà attuale), è legata alla consapevolezza della contingenza, e perciò della creazione. Così, se accade *x*, si sa essere possibile anche la sua possibilità alternativa. Quel che Lequier chiama "possibile oggettivo" è l'implesso costituito dal "possibile fisico" e dal suo correlato "possibile metafisico". Di tale implesso – noto in modo determinato al Creatore –, all'uomo è noto determinatamente solo il versante "fisico" nel suo progressivo dipanarsi; dell'altro versante, quello metafisico, egli può avere solo una notizia formale: notizia del "che", ma non del "come". Il carattere incoativo della conoscenza del primo versante, e il carattere formale della conoscenza del secondo versante, consentono a Lequier di distinguere da quello "oggettivo" un "possibile soggettivo", cioè il possibile così come è noto all'uomo.

Ora, il possibile oggettivo finisce per coincidere con l'atto creatore divino (secondo le sue coordinate: attuale e latente); di modo che, per l'uomo, esplorare il possibile oggettivo significa, in qualche modo, esplorare ciò che è proprio dell'atto creatore. Tale capacità esplorativa è naturalmente prerogativa del soggetto libero, e, anzi, si può dire che l'esplorazione del possibile costituisca il "respiro" stesso della libertà – secondo una felice espressione di Kierkegaard¹⁸ e di Jaspers¹⁹.

Quanto poi alle modalità di tale esplorazione, esse sono legate, certo all'esperire ciò che si dà nell'esperienza; ma anche al "fare", cioè al tentativo di porre nell'esperienza qualcosa di unico e di proprio. Se l'agire libero dell'uomo è anche consapevole dell'implesso dei possibili, se cioè è consapevole che ciò che verrà non è segnato fatalisticamente, allora esso

18. «Pregare è anche respirare; e la possibilità è per l'io ciò che l'ossigeno è per la respirazione. Ma come l'uomo non può respirare soltanto l'ossigeno né soltanto l'azoto, così il respiro della preghiera non può dipendere né dalla sola possibilità né dalla sola necessità. Perché si possa pregare bisogna che ci sia un Dio, un io e – la possibilità, ovvero un io e la possibilità in senso pregnante, perché Dio è che tutto è possibile e che tutto è possibile, è Dio. [...] Il fatto che la volontà di Dio è il possibile, ciò fa sì che io possa pregare; se essa fosse soltanto il necessario, l'uomo sarebbe essenzialmente muto come l'animale» (Kierkegaard, *Sydommen til Døden*, cit.; trad. it., cit., p. 640).

19. «Il nostro movimento attraverso la possibilità è come il respiro del nostro esserci nel tempo; esso è la condizione della nostra libertà. [...] Solo nel movimento del nostro essere temporale attraverso queste possibilità troviamo una pace che non è più il timore paralizzante dinanzi al fatto privo di possibilità, ma lo stupore di fronte a una realtà eterna, che si manifesta nell'infinità dei fenomeni temporali e che è soddisfazione profonda di questo stupore» (K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin 1938; cfr. trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, Laterza, Bari-Roma 1998, p. 68).

acquista un respiro²⁰, che prima ancora che creativo, è – come avverte Kierkegaard – orante, nel senso proprio di interlocutore con la libertà originaria e originante. Ma di questo diremo meglio nel seguito.

Per ora, è sufficiente sottolineare che è la considerazione del possibile come impresso, quella che dà all'agire umano la prospettiva di una analogica creatività, di una potenza cioè a determinare in senso originale (anche se non originante) la realtà. L'invenzione di nuove possibilità è il luogo genetico della creatività; senonché, tale invenzione – o, come prima dicevamo, esplorazione – è letteralmente un tentativo, che si affida, senza garanzie, da un lato alla capacità di astrazione formale, dall'altro all'immaginazione e alla prassi. Quando diciamo "senza garanzie", intendiamo alludere al fatto che la consistenza effettiva dei possibili tentati, resta sottoposta al tribunale della realtà attuale. Infatti, non è impossibile che ciò che l'astrazione formale o l'immaginazione hanno escogitato e progettato, e che la prassi ha tentato di operare, si riveli, nella condizione presente, inattuabile, e dunque puramente virtuale²¹.

Senonché, il puramente virtuale non appartiene alla sfera dell'impossibile, quanto piuttosto a quella di quel non-impossibile generico, di cui non siano effettivamente note le condizioni di possibilità²². È fondamentale riconoscere come il virtuale, per quanto non attualizzabile nelle condizioni note, non sia per ciò stesso destituito di possibilità in assoluto: non sia, cioè estraneo all'ambito del possibile semantico (che prima abbiamo qualificato occamianamente come "non-impossibile"). Più precisamente, il virtuale rientra nella sfera del possibile latente – a patto, naturalmente, di non involgere condizioni autocontraddittorie o comunque impossibilitanti. A tale riguardo, il discorso va articolato tra il caso dell'astrazione formale e quello dell'immaginazione.

Operando per astrazione formale si possono concepire, con l'appoggio di immagini persuasive, ipotesi che, pur mostrandosi *prima facie* concepibili ovvero non-impossibili, rivelano, ad una ispezione più approfondita, una intrinseca contraddittorietà²³. E la riflessione filosofica è familiare a

20. «Se si orienta il proprio pensiero verso il dominio sovrano che Dio esercita sulla creazione, quale sorgente allora, di nuova luce! L'Onnipotente, il divino poeta non fa comparire sulla scena del mondo dei personaggi che svolgano una parte già precedentemente fissata» (DN 314).

21. Nicola Abbagnano parlerebbe, al riguardo, di "virtualità logica" e di "virtualità fantastica", che corrispondono – sia pure in un quadro profondamente diverso – alle due figure del virtuale da noi tra poco indicate (cfr. N. Abbagnano, *Il possibile e il virtuale* (1949), in: Id., *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988, p. 540).

22. È questo lo spazio in cui Leibniz introduce i suoi "mondi possibili" (cfr. Leibniz, *Teodicea*, n. 201; in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.J. Gerhardt*, cit., vol. VI, p. 236).

23. Non si potrà trattare di una impossibilità elenctica, altrimenti l'ipotesi non si costituirebbe neppure, in modo da poter essere analizzata.

ipotesi di questo genere. Senonché, essendo potenzialmente infinita l'analisi cui si può sottoporre un'ipotesi, risulterà che l'incontraddittorietà di essa potrà dirsi effettivamente assicurata solo nel caso in cui si riesca a esibire l'autocontraddittorietà della negazione di tale incontraddittorietà. Ma, è autocontraddittorio negare la incontraddittorietà solo di ciò che si sa essere attuale, in un modo o nell'altro – foss'anche attuale nella semplice forma di oggetto di un'immaginazione o di un progetto: nel qual caso, andrà riconosciuto possibile negli stessi limiti in cui si è rivelato attuale. Infatti, solo di ciò che è, a vario titolo, attuale, si sa incontrovertibilmente che è possibile. Ecco allora che il contenuto di un'ipotesi non è garantito nella sua stessa possibilità, fino a che non venga provato essere in qualche modo attuale.

Non diverso è il caso dell'immaginazione. È vero, infatti, che l'immaginare non potrebbe costruire i propri oggetti secondo contraddizione o comunque secondo condizioni impossibilitanti: in tal caso, infatti, non stringerebbe alcun contenuto (se non quel non-contraddittorio contenuto che sarebbe l'illusione di averne uno). È anche vero, però, che l'oggetto immaginato può rivelarsi come portatore di possibilità, solo se viene considerato dall'intelligenza astrante nel suo contenuto semantico, il quale potrebbe rivelare – se sottoposto a vaglio analitico – gli stessi inconvenienti di una qualunque ipotesi astratta.

In conclusione, si dovrà evitare di fraintendere la portata della non-attualizzabilità in condizioni date, quasi fosse senz'altro da interpretarsi come una non-attualizzabilità assoluta²⁴. Si potrà trattare, a seconda dei casi, o di autocontraddittorietà latenti, o di strutture ipotetiche di cui ancora non si è in grado di stabilire l'effettiva possibilità. Non esiste, comunque, un orizzonte – quello del virtuale – più ampio di quello del possibile semantico: il quale concretamente coincide con l'orizzonte intrascendibile del trascendentale. All'interno di questo orizzonte, si disegna poi lo scarto indicato da Lequier, tra possibile soggettivo e possibile oggettivo: cioè, tra ciò che del possibile il soggetto riesce felicemente a esplorare – vale a dire il contingente, e ciò che esso presuppone –, e ciò che del possibile è in assoluto esplorabile.

Il referto di quest'indagine sembrerebbe deludente. In realtà, la questione più radicale è rimasta sin qui semplicemente sottintesa, ed è questa: l'uomo può esplorare e tentare il possibile – anche immaginativamente²⁵

24. Ad esempio, è possibile immaginare una temperatura di 400° sotto zero. Il fatto che fisicamente non sia realizzabile, nel mondo a noi conosciuto, non significa che quella immaginazione abbia un contenuto inintelligibile. In un mondo fisico diverso da quello a noi noto, non è inconcepibile che una figura del genere si possa realizzare.

25. È in questo senso, che Lequier può affermare: «Tutti i prodotti dell'immaginazione dell'uomo, che non hanno alcun oggetto, in quanto tale oggetto non esisteva pri-

–, in quanto è capace del trascendentale. È appunto la differenza di potenziale tra il trascendentale e l'esperienza (la stessa che consente l'integrazione metafisica), a dare respiro al muoversi dell'uomo: a rendere questo muoversi – nel linguaggio di Lequier – un "fare". Un fare, o meglio un agire, che è qualificato non in primo luogo dal suo esito, che, come sappiamo, non è radicalmente nelle mani dell'uomo, ma piuttosto dal suo contenuto intenzionale, di cui egli solo è responsabile.

3. L'iniziativa è un'invocazione

Il problema sollevato all'inizio del capitolo – l'eventualità che l'impossibile venga preso per possibile – ha rivelato una pluralità di aspetti. Il primo aspetto è quello che riguarda i criteri di discernimento del possibile propriamente detto. Il secondo aspetto, però, è quello che riguarda il discernimento, all'interno del possibile propriamente detto, del praticabile: vale a dire, di ciò che è accessibile al potere realizzativo dell'io. Infatti – come osserva il nostro autore –, a prima vista sembra che «il possibile sia un campo indefinito aperto all'attività dell'uomo»; senonché, quando l'uomo inizia a «incontrare degli ostacoli che gli annunciano i limiti del suo impero, egli si ritira in sé, in quel regno interiore che non ha limiti, in cui lui solo comanda e amministra a suo arbitrio»²⁶.

Venendo dunque al possibile che l'uomo si propone come progetto della sua azione, occorre dire che, per quanto esso possa risultare – o ad una più approfondita analisi semantica, o più semplicemente alla prova dei fatti – velleitario, è sufficiente che esso sia ritenuto praticabile dall'io, perché possa diventare oggetto della sua scelta²⁷. Senonché, come abbiamo visto, la determinazione concreta del possibile è per l'uomo strutturalmente, e non occasionalmente, esplorativa. Ecco allora che l'atto libero dell'uomo ha sempre una dimensione almeno potenzialmente velleitaria; e ciò sembra giustificare l'insolita ma efficace espressione lequieriana, che dice del fare umano come di un invocare²⁸. Leggiamo il fugace ed ermeti-

ma di essere stato creato dall'uomo, sono una testimonianza eclatante della nostra libertà" (G 478).

26. Cfr. G 389-390.

27. Osserva in proposito Adriano Bausola: «Si può volere» – qui nel senso di "scegliere" – «anche qualcosa che è in sé contraddittorio, purché tale qualcosa non risulti immediatamente autocontraddittorio, purché non lo si sappia tale; ma la incontraddittorietà in sé di ciò che si sceglie è problema ulteriore» (A. Bausola, *Libertà e responsabilità*, cit., pp. 52-53).

28. Tra gli interpreti di Lequier, Xavier Tilliette ha colto il rilievo filosofico della "invocazione", connotandola come "un *présage marcélien*" (cfr. X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, cit., p. 195).

co appunto in questione: «Non fare ciò che Dio non aiuta a fare. Ma fare, inteso come invocazione; chiamare in proprio aiuto colui che si chiama fare»²⁹.

Presentare la scelta umana come una forma di invocazione, vuol dire riconoscere che essa è l'incontraddittoria elezione di un contenuto di cui non si sa, in anticipo, se non abbia, nella forma che di esso si riesce a prefigurare, latenti implicazioni di autocontraddittorietà. Che non le abbia, è quanto è in grado di mostrare solo l'eventuale effettuazione del contenuto in questione (nel senso che, *ab esse ad posse datur illatio*). Perciò, scegliere quel contenuto (qualsiasi contenuto), implica anche, più radicalmente, invocare che un potere più originario di quello di chi sceglie – il potere creatore –, disponga le cose in modo da rendere praticabile quell'oggetto d'azione.

Potremmo aggiungere che lo scegliere (e dunque l'agire) è un invocare, anche secondo altri suoi aspetti. In primo luogo, si può osservare che, della scelta, ciò che è in mano dell'io è il momento propriamente elicito; mentre, problematico rimane l'aspetto imperato della medesima, cioè il momento della interazione efficace di essa con le altre componenti dell'esperienza diveniente. Del resto, quando in precedenza parlavamo della esplorazione pratica del possibile, facevamo implicito riferimento proprio al nesso problematico tra il contenuto progettato nella scelta e il suo esito pratico³⁰. Su questo punto, però, Lequier non sembra voler problematizzare le cose, optando per un rassicurante modello causale. Così leggiamo:

29. Cfr. G 398. Lequier, quando si esprime in termini teologici, chiama l'invocazione col nome di "speranza". In effetti, la stessa Speranza teologica sembra avere un oggetto potenziale che eccede quello della Fede, e che quindi può risultare – per questo aspetto – velleitario. Al riguardo, Lequier dedica pagine bellissime alla "redenzione dei dannati da parte dei beati", illustrando le possibili estreme conseguenze della comunione dei santi, in un quadro teologicamente molto equilibrato, nel quale viene accuratamente salvaguardata anche la "dignità" di quei dannati che perseverano nella loro volontà di dannazione (cfr. G 444-449).

30. Osserva al riguardo Adriano Bausola: «Altro è il problema della libertà degli 'atti eliciti', altro quello della libertà degli 'atti imperati'. Io mi trovo di fronte alla rappresentazione di due o più atti (ad esempio: uscire di casa, o restare in casa a scrivere una lettera), tra i quali ritengo di poter scegliere: immediatamente tali atti non si presentano come autocontraddittori (epperò impossibili); ma non posso escludere che essi lo siano (che lo siano tutti, onde non mi resti possibile che di non sceglierli; o che lo sia uno fra due, eccetera). Questo è il problema che, a livello di senso comune, sembra presentarsi come il problema della libertà per eccellenza: mi sarebbe possibile, in una data situazione, fare x, oppure y, oppure z? Ciò che però interessa anzitutto riguarda, originariamente, non la non contraddittorietà del fare, non cioè la possibilità di esecuzione degli atti che la volontà abbia scelto, ma la incontraddittorietà, la possibilità degli atti stessi di scelta della volontà» (cfr. A. Bausola, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 52).

L'uomo si concepisce come causa in relazione agli atti che produce, cioè egli si sente animato da un principio attivo e indipendente, che gli dà l'iniziativa del movimento, nell'ordine fisico e nell'ordine intellettuale. [...] Considerato sia nell'ordine naturale sia nell'ordine intellettuale, l'uomo è una causa ed è una causa sempre nuova e sempre indipendente³¹.

Un ulteriore livello di problematicità, è poi quello costituito dalle implicazioni complesse e innumerevoli che la scelta, una volta attuata, anche la più tenue, porta con sé: implicazioni che nel loro complesso sfuggono al controllo e teorico e pratico di chi sceglie. È questo il tema che Lequier svolge nell'unico scritto da lui riprodotto e fatto circolare: *La feuille de charmille*.

In queste poche pagine, egli rievoca in modo letterariamente molto felice un episodio della sua infanzia, risultato decisivo in ordine alla riflessione sul tema della libertà. Lo riportiamo in nota³². L'episodio evidenzia in modo drammatico la connessione reciprocamente costitutiva che vige tra i diversi aspetti dell'esperienza, sul fondamento del divenire. Tale connessione è realmente universale, nell'ambito del divenire, e fa sì che ogni scelta, anche apparentemente insignificante, abbia una portata almeno remotamente universale, che sfugge come tale al controllo dell'agente. E, si badi, ciò resterebbe confermato anche accettando l'inevidenza fenomenologica degli influssi causali. Infatti, lo strutturarsi del campo semantico in cui si colloca l'io che sceglie, varia comunque in funzione del porsi della

31. Cfr. G 389.

32. «Un giorno, nel giardino di mio padre, sul punto di cogliere una foglia di carpino, mi meravigliai, a un tratto, di sentirmi il padrone assoluto (*le maître absolu*) di questa azione, per insignificante che essa fosse. Fare o non fare? Le due cose così ugualmente in mio potere! Una stessa causa, io, capace, nello stesso istante, come se fossi sdoppiato, di due effetti del tutto opposti! e, attraverso l'uno o l'altro, autore di qualcosa di eterno, poiché, qualunque fosse la mia scelta, sarebbe ormai eternamente vero che in quell'attimo sarebbe accaduto ciò che mi sarebbe piaciuto decidere. Non reggevo alla mia meraviglia; mi allontanavo, tornavo, il cuore mi batteva precipitosamente. Stavo per mettere la mano sul ramo e creare in buona fede, senza saperlo, un modo d'essere, quando alzai gli occhi e fermai l'attenzione a un leggero fruscio che veniva dai rami. Un uccello spaventato era fuggito. Volare via era per lui perire: uno sparviero che passava lo afferrò nell'aria. Sono io che l'ho condannato, mi dicevo con tristezza: il capriccio che mi ha fatto toccare questo ramo e non quest'altro è stato causa della sua morte. In seguito, nella lingua della mia età [...], io proseguivo: tale è dunque la concatenazione delle cose. L'azione che tutti chiamano indifferente è quella la cui portata non è percepita da nessuno, ed è solo a forza di ignoranza che si arriva a essere oncuranti. Chi sa quel che il primo movimento che sto per fare deciderà nella mia esistenza futura? Forse, di circostanza in circostanza, tutta la mia vita sarà diversa, e, più tardi, in virtù del legame segreto che attraverso una folla di intermediari ricollega alle cose minime gli avvenimenti più importanti, io diverrò l'emulo di quegli uomini di cui mio padre non pronuncia il nome che con rispetto, la sera, presso il focolare, mentre lo ascoltiamo in silenzio» (DN 138).

scelta in questione: indipendentemente dalla circostanza che si tratti o meno di un variare mediato da fenomeni di causalità³³. Per questa ragione, avrà comunque senso parlare – come si è fatto – di una portata universale di ogni scelta, e, di conseguenza, di una responsabilità morale di respiro universale che ogni scelta comporta. E il tema potrebbe essere sviluppato anche in relazione al mondo interiore dello stesso soggetto agente. Scrive al riguardo il nostro autore:

A un atto compiuto seguono delle conseguenze di cui io non sono padrone (*maître*) e che ho determinato, talvolta, senza averle volute. Fin dove arrivano tali conseguenze in me stesso, qual è nei miei riguardi la portata precisa di ogni mio atto, fino a che punto ciascuno di essi mi impegna in certi modi di essere o di agire³⁴?

33. In proposito si veda: E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., P. II, cap. I, n. 4. Scrive Severino, riprendendo un celebre luogo humeano: «Siano *A*, *B* due palle di biliardo ferme e staccate l'una dall'altra, e sia *C* una terza palla, che incomincia a muoversi in direzione di *A*. [...] Mentre *C* è in movimento, il significato di *A* e di *B* varia». E questo, per due motivi: «Per il primo motivo: *A* e *B* sono significati che appartengono alla dimensione attuale del significato, e il movimento locale di *C* è una variazione semantica, ossia è un nuovo significato, il cui intervento provoca la variazione semantica di *A* e *B*. Per il secondo motivo: il significato di *A* e *B*, considerati *hic et nunc*, è dato dal loro contesto attuale (includente *C* non ancora in movimento), sì che il movimento di *C* provoca una variazione del contesto attuale di *A* e *B*, e dunque una variazione di *A* e *B*. Orbene, durante il movimento di *C*, la variazione semantica di *A* e *B* è relativamente omogenea, ossia ha valore analogico. Quando *C* urta *A*, *A* incomincia a muoversi a sua volta, e poiché *B* resta invece fermo, *A* subisce una variazione semantica eterogenea rispetto a quella di *B* (che, ora, varia semanticamente in funzione del movimento locale di *A*). Diciamo dunque che se non è immediatamente presente che l'urto di *C* contro *A* sia 'ciò per cui' *A* si muove localmente (e quindi varia semanticamente in modo eterogeneo rispetto a *B*), d'altra parte si deve affermare che il movimento di *C* è 'ciò per cui' *A* e *B* variano semanticamente in modo omogeneo. La negazione della presenza immediata della implicazione causale deve essere cioè operata in correlazione a una teoria del significato (ben diversa dalla semantica atomistica e associazionistica), per la quale ogni significato è essenzialmente implicato e quindi determinato da ogni altro significato. Ogni significato 'influisce' su ogni altro significato, nel senso che è ciò senza di cui ogni significato significa in modo diverso dal come significherebbe se fosse posto in relazione al significato mancante» (cfr. *ivi*, pp. 193-194).

34. Così prosegue il brano: «Sovente ricordo che mi è accaduto, in sogno, di sentirmi agire; mi sembrava, almeno: esitavo, mi raccoglievo per decidermi, e prendevo delle decisioni, proprio come se appartenesse alla mia volontà di disporre in quei momenti. Certamente, i pretesi atti attraverso i quali la mia vita si mescolava a quella di personaggi immaginari non erano affatto liberi in sé; non erano che gli effetti inevitabili di disposizioni acquisite, e come la memoria della mia volontà stessa. Ora io posso ben concepire che ciò che mi appariva nella vita reale come azioni libere o come serie di azioni libere, sia similmente sotto la dipendenza di atti anteriori propriamente detti. Potrebbe dunque darsi che ci si illudesse sulla frequenza degli atti liberi senza avere il diritto di concludere che non c'è libertà» (cfr. DN 171).

Ma l'analisi più approfondita, al riguardo, il filosofo bretone la svolge nella seconda parte del dialogo *Probo o il principio della scienza*. Riportiamo in nota le parole di Probo³⁵, evidenziandone il senso nel testo, nel modo che segue.

35. «Se si considera quel susseguirsi di azioni libere che è la storia del mondo, dove la parte di Dio, per quanto a noi ignota nei suoi limiti precisi, è certamente molto grande, si deve riconoscere che ogni uomo usando la sua libertà in questo o in quel modo, vale a dire portando a realtà un solo possibile, mentre sarebbe in sua facoltà realizzarne un altro e un altro ancora, e chi può sapere fra quanti possibili egli sceglie quello che realizza?, che ogni uomo dunque introduce nella storia del mondo qualche cosa che non può più, ormai, non farne parte. L'uomo autore di questo atto lo dimentica e gli altri uomini lo ignorano. Ma Dio l'ha visto [...] prendere il suo posto nella realtà, il posto che non perderà più. [...] È così che il presente proietta la sua ombra sull'avvenire e lo occupa in parte con la sua ombra o piuttosto con se stesso, perché questo presente che è, cessando di essere, diventa e rimane il passato nell'avvenire. L'avvenire è anticipatamente nel presente, ma non per intero; esso rimane libero nelle direzioni che il presente gli ha aperto, o che non gli ha chiuse. Che cosa sappiamo di quel che si apre o di quel che si chiude per noi nell'avvenire, per ogni nostro atto e, dico, persino del minimo atto? Non sappiamo certo di più di quanto io non sappia se questo moto della mia mano trasmetta un movimento e quale movimento, all'estremità dell'Asia. Come ci sfugge il nostro essere, soprattutto riguardo all'ambito a cui si estende il suo riflesso! [...] Tuttavia vedo nei tuoi occhi la tua obiezione: io mi sono tolto il diritto di chiamare questi effetti contingenti. È vero, ma essi sono contingenti nelle loro cause. Ad esempio: una cattiva parola che mi è sfuggita ha contribuito, suppongo, alla morte di un uomo, portando al colmo le sue pene. Mi si dirà che alcune congetture hanno portato l'effetto di questa parola oltre tutte le previsioni ragionevoli e che io non ne sono più colpevole di quanto lo sarei se l'effetto non fosse stato che insignificante e che la mia colpa è lieve. Tu, Maestro, pensi così? Non ti sembra piuttosto che io debba capir meglio la gravità di una simile colpa, conoscendo le conseguenze che poteva avere? E mentre mi si assicura che io non sono più colpevole di quanto lo sarei stato nell'altro caso, la voce incorruttibile che mi parla in fondo all'anima, non mi dice forse invece che anche allora non lo sarei stato meno di quanto lo sono adesso? Agli occhi dell'uomo il fatto è tutto. Che cosa è successo? Egli dice. E non bada che il fatto trae il suo carattere dai possibili che lo hanno preceduto. [...] Ci sembra che le cose cessino di essere quando noi cessiamo di scorgerne le conseguenze e quelle i cui inizi ci sfuggono ci sembrano prodotte all'improvviso. Ma la cecità che ci nasconde i legami del passato col presente e con l'avvenire permette loro di sussistere in tutta la loro forza: e un uomo che noi crediamo libero, che agisce adesso in quella maniera vergognosa che ci rivolta, non può di fatto agire in maniera diversa seppure sia nondimeno giusto imputargli il suo avvilitamento, perché egli è tanto più colpevole in passato quanto più la sua orribile innocenza è maggiore al presente; perché egli voleva prendere altre vie invece di quelle che portavano a questa china fatale e dopo averle prese poteva abbandonarle. Si corregge dunque il nostro errore con una verità. In un senso verissimo l'uomo il quale, nel momento in cui noi crediamo che possa agire diversamente, in realtà non lo può, è tuttavia libero nel suo atto; perché, per considerare quest'atto nella sua completezza, non bisogna limitarsi alla sua ultima fase, ma risalire fino alle cause che l'hanno determinato e gli hanno impresso il suo carattere; ora, tra le prime di queste cause c'è la libertà dell'agente, quella libertà che si è esercitata in tutte le azioni interiori di cui questa è l'effetto e dove, di conseguenza, si esercita ancora. Le cause che sussistono sono le moltitudini di azioni interiori mediante le quali l'autore aveva preso, col male, ad uno ad uno, liberamente e con una conoscenza che il rimorso rendeva sufficiente, degli impegni di cui il male, all'ora giusta, è venuto a reclamare, in una sola vol-

L'uomo, realizzando certe possibilità anziché altre, determina il corso universale degli eventi in modo irrevocabile. Solo il creatore sa fino a che punto questo sia vero: anzi, è Lui stesso a volerlo, essendo il "poeta" anziché l'architetto della creazione. Il presente della libertà di ciascun uomo, dunque, "apre e chiude" strade all'avvenire, suo e altrui. Questo significa forse che un uomo deve considerarsi responsabile di ogni evento alla cui realizzazione egli possa, anche inconsapevolmente e in minima parte, aver contribuito? No – secondo Probo (cioè, secondo Lequier). Ciascuno è piuttosto responsabile del contenuto delle proprie scelte, che è comprensivo solo di ciò che è ragionevole prevedere che da esse consegua. Certo che, chi è consapevole della portata potenzialmente universale delle proprie azioni, dovrà aver particolare cura nell'agire, scuotendo la propria coscienza dalla eventuale inerzia. Anzitutto dovrà aver cura nel plasmare la propria personalità in modo da renderla esercitata nel bene ed estranea al male: è vero, infatti – ed è il tema del "volontario in causa" – che le azioni presenti sono condizionate dal peso del passato, ma è anche vero che il passato è costituito da tante azioni almeno in qualche modo libere, che hanno condizionato l'agire presente (foss'anche, quest'ultimo, ormai coatto dal vizio). Dunque, l'atto non va visto come qualcosa di puntuale: considerato nella sua completezza, esso non coinvolge meno di ciò che lo ha reso possibile, cioè la storia stessa della persona che lo compie.

In questo *excursus*, due ci sembrano i motivi di rilievo. Il primo è l'indicazione circa la responsabilità morale nell'agire: essa non può limitarsi a tener conto di ciò che è noto o agevolmente congetturabile circa le conseguenze di un'azione, in quanto gli elementi noti o congetturabili sono strutturalmente sproporzionati rispetto agli elementi effettivi, che procedono senza limiti preventivabili. Proprio in considerazione di tale spropor-

ta, l'esecuzione. Come negare, d'altra parte, quella felice necessità di far bene, alla quale porta l'abitudine di far bene? Il tal uomo è inaccessibile a una tentazione della quale un altro uomo non può trionfare che mediante dolorosi sforzi. E la nostra ammirazione per il primo deve tuttavia prevalere sulla nostra ammirazione per l'altro. Perché il primo la merita, non per la vittoria di questo momento, ma per aver conquistato quella lenta virtù che lo mette, in questo almeno, al di sopra dei pericoli. Così dunque si concepisce chiaramente come certe azioni libere possano essere previste e predette. Basta, per questo, non cadere in quell'errore che ci presenta le azioni come punti isolati. L'atto, considerato sotto due punti di vista, è contingente e non lo è. Ma se si orienta il proprio pensiero verso il dominio sovrano che Dio esercita sulla sua creazione, quale sorgente allora, di nuova luce! L'Onnipotente, il divino poeta non fa comparire sulla scena del mondo dei personaggi che svolgano una parte già precedentemente fissata: tali imitazioni della vita sono i giuochi del genio umano; chi mai potrebbe farsi un'idea tanto frivola e bassa dell'opera di Dio! Dio ha fatto l'uomo libero e capace di resistere a lui stesso. Quando egli agisce su di noi lo fa [...] con grande rispetto. Ma se Dio ha saputo, senza ferire la libertà dell'uomo, lasciarlo nell'ignoranza sulla portata quasi totale dei suoi atti (ben più questa ignoranza non è necessaria alla libertà?) se egli ha reso la libertà compatibile con...» (cfr. DN 312-314).

zione (tra conseguenze note e conseguenze effettive), ogni azione dovrà tendenzialmente essere investita, da parte dell'agente, di una responsabilità a respiro universale: da essa infatti, e letteralmente, dipende il corso della storia universale.

Il secondo motivo riguarda la considerazione organica, e non "puntuale" o atomistica, dell'agire umano. Non si tratta di una considerazione contrastante con la precedente, nel senso che l'organicità in questione non è un *totum simul* inestricabile, ma piuttosto si gioca, e si ridiscute di volta in volta nei singoli atti. Anzi, dal complesso del discorso di Lequier, sembra che la vivacità morale della persona consista proprio nella capacità di trasferire il massimo grado di responsabilità nell'istante del singolo atto.

L'exkursus di Probo si conclude, comunque, con un interrogativo che viene lasciato in sospenso: l'ignoranza nella quale l'agente si trova in relazione alla portata complessiva della ripercussione delle sue azioni, è forse una condizione per poter scegliere liberamente? Probo, ovvero Lequier, non risponde. Anzi, la stessa scrittura del dialogo, a quel punto, si interrompe (sia pure provvisoriamente). Da parte nostra, potremmo osservare che l'ignoranza, antecedente e anche conseguente, del senso complessivo di quel che si va facendo, è una situazione, anziché una condizione di possibilità, del libero arbitrio dell'uomo e, in generale, del libero arbitrio di chi non sia il Creatore. Più precisamente, negare che possa agire liberamente chi per ipotesi conoscesse il senso complessivo di ciò che sta facendo o che si appresta a fare, significherebbe affermare che è libero di scegliere chi non sa quello che fa, proprio in quanto non sa quello che fa. Il che, in realtà, mortificherebbe l'arbitrio, anziché acuirlo, in quanto porrebbe implicitamente la realizzazione del suo analogato principale, nella semplice spontaneità animale (*arbitrium brutum*).

È chiaro, comunque, che l'aver lasciato in sospenso la domanda precedente, è sintomatico da parte di Lequier: sintomatico di una non risolta ambiguità che attraversa il suo discorso, e che lo trattiene a metà del guado tra una concezione puramente arbitraristica della libertà (che si rivela ultimamente autocontraddittoria), ed una concezione classica, che è l'unica in grado di risolvere le aporie da esso stesso suscitate – come abbiamo cercato di mostrare nella Parte precedente del nostro lavoro.

In conclusione, abbiamo visto come l'atto libero dell'uomo riveli una segreta dimensione velleitaria, cioè una sproporzione tra il contenuto che esso progetta di realizzare, e il senso effettivo di ciò che dalla realizzazione risulta: sproporzione che sta alla radice di ogni ipotizzabile "eterogeneità dei fini".

Del resto, come già sappiamo, le riflessioni lequieriane circa il dilatarsi organico dell'atto umano al complesso universale delle relazioni, non restano sottoposte all'ipoteca della problematicità dei nessi causali, in quanto esse possono venire riesprese anche in termini fenomenologicamente

più cauti, conservando il loro contenuto positivo. In altre parole, se x è il contenuto di un atto di scelta, l'esser-posto di x non lascerà invariato l'organismo di relazioni in cui verrà a situarsi, e che – astrattamente – potrà essere, a questo punto, designato come *non-x*. Tale organismo di relazioni, infatti, permane solo a prezzo di mutare il proprio contenuto di significato: esso, ora, si connota anche come il contesto di x , come la situazione in cui x viene a collocarsi, togliendo di scena tutti quegli elementi di *non-x* (chiamiamoli complessivamente y) che sono risultati incompatibili con l'esser-posto di x (non solo, dunque, il non-esser-posto di x , ma anche tutto ciò che questo, a vario titolo, implicava). Ora, di tale processo semantico non è preventivabile il *terminus ad quem* – come giustamente indicavano le riflessioni di Lequier.

Dunque, che cosa propriamente “significhi” fare ciò che ha deciso di fare, l'uomo non è in grado di saperlo, considerato che non gli è presente dispiegatamente l'organismo universale delle relazioni in cui il contenuto della sua azione è coinvolto: organismo che si presenta – non dimentichiamolo – come imprevedibilmente aperto nelle direzioni più diverse. E, a ben vedere, la ragione per cui l'agente non sa mai perfettamente che cosa di fatto stia facendo (abbia fatto o abbia intenzione di fare)³⁶, è analoga alla ragione per cui egli non è mai garantito in anticipo della riuscita del suo progetto. Anzi, si può dire che la ragione sia la medesima – vista, rispettivamente, *a parte ante* e *a parte post* –: e cioè, la non-assolutezza del contenuto d'azione (progettato o attuato) rispetto all'organismo relazionale, il quale è in grado, rispettivamente, di accogliere o respingere l'attuazione del progetto, e comunque di condurne l'eventuale attuazione anche oltre il percorso preventivato dall'agente.

Non appare più, a questo punto, come un paradosso gratuito l'affermazione lequieriana secondo cui la scelta è, in quanto tale, anche una invocazione. La scelta è, in primo luogo, un inevitabile affidamento, almeno implicito, all'energia suprema che governa il possibile; ed è, in secondo luogo, una almeno implicita invocazione di compimento di senso per ciò che si va a fare. Non per nulla lo stesso Lequier parla, ancorché di sfuggita, della “volontà” come di una forma, sia pure non intensiva, di “fede”, cioè di affidamento alle ragioni ultime dell'essere³⁷.

36. E, in tal senso, Lequier avverte che l'uomo è responsabile in relazione a ciò di cui è consapevole, e precisamente – aggiungiamo noi – in relazione all'*obiectum actionis* (o atto-base-intenzionale), cioè al contenuto della risposta che è in grado di dare alla domanda idealmente postagli: “che cosa stai facendo?”. Al riguardo, si veda: S. Tomae *Summa Theologiae*, cit., I IIae, q.18, aa.2, 3, 4; G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.

37. «La volontà è una fede raggelata. La volontà è ancora la fede, ma una fede senza entusiasmo» (cfr. G 470).

4. L'artigiano del possibile

L'uomo è creato come *maître du possible*: signore, ma anche mastro, artigiano del possibile³⁸. Con questa espressione, Lequier intende mettere in rilievo che il contenuto che rimane costante nella varietà degli atti umani è la formazione (o la deformazione) dell'io stesso che li compie; come, del resto, dice la nota formula lequieriana: «fare, non *divenire* [ovvero, lasciarsi vivere] ma fare, e, facendo, *farsi*»³⁹. Annota al riguardo il nostro autore:

[l'uomo] comprende di essere signore (*maître*) di molte cose, e che se egli fa questo, accade quest'altro, ecc. Ma, se l'uomo si sente in tal modo depositario di una sorta di autorità sul mondo esterno, egli possiede anche un dominio di ordine più elevato sulla sua stessa intelligenza. Dà il movimento ai suoi pensieri. Se essi si generano gli uni dagli altri, ciò accade sempre conformemente alla direzione che imprime loro la volontà⁴⁰.

Dunque, di che cosa in primo luogo l'uomo potrà dirsi artigiano o autore? Certamente della propria personalità. E questo, non tanto nonostante la problematicità dell'agire, di cui sopra si diceva, ma in certo modo grazie a quella problematicità, che dà all'agire la dimensione dell'invocare, la quale forma la persona come rapporto con l'origine. «Chi di noi» – si chiede Lequier – «non si è sentito con un piacere misto di spavento, esercitare in sé, su di sé, il suo potere creatore e formare la sua persona?»⁴¹. L'annotazione va intesa in due sensi. Da un lato, essa dice della libertà come di quella iniziativa che continuamente riannoda l'io con se stesso, e ne fa una persona anziché un fascio di funzioni e di determinazioni – come si è considerato nella prima Parte del nostro lavoro⁴².

D'altra parte, l'annotazione precedente dice che questo continuo riannodarsi dell'io ha la forma della autodeterminazione, che è anzitutto – e letteralmente – determinazione della propria identità, del proprio modo d'essere persona: ovvero, della propria personalità. In sintesi: «Io sono al di là della mia dipendenza indipendente e dipendente al di là della mia indipendenza; io sono un'indipendenza dipendente; io sono una persona responsabile di me che sono la mia opera, a Dio che mi ha creato creatore di me stesso»⁴³.

38. «Egli si possiede, si governa; e in questo impero dell'uomo su se stesso, c'è qualche cosa d'assoluto, d'intero e d'indivisibile. Egli è re, è sovrano è Dio, a suo modo. È veramente e assolutamente autore e creatore di qualche cosa: è, infine, signore del *possible*» (G 389).

39. Cfr. DN 191.

40. Cfr. G 389.

41. Cfr. DN 186-187.

42. Cfr. cap. 3.

43. DN 189.

In termini biblici, Lequier direbbe che l'uomo è essenzialmente autore del proprio "nome"; o, più precisamente, che egli forgia il proprio nome in risposta alla "prova" della vita che Dio gli assegna. Tale risposta è ciò che certamente è nelle mani dell'uomo. È questo il tema esplicito di un mirabile racconto quasi compiuto, che il filosofo bretone ci ha lasciato col titolo *Abele e Abele*⁴⁴. Questo racconto, che ha quell'intonazione "midrashica" che ci è resa familiare da certe pagine kierkegaardiane – prime tra tutte, quelle dell'esordio di *Timore e Tremore*⁴⁵ –, narra una vicenda che si svolge tenendo sullo sfondo (e quasi intrecciando tra loro) due celebri episodi biblici: il mancato sacrificio di Isacco da parte di suo padre Abramo, e la contesa per la primogenitura tra Giacobbe ed Esaù, figli di Isacco. Riferendo in nota la vicenda narrativa⁴⁶, qui osserviamo che la chiave del

44. Il titolo completo è: *Abele e Abele. Esaù e Giacobbe. (Racconto biblico)*.

45. L'assonanza di intonazione tra certe pagine di Lequier e certe pagine di Kierkegaard è davvero impressionante. Dovendo escludere la possibilità che Lequier avesse letto Kierkegaard, si potrebbe indagare su eventuali fonti comuni di ispirazione: ad esempio, la letteratura midrashica, che sovente si è occupata proprio di *Genesi 22* – luogo frequentato direttamente da Kierkegaard e indirettamente da Lequier –, concentrandosi in particolare sulla figura del giovane Isacco (cfr. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, E.J. Brill, Leiden 1961, cap. 8).

46. La vicenda narrata in *Abele e Abele* (cfr. DN 327-398) è presto detta. Un padre saggio e buono (Aram), nel quale si possono intravedere le figure bibliche sia di Abramo che di Isacco, ha avuto in tarda età due figli gemelli di nobilissimo animo (Abele e Abele), nei quali si può intravedere una poetica duplicazione del piccolo Isacco sul monte Moria; ma anche – almeno nel momento in cui i due sono messi alla "prova" – la coppia Giacobbe-Esaù. Aram rivela ai gemelli che, per volere di Dio, uno solo di loro due sarà il prediletto e l'erede: quello il cui nome è già scritto, e sta custodito in un'arca di cedro chiusa a chiave. L'altro, escluso dall'eredità, potrà stare sottomesso al fratello, oppure potrà andarsene a vivere altrove con una rendita dignitosa. Solo dopo la partenza di Aram per un lungo viaggio, il servo Eliezer potrà aprire l'arca e leggere ai ragazzi il nome del prescelto. Così avviene, ma la storia non precisa quale dei due Abeli sia il prediletto. A questo punto, l'autore ipotizza tre esiti possibili: 1) l'Abele prediletto diventa superbo, mentre l'Abele ripudiato diventa invidioso e tendenzialmente omicida; 2) l'Abele prediletto rifiuta la primogenitura per rimanere unito al fratello, rivelando così di essere meritevole di essa, proprio nel rifiutarla: egli assume così il nome di "Invincibile"; 3) l'Abele ripudiato invita il prediletto ad accettare la primogenitura, riservandosi il diritto di amarlo da una posizione di svantaggio, e quindi di vincerlo nell'amore: egli assume così il nome di "Vittorioso". È solo a questo punto che il racconto svela che cosa effettivamente contenesse l'arca di cedro. La pietra che vi era custodita «portava incisi due nomi e una quantità di nomi in un solo nome scritto così: *il tuo nome è: quel che tu sei stato nella prova*» (cfr. DN 375). Il narratore osserva – a questo punto – che, sia nel secondo che nel terzo caso, si sarebbe comunque realizzato paradossalmente un "favore supremo", in quanto, l'Invincibile e il Vittorioso avrebbero raggiunto, coi rispettivi rifiuto e accettazione, un "Nome Incomparabile". «L'uno era invitato a una gloria che l'altro certamente non avrebbe raggiunto: un Nome Incomparabile era riservato all'uno dei due. Ma questo favore era tale, unico e doppio insieme, che, ricusato dall'uno, se egli accettava l'anello, immediatamente si rivolgeva, tutto nuovo e più magnifico, e passava all'altro. E l'Elezione divina, nella sua doppia

racconto sta nella frase che ne risolve la trama: «il tuo nome è: quel che tu sei stato nella prova»⁴⁷. I due gemelli – Abele e Abele – iniziano a distinguersi tra loro, iniziano a forgiare ciascuno il proprio segreto, nel rispondere alla prova, e quindi alla pro-vocazione, che il padre Aram (per mandato divino) riserva loro⁴⁸.

virtù, nel suo effetto unico, risplendeva nell'uno o nell'altro, se l'uno o se l'altro lo voleva» (DN 377).

47. Cfr. DN 375.

48. Non è facile stabilire se i due gemelli possano essere intesi come la personificazione allegorica delle due persone che ciascuno si trova potenzialmente ad essere di fronte ad una scelta decisiva. In realtà è difficile pensare che le due persone potenziali siano gemelle, in quanto l'una – quella che sceglierebbe x –, avrebbe connotati meglio definiti dell'altra – quella che non sceglierebbe x . L'alternativa tra scegliere x e non scegliere x , è infatti tra un determinato, per così dire "chiuso", e un indeterminato, per così dire, "aperto": aperto potenzialmente a infinite determinazioni specificanti. Non a caso – lo si ricorderà –, lo stesso Lequier avvertiva, nei suoi appunti, che sono infiniti gli uomini potenziali che in ognuno stanno latenti.

Jean-François Marquet è invece convinto che quella dei "gemelli" – di cui l'uno deve essere eletto e l'altro riprovato – sia la metafora centrale di tutta l'opera di Lequier, e che essi esprimano allegoricamente le possibilità alternative del futuro contingente: «La *futurition* complète est faite de deux possibles jumeaux dont l'un doit se sacrifier à l'autre pour lui permettre de surgir comme l'élus» (cfr. J.F. Marquet, *Pascal et Lequier ou l'enjeu des jeux de Dieu*, cit., pp. 103-104; 111).

IV. Quanto alle modalità

Abbiamo già avuto modo di considerare come Lequier non faccia precedere il proprio riconoscimento critico della libertà da una teoria delle modalità; e, in particolare, come non subordini la possibilità di tale riconoscimento, ad un previo accertamento del carattere contingente del divenire. Del resto, invano si cercherebbe negli appunti del nostro autore una riflessione veramente organica sulle modalità ontologiche. Ciò non toglie che, su questo tema, si possano raccogliere alcune indicazioni sparse nei suoi appunti, per riproporle in un quadro più ordinato – come ora cercheremo di fare.

1. Il necessario come la forma limite del possibile

«Il necessario avvolge il possibile come una volta solida che nessuno sforzo (*effort*) potrebbe spezzare»¹. Premessa di questa impostazione del tema delle modalità, è sicuramente la lezione aristotelica di *De interpretatione* 13, che presenta l'*anankaion* come una eminente realizzazione del *dynaton*²; per cui, in un ideale “quadrato logico” aristotelico delle modalità, il *dynaton* dovrebbe risultare “subalterno” dell'*anankaion*. In Lequier, però, assistiamo ad una interpretazione originale, e pure fedele, di quella lezione.

Anzitutto, secondo il nostro autore, «il necessario è la forma, il limite (*la limite*) del possibile»³; o anche: «il necessario è il possibile considera-

1. G 369.

2. «Ciò che è necessario che sia (τὸ ἀναγκαῖον εἶναι), è possibile che sia (δυνατὸν εἶναι) [...]. Infatti è necessario o affermare o negare. Di conseguenza, se ciò che è necessario che sia fosse non possibile che sia, sarebbe impossibile che sia (ἀδύνατον εἶναι). Pertanto sarebbe impossibile che sia ciò che è necessario che sia. Il che è assurdo (ἄτοπον)» (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 22b 11-14).

3. Cfr. G 474 e G 390.

to nella sua più alta astrazione, è il possibile in quanto possibile»⁴. Ora, quello qui in questione è il possibile che noi diremmo "semantico" (che corrisponde al *δυνατόν* aristotelico, nel suo senso generico di *οὐκ ἄδύνατον*)⁵: quello che si può predicare di qualunque struttura ontologica consistente o non-autoescludentesi⁶. Ebbene, la formalità di un tale possibile è data da quanto di principale ovvero di irrinunciabile costituisce intimamente l'essere (e di cui l'incontraddittorietà è solo un elemento paradigmatico). Così, ciò che necessariamente appartiene all'essere in quanto tale, potrà dirsi caratterizzare il possibile in quanto tale: «che cos'è, infatti, il possibile? È ciò che *può* essere e il necessario è ciò che non può non essere»⁷ – dove, il "necessario" non sembra avere ancora connotati teologici, bensì semplicemente trascendentali.

Le due figure modali – aggiunge Lequier – «si definiscono l'una attraverso (*par*) l'altra perché in effetti si limitano (*se limitent*) l'una con (*par*) l'altra»⁸. La dialetticità di possibile e necessario qui è espressa in termini di limitazione reciproca (e si badi che il nostro autore parla di *limite*, e non di *borne*). In particolare, il necessario è presentato come il fattore che determina che la "serie delle combinazioni" possibili di rapporti (o "sistemi di rapporti") che simultaneamente si possono instaurare tra il complesso delle realtà fisiche e il complesso delle opzioni umane possibili in un dato istante, sia una serie "limitata"⁹. In altre parole, il necessario è visto

4. Cfr. G 474.

5. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 23a 7-16.

6. Nella prima parte del dialogo *Probo o il principio della scienza*, uno dei due antagonisti – il Predestinato – spiega all'altro – il Reprobo – che esiste un unico genere di "possibile": «il possibile è quel che si concepisce senza contraddizioni» (cfr. DN 246). Ora, il Predestinato non rappresenta propriamente il punto di vista di Lequier, bensì quello della metafisica e della teologia scolastiche. In questo caso, però, ci sembra che i due punti di vista coincidano.

7. Cfr. G 390.

8. Cfr. *ivi*. E altrove: «Il possibile e il necessario si definiscono l'uno attraverso l'altro, di modo che la nozione di ciascuno dei due si consuma (*se consomme*), si risolve in una nozione comune» (G 475). In questo, il punto di vista di Lequier differisce da quello di Aristotele, secondo cui sono "necessario" (*ἀναγκαῖον*) e "impossibile" (*ἄδύνατον*) a dar luogo ad una medesima nozione, sia pure "per inversione" (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 22b 8-10).

9. «Quando considero l'insieme dei rapporti che esistono nel mondo ad un istante determinato, io acquisisco la nozione di un'altra esistenza che è quella di questi rapporti. Essi esistono in effetti a modo loro, come anche il mio pensiero esiste a suo modo. Se considero questi rapporti nell'istante successivo, essi sono cambiati! Ma la volontà umana che è libera ha avuto un certo influsso su questi rapporti; la volontà umana avrebbe potuto essere diversa; anche l'effetto sarebbe stato diverso; i rapporti sarebbero stati diversi e io avrei avuto da considerare un altro sistema di rapporti R'. Allo stesso modo avrei potuto avere da considerare un sistema di rapporti R'', R''', ecc. Tuttavia è evidente che, per quanto grande possa essere il numero di questi possibili sistemi di rapporti R, R', R'', ecc., il loro numero è limitato, poiché il numero delle volontà possibili, di ciascun essere umano a un

come il fattore limitante la serie dei mondi possibili. In che senso? Il carattere limitato di quei sistemi di rapporti (R' , R'' , ecc.) che Lequier considera, non sembra fondabile su di una necessaria limitatezza delle possibilità di scelta che, in linea teorica, l'agente è in grado di prospettarsi. Ma, certamente, mondi che ipoteticamente realizzassero al loro interno condizioni costitutive autocontraddittorie (o anche più radicalmente incongrue), risulterebbero inconsistenti: non sarebbero cioè mondi possibili.

Non è impropria la nostra evocazione, qui, della figura dei mondi possibili, certamente nota a Lequier attraverso la *Teodicea* di Leibniz. Ma, a ben vedere, l'intuizione lequieriana dei mondi possibili è più vicina a quella, a noi contemporanea, di Kripke. Nella proposta di Kripke, infatti, un "mondo possibile" non è un altro mondo da quello in cui viviamo, bensì un possibile corso degli eventi, diverso da quello che si è di fatto realizzato¹⁰.

Considerando in generale la "limitazione" reciproca di possibile e di necessario, ci sembra che essa non vada intesa – in Lequier – nel senso dell'esclusione reciproca: il necessario, cioè, non è detto limitare il possibile in quanto dove c'è il primo non potrebbe esserci il secondo, e viceversa. Già sappiamo, del resto, che – per Lequier – le cose non stanno così; e, anche nel caso della esclusione che la necessità farebbe di alcuni mondi ipotetici, essa va intesa piuttosto come una autoesclusione di questi dal campo stesso della possibilità. Piuttosto, crediamo che l'espressione precedente vada intesa nel senso che il necessario è figura-limite del possibile, e il possibile è figura-limite del necessario: ovvero, il necessario può essere interpretato come la realizzazione eminente del possibile, e il possibile a sua volta può essere interpretato come la realizzazione estenuata del necessario.

Al riguardo non sarà inopportuno ricordare che Lequier, nel 1834, si era iscritto alla celebre *École Polytechnique* di Parigi¹¹, che aveva frequentato per qualche tempo, pur non potendovi completare gli studi. Il Politecnico di Parigi era l'istituto dove, negli anni a cavallo tra Settecento e Ottocento avevano insegnato Lagrange e Lacroix¹², e dove, fino al 1830,

istante dato, è evidentemente limitato e così le loro combinazioni. Ciò che fa sì che la serie R , R' , R'' , ecc. sia limitata, è il necessario» (G 474).

10. «Non cominciamo con dei mondi (che si suppongono essere in qualche modo reali e le cui proprietà, a differenza dei loro oggetti, ci sono percepibili) per poi chiederci i criteri di identificazione attraverso mondi; al contrario, cominciamo con gli oggetti, che abbiamo e possiamo identificare nel mondo reale. Possiamo chiederci poi se certe cose avrebbero potuto essere vere degli oggetti» (cfr. S. Kripke, *Naming and Necessity* (1972), Basil Blackwell, Oxford 1980; cfr. trad. it. di M. Santambrogio, col titolo *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982, p. 54).

11. Lì aveva avuto occasione di entrare in rapporto d'amicizia con Renouvier, e, presumibilmente, era venuto in contatto con la filosofia di Fichte.

12. Cfr. U. Bottazzini, *I "politecnici" francesi*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., T. I, vol. II, pp. 27-35.

aveva insegnato Cauchy: si trattava, tra l'altro, dei maggiori teorici della introduzione del "limite" in matematica¹³, prima di Weierstraß. Era dunque normale che all'École si ragionasse in termini di "limiti", nonostante questa figura non fosse ancora divenuta patrimonio del senso comune. Per questo, è verosimile che vi fosse una attrazione da parte del linguaggio matematico nella descrizione lequieriana del rapporto tra le modalità da lui ritenute principali.

In particolare, si potrebbe ipotizzare, che il necessario sia inteso da Lequier come il limite cui la funzione del possibile semantico tende, quando la sua variabile (cioè, il suo possibile configurarsi) tende ad assumere il valore infinito ovvero il valore stesso della trascendentalità: cioè quando essa si manifesta, non come possibilità di questo o di quello, ma come possibilità dell'essere in quanto tale. Analogamente, è lecito pensare che il possibile semantico (il non-impossibile) sia inteso dal nostro autore come il limite cui la funzione del necessario semantico (cioè, il necessario nel senso sopra precisato) tende, quando la sua variabile tende ad assumere il valore zero, cioè quando essa si manifesta, non come necessità di questa o di quella realtà attuale, ma come necessità semantica in quanto tale, o struttura di una realtà possibile.

La prima implicazione semantica – quella del possibile nel necessario, come del genere che si realizza nella specie – è classica, e non sembra problematica¹⁴. La seconda – quella del necessario nel possibile – è inve-

13. Cfr. U. Bottazzini, *La "moderna analisi"*, cit., pp. 123-134. «Lo strumento che nelle mani di Cauchy diventò la chiave di volta di tutte le costruzioni dell'analisi fu il concetto di limite, che egli così definiva: 'allorché i valori successivamente assunti da una stessa variabile si avvicinano indefinitamente a un valore fissato, si da differirne alla fine tanto poco quanto si vorrà, quest'ultima quantità è chiamata il *limite* di tutte le altre'. Si trattava di un concetto più o meno chiaramente presente ai matematici fin dalle prime discussioni sul calcolo infinitesimale, e che D'Alambert aveva individuato come la 'vera metafisica' di tale calcolo. Ora con Cauchy, e questo era il passo decisivo, tale concetto rivelava nella pratica matematica la propria importanza. Mediante esso Cauchy definiva in maniera precisa sia la tanto controversa nozione di infinitesimo, una variabile 'che ha zero come limite', sia quella di infinito, una variabile i cui successivi valori numerici 'crescono sempre più, in modo da superare ogni numero dato'. Era inoltre possibile distinguere vari 'ordini' di infinitesimi e di infiniti, definendo dello stesso 'ordine' infinitesimi (o infiniti) il cui rapporto ha limite finito. Per questa via Cauchy introduceva anche il concetto di funzione continua all'interno di un dato intervallo, con una definizione che appariva simile in maniera impressionante a quella che era stata proposta da Bolzano: 'La funzione $f(x)$ sarà, entro i due limiti assegnati alla variabile x , funzione *continua* di questa variabile se, per ogni valore di x compreso tra questi due limiti, il valore numerico della differenza $f(x+\alpha) - f(x)$ decrescerà indefinitamente insieme a quello di α ' (ivi, p. 124). Nel *Résumé des leçons sur le calcul infinitésimal*, del 1823, Cauchy presentava per la prima volta le definizioni di "derivata", "differenziale" e "integrale" in termini di limiti (cfr. ivi, p. 126).

14. La presentazione della relazione del possibile semantico, rispetto al necessario, come del genere rispetto alla specie, si trova nel Waitz (cfr. Aristotelis *Organon*, graece novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit

ce meno limpida: può essere però interpretata alla luce di quanto già si è osservato. Più precisamente, se per "necessario" si intende – come qui si è fatto –, non ciò che non può non esistere in atto (vale a dire la realtà originaria), bensì ciò che non può non appartenere all'essere (vale a dire, ciò che è propriamente ontologico); allora, la figura del "possibile" può essere vista in effetti come quel livello astratto dell'essere che presenta, per dir così, allo stato puro – prescindendo cioè dalla esistenza attuale – le strutture principali secondo le quali l'esistenza attuale può consistere. Leggiamo così che «il possibile è la *capacità* del necessario»¹⁵. E, alla luce di questa ipotesi, comprendiamo anche quale curvatura possa ricevere, presso Lequier, la tesi (scotiana e kantiana) che egli enuncia nel brano che riporteremo tra poco: quella per cui "è necessario che il possibile esista". Essa indica, infatti, la inconcepibilità della rimozione del trascendentale.

In un altro luogo, il filosofo bretone presenta la dialetticità di possibile e necessario nei termini di una relazione di causa ed effetto, nel senso che il possibile sarebbe l'"idea della causa" e il necessario sarebbe l'"idea dell'effetto" (e il principio di causalità sarebbe "l'alleanza del possibile e del necessario")¹⁶. Così leggiamo:

L'origine del possibile risiede nella potenza che ha la causa di determinarsi essa stessa. Il necessario è la relazione dell'*effetto* alla causa per quel che (*en tant que*) l'effetto deriva dalla causa. Si potrebbe dire che l'effetto è il movimento attraverso

Th. Waitz, 2 voll., Hahan, Leipzig 1946; rist. Scientia Verlag, Aalen 1965, vol. I, p. 363) e nel Tricot (cfr. Aristotele, *Organon*, II: *De interpretatione*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Vrin, Paris 1936; 1966², p. 135). Scrive al riguardo Marcello Zanatta nel suo commento al *De interpretatione*: «Sotto il medesimo nome di 'possibile' si pongono in realtà due nozioni diverse di possibilità, perché tali sono le loro definizioni. Certo, sia il possibile che è disgiunto dall'atto che quello che ne è congiunto 'non è impossibile che siano', in ciò convergendo entrambi e risultando unificati, ma questa 'comune' determinazione unificante non definisce che il genere di ambedue, mentre la definizione è fondamentalmente espressa dalla differenza specifica, qui consistente proprio nella congiunzione e nella disgiunzione con l'atto. [...] Così il possibile congiunto all'atto ed il possibile disgiunto dall'atto sono sinonimi rispetto al 'non impossibile che sia', ma sono omonimi tra loro. Ora, mentre il secondo indica la 'pura' possibilità e dunque anche la possibilità dell'opposto, il primo indica invece la possibilità che, per essere attuata, non è aperta anche all'opposto. Quella denota il possibile in senso vero e proprio, ed appartiene alle realtà divenienti, stante che il divenire è passaggio dalla potenza all'atto, e qui la potenza non è in atto; questa invece, ponendosi in unità con la sua attuazione, non compete, di conseguenza, a ciò che diviene. Ciò tuttavia non toglie che, in un preciso senso, anche quel che è già attuale e dunque immobile sia possibile, e che pertanto la possibilità non concerna solamente le cose divenienti, che 'passano' cioè all'atto, ma riguardi anche quelle che 'sono' in atto» (M. Zanatta, Commento, in: Aristotele, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992, p. 329).

15. Cfr. G 474.

16. Cfr. G 473.

il quale la causa si determina; cioè che accompagna la determinazione della causa... Da un certo punto di vista il *possibile* è necessario (solo in questo senso, che è necessario che il possibile esista) e il necessario è il possibile determinato¹⁷.

Ora, quando Lequier parla del possibile come del "campo misterioso apertoci dalle cause"¹⁸, lega evidentemente la possibilità alla potenza attiva: infatti, «l'idea del possibile è suggerita allo spirito umano dal sentimento che esso ha del potere»¹⁹. Del resto, la teoria delle modalità, già nella sua genesi aristotelica, era ancorata a quel "modello" che è l'ontologia di potenza e atto²⁰. Il nostro autore, così, non ha più in vista una fenomenologia delle modalità, bensì una indagine sulle loro condizioni di possibilità fisiche o metafisiche. E tali condizioni sono da lui identificate con la coppia di causa ed effetto. Se la causa in questione appartiene al dominio dell'esperienza, cioè del divenire, allora sarà in questione una indagine sulle condizioni di possibilità fisiche; se la causa in questione è invece quella creatrice, allora sarà in questione una indagine intorno alle condizioni di possibilità metafisiche.

Nel primo caso, il possibile finisce per identificarsi con la capacità, da parte di un soggetto diveniente, di fare, ovvero di produrre, effetti. Così, il passaggio dalla causa all'effetto è visto come il passaggio dal potenziale all'attuale: un attuale che, non avendo alternative sul piano fenomenologico, dovrà essere inteso – su quel piano – come necessario²¹. Nel secondo caso, il possibile è inteso come modalità secondo cui l'originaria potenza creatrice può esprimersi²²; resta poi tutto da vedere, il come di questo fon-

17. *Ivi*. L'impressione è che Lequier avesse sott'occhio proprio *De interpretatione* 13, dove leggiamo: «Possibile non si dice in senso assoluto, ma per un verso perché è vero in quanto è in atto: per esempio, è possibile camminare perché si cammina, ed in generale è possibile essere perché ciò che è detto possibile è già in atto; per altro verso perché potrebbe attuarsi: per esempio, è possibile camminare perché si potrebbe camminare. E questa seconda potenza si ha nel caso delle sole cose in movimento, la prima invece anche nel caso di quelle immobili. Di ambo le cose è vero dire non essere impossibile camminare o essere, sia di ciò che già cammina ed è in atto, sia di ciò che ha la capacità di camminare. Quindi non è vero dire l'esser possibile in questo modo di ciò che è necessario in senso assoluto, invece l'esser possibile nell'altro modo è vero. Di conseguenza, poiché al particolare segue l'universale, a ciò che è di necessità segue il poter essere, tuttavia non tutto» (Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 23a 7-18; trad. it. di M. Zanatta, cit.).

18. Cfr. G 473.

19. G 388.

20. Al riguardo, si veda la precisa schematizzazione offerta da Marcello Zanatta nella sua introduzione al *De interpretatione* (cfr. M. Zanatta, Introduzione, in: Aristotele, *Della interpretazione*, cit., p. 59).

21. Per cui, il nesso di causa ed effetto dovrà essere inteso come nesso da possibile a necessario – se visto nel verso che va dalla causa all'effetto –, e come nesso da necessario a possibile – se visto nel verso opposto (cfr. G 473).

22. «Il possibile divino risponde a una causa eterna che non deriva che da se stessa» (G 473).

darsi in Dio del possibile. Sta di fatto che Lequier afferma che «il possibile assoluto o [come è] in Dio, è il necessario»²³.

Ciò può essere inteso in due sensi. In un primo senso, più immediatamente afferrabile, il possibile semantico può esser detto necessario in quanto originariamente (o remotamente) fondato nella essenza stessa di Dio, cioè nell'essenza di colui che non può non esistere in atto²⁴. In un secondo senso, meno immediato, il possibile semantico può essere detto necessario, in quanto esprime sia l'attualità sia le virtualità dell'essere nella sua concretezza originaria, e, di conseguenza, l'attualità e le virtualità dell'essere *simpliciter*. In questo caso, la necessità è ancora una mancanza di alternative; ma, ovviamente, intesa in un senso diverso da quello sopra considerato. Qui, il possibile semantico è detto non avere alternative nel suo complesso: in quanto, il complesso del possibile semantico coincide formalmente con l'essere trascendentale (rispetto al quale, solo il non-essere assoluto sarebbe alternativa, anche se ovviamente improponibile).

2. Possibilità e necessità nell'originario

La coimplicazione delle due modalità ontologiche fondamentali, trova la sua originaria espressione in Dio stesso. Come scrive il filosofo bretone: «Dio è l'alleanza pacifica, immutabile e feconda del possibile e del necessario uniti e confusi in una identità assoluta»²⁵. Lequier è ben consapevole che un simile modo di connotare la realtà divina è segnato dalla «astrazione», cioè da un modo di considerare la realtà, che ne evidenzia i momenti astratti (impossibilitati a consistere nella loro autonomia) in precedenza rispetto al concreto di cui essi sono astratti; ma egli sa anche che «l'astrazione è la sola via per la quale noi possiamo arrivare a Lui» – cioè a Dio – «nell'ordine intellettuale»²⁶.

La relazione originaria di necessario e possibile, all'interno della «materiale» identità dei due nella realtà divina, può essere considerata – sempre astraendo – come inclusione del possibile nel necessario: si avrà allora la nozione dell'«ordine». Considerando invece la stessa relazione come inclusione del necessario nel possibile, si avrà la nozione del «bello». Più precisamente,

23. Cfr. G 474.

24. Su questa classica dottrina scolastica, la più lucida ricostruzione ci pare quella fornitaci da Amato Masnovo nei suoi: *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930.

25. G 475. Cfr. anche G 473.

26. Così prosegue il passo: «Ma c'è una sostanza dalla quale noi abbiamo distaccato questa astrazione; e questa sostanza la cui natura ci è sconosciuta è Dio» (cfr. G 475).

considerando questa assoluta identità del possibile e del necessario, essa fa brillare soltanto una delle facce al nostro spirito; se abbiamo l'idea del necessario, vediamo l'ordine, e se abbiamo l'idea del possibile, vediamo la bellezza. Ma in fondo l'ordine e la bellezza non sono che una cosa sola; l'ordine è la necessità della bellezza e la bellezza è la *potenza (puissance)* dell'ordine²⁷.

Si considera, qui, una similitudine di rapporti tra possibilità e necessità, da un lato, e bellezza e ordine, dall'altro; in riferimento alla quale, Lequier può anche dire che «l'ordine è la manifestazione del necessario nel seno del possibile, [e] il *bello* è il tipo dell'ordine»²⁸. La similitudine è confermata dal fatto che il nostro autore definisce l'ordine come «l'uniformità delle differenze»²⁹ o anche come «il rapporto *unico* e necessario che, derivante dall'esistenza di più rapporti necessari, li lega tutti gli uni agli altri»³⁰. Si tratta di connotazioni che accostano questa figura alla necessità, la quale – nel senso della principalità – consiste appunto in quelle relazioni costanti che attraversano tutte le differenze e sono sottese a tutti i nessi particolari.

A sua volta, la bellezza è vista come «l'impronta della Potenza nell'*ordine*»³¹, cioè – se ben comprendiamo – come la specificità e varietà delle differenze nella uniformità delle strutture trascendentali: in quanto, la "ragione" della varietà delle partecipazioni dell'originario resta affidata al segreto dell'atto creatore. Così, «il *bello* è la coscienza dell'ordine, l'anima dell'*ordine*. Il *bello* è la *ragione* che brilla nell'*ordine*», e che rinvia ad una «Ragione che l'abbia *concepito* e ad una *potenza* che l'abbia prodotto»³². E qui, l'accostamento è più quello tra bellezza e potenza creatrice, che tra bellezza e possibilità semantica. Anche se, la possibilità semantica è come il correlato oggettivo di quella potenza, vale a dire che ne è la varia e inesauribile realizzazione (espressa o latente che sia).

3. Il contingente e la sua radice

In precedenza si è parlato del possibile nel senso da noi detto semantico. Da questo possibile, naturalmente, Lequier distingue il "contingente". In due annotazioni poste a margine di una pagina dei suoi manoscritti,

27. Cfr. *ivi*. «Mentre l'ordine è l'*effetto* generale e ultimo della *Potenza* considerata come *causa* primitiva, il bello è quell'aspetto sotto il quale si presenta a noi l'unità che abbraccia l'*effetto* estremo e la *causa* primitiva, li confonde l'uno nell'altra. È attraverso il *Bello* che si manifesta la relazione dell'*ordine* con la *potenza*» (G 388).

28. Cfr. G 473.

29. Cfr. G 387.

30. Cfr. G 386.

31. Cfr. G 387.

32. Cfr. G 388.

egli connota il primo come «il possibile limitato dal necessario», e il secondo come «il possibile distrutto dal necessario»³³. È chiaro che, qui, “necessario” non andrà inteso né in senso trascendentale né in senso teologico naturale (come ciò che non può non esistere in atto), ma piuttosto andrà inteso nel senso proprio del fatalismo, e cioè di quell’ipotesi metafisica che interpreta il corso del divenire come privo di possibili alternative.

Ora, che cosa significhi la prima delle due formule citate in relazione al possibile, abbiamo cercato già di comprenderlo. Resta da approfondire la seconda: quella che riguarda il contingente. Fin da ora, comunque, possiamo capire che la contingenza che Lequier ha di mira, non è una figura semplicemente fenomenologica – come quella che sarebbe garantita dal semplice esserci e non esserci occasionale di un qualcosa, nell’arco dell’immediata presenza diveniente –; ma è piuttosto una figura più impegnativa: meta-fenomenologica. Infatti, una contingenza fenomenologica, non sarebbe di per sé incompatibile con la necessità intesa come fatalismo. Invece, il filosofo bretone pone l’incompatibilità con il necessario, come caratterizzante per il contingente.

Accettando una certa formalizzazione delle figure modali³⁴, e ponendo il “possibile” (o meglio ancora, il non-impossibile) come $\neg \Box \neg A$, il “non-necessario” come $\neg \Box A$, sarà possibile esprimere il “contingente” come $\neg \Box \neg A \wedge \neg \Box A$, cioè come la congiunzione di possibilità e di non-necessità. Quindi, a seconda di come verrà interpretata la non-necessità (e, più radicalmente, la necessità) in questione, il contingente verrà inteso o come realtà pienamente ontologica oppure come eccezione all’ontologia (almeno, classicamente intesa). Come abbiamo visto e come vedremo, la posizione di Lequier al riguardo risulta tutt’altro che univoca, e, a tratti, anche decisamente aporetica. Ma procediamo con ordine.

La contingenza che Lequier ha di mira, viene da lui associata – come correlato oggettivo – all’atto libero dell’uomo; mentre non viene esplicitamente riferita all’atto creatore originario³⁵. Leggiamo, infatti, che «per trovare la radice della contingenza occorre risalire agli atti liberi» dell’uomo³⁶; e che «il *contingente* è una certa determinazione del possibile nel necessario per (*par*) un concorso d’atti derivante dalla potenza umana»³⁷. Ancor più

33. Cfr. G 390.

34. La formalizzazione è fornita da Francesca Castellani (cfr. *Intenzioni e mondi possibili*, Angeli, Milano 1990, p. 63) sulla base del prospetto offerto da Rudolf Carnap (cfr. *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago 1956²; trad. it. di A. Pasquini, col titolo: *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 280).

35. Lequier «lascia all’uomo la responsabilità di attuare la virtuale contingenza creata da Dio» (cfr. A. Roggerone, *La via nuova di Lequier*, cit., p. 72).

36. Cfr. il dialogo *Probo o il principio della scienza* (DN 294).

37. Cfr. G 474. Non nel senso che il contingente, attuato, smetta – per Lequier – di essere contingente, ma nel senso che l’attuato non può più non essere attuato. Non per nulla,

esplicitamente: «La libertà umana può essere definita la più alta potenza di contingenza. Il contingente non esiste in natura, eccetto che nella sfera d'azione della potenza umana. La contingenza risulta dalla guerra che si fanno il possibile e il necessario nell'organizzazione umana»³⁸.

Dunque – secondo il nostro autore –, la contingenza è l'esito esclusivo dell'atto libero dell'uomo: lì, infatti, l'armonia di possibile e necessario che abbiamo considerato in Dio, si spezza. Se ben capiamo, il contingente viene così presentato implicitamente come l'attuazione di una possibilità, che non è insieme attuazione di una necessità – conformemente alla simbolizzazione sopra proposta. Qui occorre però un chiarimento.

Che il contingente sia insieme attuazione del possibile ed esclusione del necessario, è indicazione di per sé classica³⁹. Senonché, la necessità che il contingente esclude da sé, non può essere, in linea di diritto, quella principialità che appartiene al trascendentale: non può essere, insomma, quella necessità di cui si diceva che è costitutiva del possibile stesso. E, in questo senso, neppure il contingente può spezzare la "volta solida" con cui il necessario avvolge il possibile. La necessità esclusa dal contingente è piuttosto – come dicevamo – quella contemplata dal fatalismo.

Ora, nel testo di Lequier – complice la forma frammentaria del dettato – si realizza, almeno a tratti, una sovrapposizione surrettizia tra i due sensi della necessità sopra distinti; e la contingenza viene così a proporsi talvolta con quei connotati di eccezionalità ontologica, di cui ci siamo già dovuti occupare nella Parte precedente del nostro lavoro.

L'alternativa che il filosofo bretone, almeno a tratti, sembra proporre, è quella tra l'omologazione del contingente alla figura del possibile semantico, e quindi la perdita di ciò che specifica il contingente; e, viceversa, il riconoscimento a quest'ultimo di uno statuto che sia talmente speciale, da inoltrarlo in una sorta di secessione ontologica. Stando alla prima alternativa, bisognerebbe rinunciare al pensiero che «due cose differenti possano indifferentemente esistere l'una al posto dell'altra», riconducendo l'idea del contingente a quella di una «porzione dell'ignoto che lo spirito, per un effetto della sua conoscenza e della sua ignoranza combinate, concepisce

anche Aristotele considerava l'*endeichomenon*, per questo aspetto, partecipe dell'*anachaiion* (cfr. Aristotele, *Analitici Primi*, cit., I, 25a 37-39).

38. G 475.

39. Secondo Aristotele, l'ambito di quel possibile che non si specifica come necessario (cioè come necessariamente attuale), è costituito dall'*endeichomenon*: che è non-impossibile ($\neg \Box \neg A$) e non-necessario ($\neg \Box A$) (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., XIII, 23a 7-15). Più esplicitamente, è negli *Analitici Primi* che lo Stagirita dà la definizione di *endeichomenon* che corrisponde alla proposta simbolica ora richiamata: «parlando di poter accadere e di contingente (*ἐνδεχόμενον*), io intendo una relazione tale che, non essendo necessaria, e posta tuttavia come relazione di appartenenza, non risulterà da ciò nulla di impossibile» (cfr. Aristotele, *Analitici Primi*, cit., I, 32a 18-20).

senza contraddizione»⁴⁰. Stando alla seconda alternativa, bisognerebbe intendere il contingente come una realtà ontologicamente indeterminata – e quindi eccezionale rispetto allo stesso PDNC.

Del resto – secondo Lequier –, solo il contingente potrebbe meritare il titolo di “possibile reale”, cioè di possibile che abbia veramente lo statuto del possibile. Leggiamo, al riguardo, quanto afferma *Probo* nell’omonimo dialogo, riferendosi all’esempio della estrazione di una pallina dall’urna.

[Ci sono] due casi molto differenti. Quello in cui è realmente possibile, al momento in cui la mano si introduce nell’urna, che venga fuori questa o quella palla, e il caso in cui, senza che lo sappia, l’estrazione futura di questa o di quella palla è determinata, ad esempio, quando la mano sta per venir fuori dall’urna. Nel primo caso si tratta di possibili reali; nel secondo di possibili che non esistono e che non ci sembrano esistere che in riguardo all’ignoranza in cui siamo di tutte le realtà. Come è indifferente che si tratti delle une o delle altre, si concepisce che capiti di confonderle e di usare anche nei riguardi delle une il linguaggio che si dovrebbe usare solo nei riguardi delle altre⁴¹.

È chiaro che il “possibile reale” ora in questione, non è il “possibile oggettivo” di cui il nostro autore parlava in altra occasione. Il possibile oggettivo indicava l’autentico campo semantico, rispetto al possibile svariare “soggettivo” nel campo di un virtuale meramente fittizio e solo apparentemente consistente. Qui, invece, il “possibile reale” rappresenta il non-pre-determinato, in quanto esso ha di specifico rispetto al non-ancora-saputo.

Senonché, la semplice incertezza circa il futuro, non si distingue radicalmente dalla incertezza verso il presente o il passato. Il fattore che specifica il contingente non è il suo carattere di futuro, bensì il fatto di essere il correlato oggettivo – diciamo pure il contenuto – di un atto libero. Nel caso della mano, che alla cieca si muove nell’urna, l’elemento della libertà non è assente, ma non è neppure in luce. Altri esempi, al riguardo, sarebbero risultati più felici.

40. Cfr. G 364-365.

41. Cfr. DN 303.

V. Quasi un'appendice: sui futuri contingenti

Come già sappiamo, Lequier è convinto che il Creatore abbia una conoscenza solo "congetturale" di ciò che la libertà umana non ha ancora posto nel tempo, e cioè del "futuro condizionale". Dio, insomma, al riguardo dei futuri che sono legati al mistero della libertà umana, conoscerebbe ciò che è in potenza, come potenziale; e lo vedrebbe in atto, solo una volta che la potenza si fosse attuata nel tempo¹. Opposto sarebbe il caso delle realtà semplicemente fisiche², le cui movenze future sono già in

1. «Vi dirò: nell'istante in cui Adamo ha commesso la colpa, poteva capitare in sé che egli non lo facesse? Mi risponderete: sì, ma Dio avrebbe saputo da tutta l'eternità che Adamo non avrebbe preso questa determinazione. Vi domanderò allora se sarebbe stato possibile, al contrario, che in quell'istante in cui Adamo stava per determinarsi, egli potesse in quello stesso momento, in sé, prendere una risoluzione diversa da quella che ha preso. Se Dio da tutta l'eternità sa che Adamo, per esempio, peccherà, nell'istante stesso in cui Adamo sta per risolversi, ci sarebbero, sì o no, in lui due determinazioni *ad utrum libet*, di modo tale che nel momento stesso in cui ha peccato, egli avrebbe potuto non peccare? Se Dio avesse saputo che egli avrebbe compiuto quell'atto, in un certo istante dato, nel quale Adamo sta per determinarsi, l'atto contrario non sarebbe in sé possibile; perché se fosse stato in sé possibile e rigorosamente e assolutamente possibile, Dio non avrebbe potuto sapere che l'altro atto, l'atto opposto, sarebbe stato, poiché in sé avrebbe potuto accadere che l'atto contrario avesse luogo. [...] Io *credo* dunque sinceramente che Dio non abbia, degli atti formati dalla aseità umana, che una conoscenza congetturale, quando questi atti sono ancora in potenza; quando essi sono realizzati, Dio li conosce come realizzati. Quando le determinazioni sono in potenza, esse non possono essere in atto nello stesso tempo; e se Dio le vedesse in atto quando non sono ancora per noi che in potenza, accadrebbe che in sé le nostre determinazioni sarebbero insieme in potenza e in atto, e che esse non sarebbero altro che i fenomeni fisici che sono gli uni e gli altri realizzati successivamente, ma che sono *certi perché sono determinati*. [...] L'uomo non ha potuto avere il pensiero di questa falsa prescienza di Dio, se non a partire dal momento in cui, gettando uno sguardo sui suoi atti passati, egli li ha considerati come qualcosa che doveva accadere (*comme ayant dû être*), poiché era accaduto, dimenticando che in virtù della sua libertà, essi avrebbero potuto non essere» (cfr. G 418-419). Su questo punto, cfr. anche G 474.

2. Leggiamo, al riguardo, nei frammenti appartenenti presumibilmente alla prima fase della produzione lequieriana: «Ogni volta che un fenomeno determinato secondo leggi co-

qualche modo presenti, per un intelletto che sappia coglierle in modo perfettamente analitico. E questo assunto, lascia intravedere una concezione laplaceana del cosmo, quale il nostro autore doveva senz'altro aver assimilato al "Politecnico" parigino³.

stanti, ma che non è ancora realizzato, viene ad essere realizzato, Dio che lo sapeva da tutta l'eternità come qualcosa che doveva essere (se Egli avesse creato), lo vede ora realizzato, e mancherebbe qualcosa alla sua scienza, se Egli non percepisse ogni grado d'essere tale e quale esso è realmente. Per l'uomo, le cose vanno esattamente allo stesso modo, con la differenza che la sua libertà necessariamente deve apportare. Dio sa tutto ciò che è; Egli sa dunque tutto ciò che accade nell'uomo; quando le determinazioni dell'uomo sono in potenza, Dio le vede in potenza; quando sono in atto, Dio le vede in atto» (G 317).

3. Pierre-Simon de Laplace, in effetti, era stato uno dei padri del Politecnico. «Secondo Laplace la conoscenza era fondata sulla possibilità di interpretare i fenomeni, osservabili in natura, alla stregua di conseguenze matematiche di un ristretto gruppo di leggi. Di qui discendeva, a suo avviso, il ruolo centrale della matematica e dell'astronomia. La matematica consentiva infatti di enunciare i problemi mediante apparati formali rigorosi e l'astronomia era un modello per l'impresa scientifica in quanto le leggi del moto erano controllabili con particolare precisione negli spazi celesti. L'astronomia, intesa come teoria del sistema del mondo, era una scienza che secondo Laplace godeva di privilegi specifici. I suoi progressi avevano infatti consentito di abbracciare gli stati passati e futuri dell'intero universo e di giungere alla comprensione del principio dal quale tutti i fenomeni dipendono: il principio della gravitazione. A partire da quest'ultimo era possibile, con la matematica, ridiscendere sino alla spiegazione completa di tutti i fenomeni celesti, fino alle loro più piccole particolarità» (cfr. E. Bellone, *L'esposizione del sistema del mondo*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, T. I, pp. 150-151). Non è privo di interesse, notare che, alcuni decenni dopo Lequier, Henri Bergson avrebbe dato alla propria riflessione sulla prevedibilità del futuro libero, una curvatura per molti aspetti simile a quella lequieriana. Per Bergson la spazializzazione immaginifica della *durée* comporta che lo svolgimento delle vicende umane venga prefigurato come il movimento di un mobile lungo una linea già tracciata, per cui, prevedere - pur non vedendo direttamente la linea - il movimento del mobile, sarà possibile se, di tutto il tracciato della linea, si possiede l'equazione. L'esito di una simile assunzione sarebbe la considerazione degli atti umani come qualcosa, in linea di diritto (cioè, per una mente laplaceana), prevedibile come i moti astronomici. «La question de savoir si l'acte pouvait ou ne pouvait pas être prévu revient toujours à celle-ci: le temps est-il l'espace? Vous avez commencé par juxtaposer dans un espace idéal les états de conscience qui se sont succédé dans l'âme de Pierre, et vous apercevez la vie de ce personnage sous forme d'une trajectoire MOXY dessinée par un mobile M dans l'espace. Vous effacez alors, par la pensée, la partie OXY de cette courbe, et vous vous demandez si, connaissant MO, vous eussiez pu déterminer à l'avance la courbe OX que le mobile décrit à partir du point O. C'est là, au fond, la question que vous posez quand vous faisiez intervenir un philosophe Paul, prédécesseur de Pierre, et chargé de se représenter en imagination les conditions où Pierre agira. Vous matérialisez ainsi ces conditions; vous faisiez du temps à venir une route déjà tracée dans la plaine, et que l'on peut contempler du haut de la montagne sans l'avoir parcourue, sans devoir la parcourir jamais». Poco più avanti, Bergson fa l'esempio di un astronomo che prevede un fenomeno celeste, potendosi, lui sì, permettere una panoramicità tendenzialmente laplaceana (cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., pp. 125-127). Va rilevato, ovviamente, che la questione sollevata da Bergson è legata ad una prescienza umana, e non divina. Resta comunque notevole il fatto che Lequier rifiutasse anche a Dio la pre-

1. L'ombra della predestinazione

Il già citato dialogo *Probo o il principio della scienza* mette a tema la questione dei futuri contingenti, per poter fugare già in termini filosofici l'ombra del predestinazionismo. Nella scena iniziale della Parte prima del dialogo, due religiosi hanno una visione della loro sorte escatologica⁴: paradossalmente, l'uno (dal profilo morale decisamente ambiguo) sarà accolto in Paradiso, l'altro (di intensa religiosità) andrà invece all'Inferno. Per questa ragione, essi verranno nominati rispettivamente, dall'autore, come "il Predestinato" e "il Reprobo". In attesa di cadere di nuovo nell'oblio circa la loro condizione escatologica – come è previsto dalla visione stessa –, essi danno luogo ad una drammatica discussione, nel corso della quale il primo cercherà di giustificare in vario modo la compatibilità tra prescienza divina e libertà umana, mentre il secondo cercherà, con altrettanta varietà di argomenti, di contestare tale compatibilità⁵.

scienza assoluta, proprio in quanto questa ipotesi avrebbe a suo avviso ricondotto la durata umana ad una spazialità travestita, riducendo irrimediabilmente la differenza qualitativa che vige tra l'agire umano e, ad esempio, il moto degli astri.

4. La visione, significativamente, è offerta loro da un *tableau*: già questo, in considerazione di quanto si diceva nelle nostre pagine precedenti, ci avverte che tutto ciò che segue, nella rappresentazione drammatica, è ipotesi proposta *per absurdum* (cfr. DN 197-203).

5. In sostanza, le obiezioni che il Reprobo muove agli argomenti del Predestinato, convergono tutte in un luogo, del quale già abbiamo trattato nella presente P.: il luogo è quello della eternità come durata, anziché come puntualità.

«Predestinato: La proprietà della durata che si chiama eternità è di essere tutta presente, tutt'intera insieme, o simultanea: termini equivalenti.

Reprobo: *Tutta presente, simultanea*; io accetto questi termini, purché non li si voglia intendere in maniera da escludere l'idea stessa di durata. [...]

Predestinato: L'eternità non è fatta di parti, sebbene abbracci una durata divisibile.

Reprobo: Vuol dire che le cose non sono dette essere nell'eternità, in modo che l'eternità sia la loro durata propria e intrinseca. Così come esse non esistono dell'esistenza di Dio, parimenti non durano realmente della durata di Dio; ma proprio al contrario. come hanno in sé il loro proprio essere, così pure hanno in sé la loro durata [...]. Ma l'eternità, presente alle cose in maniera solo estrinseca, non saprebbe farle essere estrinsecamente, né di conseguenza coesistere a se stessa. Una cosa che non ha ancora un vero essere e una durata propria, può a qualche titolo esser detta coesistente a quell'eternità, a quella durata che le è del tutto estrinseca? In qual maniera può esser compreso nell'eternità, in una coesistenza soltanto estrinseca, ciò che in sé non è ancor qualche cosa? Il fatto che l'eternità sia al di sopra di ogni durata significa solo che ogni durata ne è una partecipazione successiva e infinitamente debole; ma non può far sì che una cosa coesista a un'altra cosa, solo per l'esistenza e durata di quest'altra cosa. [...]

Predestinato: [...] Il mistero di una durata che abbracci simultaneamente delle durate successive, una volta che si è abituati a riconoscere la necessità, non sorprende più di tanto» (cfr. DN 236-241).

Ora, ciò che il Reprobo qui propone di considerare, è, da un lato l'impossibilità che l'eternità divina sia contemporanea di qualcosa, quando questo qualcosa ancora non esiste;

In breve, si può dire che il Predestinato proponga in successione diversi tentativi di soluzione al problema della compatibilità in oggetto: tutti ricavati dalla tradizione scolastica, sia medievale che moderna. Ne indicheremo alcuni, pur senza dedicare ad essi una attenzione analitica, in quanto la loro portata esorbita decisamente rispetto ai limiti che il nostro lavoro si è posto fin dall'Introduzione.

Un tentativo consiste nel distinguere tra "infallibilità" ed "inevitabilità". Accade facilmente che «si confonda un futuro infallibile con un futuro inevitabile»⁶. Qui la considerazione è classica, e affonda le sue radici, anzitutto, nel *De consolatione* boeziano⁷, prima che in innumerevoli possibili fonti più recenti.

Un altro tentativo consiste nella distinzione tra due specie di necessità: una "necessità propriamente detta" e una "necessità di conseguenza"⁸. In

e, dall'altro, la necessità di interpretare l'eternità come durata, proprio per poterne stabilire coerentemente la contemporaneità, rispetto a ciò che si scandisce nel tempo. In verità – come abbiamo già visto e come ancora vedremo –, una seria considerazione dell'atto creatore, sarebbe in grado di risolvere l'aporetica suscitata da Lequier; in quanto, ciò che il Creatore realizza non è qualcosa come una contemporaneità rispetto ad un termine che sia – rispetto a Lui – futuro o presente o passato: ciò che il Creatore realizza è piuttosto la radicale produzione non-diveniente del diveniente. In tal senso, la contemporaneità con la creatura è, *ex parte creatoris*, lo stesso atto creatore individente; mentre, *ex parte creaturae*, la contemporaneità con il Creatore è la creaturalità stessa, che si articola nel tempo che le è proprio.

6. Cfr. DN 211 e 205.

7. «Atqui deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. [...] Haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne, quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare» (Boezio, *De consolatione philosophiae*, cit., V, 6). Certamente, un'altra fonte è: S. Thomae *Summa Theologiae*, cit., I, q.22, a.4.

8. «Il Predestinato: Tu confondi due sorta differenti di necessità: l'una che è opposta alla libertà, l'altra che non lo è affatto. [...] Il tuo errore è di confondere la necessità propriamente detta con la necessità di conseguenza. Lo capirai se mi vorrai dare ascolto. Tu sarai... ciò che sarai. Questa è una semplice necessità di conseguenza. Non c'è nessuna difficoltà ad accordare questa necessità col libero arbitrio. Socrate è seduto: egli poteva non sedersi. Se non gli fosse stato possibile di non sedersi, egli allora si sarebbe seduto per una necessità propriamente detta, in contraddizione radicale con il libero arbitrio. Ma egli è seduto: egli non può dunque non essere seduto: semplice necessità di conseguenza. [...] Afferra bene il punto: tu puoi non essere dannato, dato che sei libero. Ma no, tu non puoi [non] essere dannato, a cagione della necessità di conseguenza. In due parole la necessità propriamente detta fa giungere l'avvenimento in maniera necessaria (e non è in questo modo che tu sarai dannato): mentre la necessità di conseguenza risulta dal giungere dell'avvenimento.

Il Reprobo: Se la necessità di conseguenza risulta dall'arrivo dell'avvenimento, io ti domando: come può darsi che prima della mia nascita, prima della creazione, da tutta l'eternità, insomma, poiché il decreto della mia dannazione è eterno, io dovessi essere dannato per una necessità di conseguenza? Questa primordiale necessità di conseguenza, anteriore a me, anteriore al mondo e contemporanea a Dio stesso, meriterebbe di essere chiamata necessità antecedente» (cfr. DN 206-210).

questa chiave, il futuro contingente non è necessitato in se stesso (cioè, secondo una *necessitas consequentis*), ma è necessario in quanto previsto infallibilmente (secondo una *necessitas consequentiae*)⁹.

Un ulteriore tentativo consiste nella distinzione tra il "senso diviso" e il "senso composto" di una proposizione. In senso "diviso", si può sostenere senza autocontraddizione che, qualcosa che dal punto di vista del Creatore certamente accadrà, potrebbe non accadere, in quanto è contingente; mentre, il medesimo asserto risulta autocontraddittorio, se interpretato in senso "composto": cioè, senza tener conto che il soggetto e il predicato vanno intesi, ciascuno, in relazione a un differente contesto di senso¹⁰. E qui, il

9. Anche qui, fonte primaria è certamente Boezio: «Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter, ac notum est, nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed condicionis adiecto; nulla enim necessitas cogit incidere voluntate gradientem, quamvis eum tum, cum graditur, incidere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem» (Boezio, *De consolatione philosophiae*, cit., V, 6). Un'altra fonte è certamente data da Alberto Magno, che scrive: «Duplex est necessitas, ut docet Aristoteles, scilicet consequentis et consequentiae. Consequens, sicut quando consequens secundum esse et causam sequitur ad antecedens. Secundum esse, sicut si omne animal rationale mortale est homo, et hoc est animal rationale mortale, sequitur de necessitate absoluta quod hoc est homo. Secundum causam, si sol movetur in circulo, de necessitate ad orientem veniente cras circulo, necesse est solem oriri cras. Necessitas consequentiae, quando posito aliquo non necessario secundum se ad positionem illius sequitur aliud, non per necessitatem antecedentis, sed quia oppositum consequentis non potest stare cum antecedente. Exemplum Boethii: si ego video te ambulare, tu de necessitate ambulas. Hanc necessitatem quam Aristoteles vocat necessitatem consequentiae, Boethius vocat necessitatem positionis, et Anselmus necessitatem ordinis, quando scilicet antecedens non ex se, sed ex ratione ordinis vel positionis infert consequens, et de tali necessitate inferuntur Verba Magistri in Sententiis: *Talis autem necessitas necessitatem absolutam non facit in consequente; imo consequens relinquitur contingens absolute; sed facit necessitatem in consequentia tantum, et hanc non facit ex habitudine rei antecedentis ad rem consequentem, sed facit eam ex positione, sive ex ordine tantum*» (S. Alberti Magni *Tractatus*, XV, q.61, m.4; citato in nota in DN 234). Un'altra fonte, in proposito, può essere: *De rerum principio*, cit., q.4, a.2, sect. 5.

10. «Il Predestinato: [...] *Questa cosa certissima, forse non accadrà*: una simile proposizione appare assurda e in un certo senso lo è; in un altro senso, invece, non lo è. [...] Consideriamo anzitutto una [proposizione] in cui troverai un esempio di sofisma che si chiama *fallacia compositionis*. Tu conosci la parola del Vangelo: i ciechi vedono, gli zoppi camminano dritti, i sordi sentono. Questa proposizione è del tutto errata se si intende che i ciechi vedano come ciechi, che gli zoppi camminino dritti come zoppi, e che i sordi sentano essendo sordi. [...] La proposizione è vera, come vedi, solo nel senso diviso; essa, nel senso composto, è del tutto falsa. [...] In una simile proposizione: una cosa certissima, forse non succederà, o si tratta della cosa in sé o di quel che si dice. Se si tratta di quel che si dice, la proposizione è presa nel senso composto, ed è falsa. Una cosa certissima che può darsi che non succeda, è assurdo; assurdo, lo ripeto, se si tratta di ciò che si dice. [...] Dunque, io considero la cosa in sé. In sé, questa cosa è contingente: vale a dire che può

riferimento implicito di Lequier, mediato forse dalla Scolastica moderna, è all'armamentario teorico che pesca nelle *Summulae Logicales* di Pietro Ispano¹¹.

Un altro tentativo ancora, fa esplicito riferimento alla figura della contingenza, che da Lequier è presentata nella forma di una "concomitanza tra l'atto e la potenza"¹². Si tratta, in termini non molto diversi, di quello che, in un capitolo precedente, chiamavamo da parte nostra l'"implesso" dei possibili. È notevole che qui Lequier presenti la classica dottrina metafisica della contingenza, mettendola sulle labbra del Predestinato, cioè del personaggio per il quale egli non parteggia. Sappiamo, infatti, che il nostro autore sceglie una via "dal basso", per recuperare la figura della contingenza: quella che parte dalla iniziativa dell'uomo; mentre, quanto alla possibilità di acquisire questa nozione per via metafisica, sembra condividere le perplessità espresse dal Reprobo. Questi afferma di comprendere bene che cosa significhi che una cosa che ora è, sia potuta non essere prima, o possa non essere dopo; ma rivela di non comprendere come si possa sostenere che, mentre è, essa potrebbe, nel contempo, non essere¹³; e, soprattutto, mostra di non capire come questa condizione di ambivalenza possa salvaguardare la libertà umana, di fronte alla prescienza immutabile¹⁴. Più precisamente, il Reprobo indica quella che per lui sarebbe una

succedere e che può non succedere. Mi è dunque lecito dire: questa cosa contingente forse non succederà mai. In seguito [...] io riprendo l'idea che avevo messo un momento da parte; restituisco alla cosa la sua qualità di certa e dico *questa cosa certissima, forse non succederà*.

Reprobo: Ma tu allora dici qualcosa di totalmente assurdo: la stessa cosa di prima.

Predestinato: Io dico la stessa cosa rispetto ai termini, ma parlo in un senso del tutto differente: è il senso diviso. E la proposizione, presa in questo senso diviso, è vera. [...]

Reprobo: Ma come fare qualche cosa di più difficile? Come, in una proposizione che riunisce delle cose che si escludono, far cessare la contraddizione senza far cessare minimamente una delle due cose contraddittorie?» (DN 211-217).

11. Altro riferimento, più diretto, può essere: S. Thomae *Summa Theologiae*, cit., I, q.14, a.13.

12. «Or dunque, per definizione stessa della contingenza, quel che accade in questo momento in maniera contingente può non succedere; e per il grande principio della concomitanza dell'atto e della potenza, ciò che succede può, pur succedendo, non succedere, benché succeda. [...] Parimenti, ciò che accadrà in maniera contingente potrà non accadere, e lo potrà (cosa mirabile) accadendo, sempre per questo grande principio stesso. Ora, in quanto la cosa potrà essere o non essere (ecco la potenza), forse non sarà; in quanto sarà (è l'atto), essa è certa; è dunque ben vero e ben chiaro che la stessa cosa sarà certamente e forse non sarà; ciò che è, tutto sommato, la concomitanza. *Forse non sarà*, nel senso di *potrà non essere*. *Potrà*, nel senso della semplice concomitanza dell'atto e della potenza; *potrà a rigore*. Insomma, la parola *potrà* basta a salvare il libero arbitrio» (DN 222).

13. Cfr. DN 224.

14. Cfr. DN 228 ss. A riguardo della dottrina della contingenza, non crediamo opportuno indicare fonti specifiche (al di là dei rinvii validi per i casi precedenti); infatti, la considerazione della bilateralità degli eventi creati, non è una posizione specifica di alcuni, ma è piuttosto il luogo sintetico della metafisica scolastica.

contraddizione in termini, e cioè che – al confluire di prescienza e contingenza – si diano «dei possibili che sia assurdo di supporre realizzati»¹⁵. Si tratterebbe – a suo avviso – di una contraddizione in termini, dal momento che «il possibile è ciò che si concepisce senza contraddizioni»¹⁶ – né intrinseche né comparative.

In realtà – ci permettiamo di osservare *en passant* –, è l'assunto, che qui andrebbe rimesso in discussione: e cioè, che la prescienza divina sia da intendersi come alternativa alla libertà. Infatti, al di fuori dalle fallacie dell'immaginazione, la (pre-)scienza divina, non è altro che un certo modo formale di considerare l'eterno atto creatore. Pertanto, considerare la prima come incompatibile con la libertà partecipata, varrebbe quanto considerare il secondo come ugualmente incompatibile: ciò che né il Reprobo né tantomeno Lequier, sarebbero disposti ad ammettere.

È comunque interessante considerare che, nel dibattito, il Predestinato introduce, ad un certo punto, proprio una considerazione simile alla nostra, la quale, se debitamente considerata, potrebbe dirimere la contesa: «Dio conosce le cose passate, presenti e future per la ragione migliore di tutte: che ne è egli stesso l'autore»¹⁷. La evocata radicalità dell'atto creatore, non è però avvertita dal Reprobo come garanzia che il gesto divino, concepito come la fonte di ogni sfumatura di positività ontologica – qualunque sia l'indole di questa –, non possa risultare estrinseco, e quindi coartante, rispetto alla iniziativa umana¹⁸; semmai viene avvertita come un che di totalizzante, che impedisce, appunto alla radice, ogni mossa libera dell'uomo¹⁹.

15. Cfr. DN 245.

16. Cfr. DN 246.

17. Cfr. DN 259 ss.

18. «Reprobo: Infatti, poiché Dio fa in tutte le cose ciò che è essere e perfezione, se essere libero è qualche cosa e qualche perfezione in ogni atto, Dio vi fa anche quello stesso che si dice libero, e l'efficacia infinita della sua azione, vale a dire della sua volontà, si estende, se è permesso di dir così, fino a questa formalità» (DN 267).

19. «Reprobo: Io ero così abituato a pensare che Dio non faceva tutto, dato che anche l'uomo faceva qualcosa!» (DN 261). Su questa perplessità metafisica di Lequier, è intervenuto anche Jean Guitton, osservando che il filosofo bretone «altera il rapporto tra Dio e l'uomo. Trasponendolo in un rapporto tra due Assoluti, uno dei quali è l'Assoluto divino, mentre l'altro sarebbe l'Assoluto umano. Questa trasposizione sostituisce al mistero dell'assunzione della mia libertà in Dio il mistero, ancora più grande, dell'opposizione radicale tra due libertà ugualmente assolute e divine» (cfr. J. Guitton, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 111).

2. Probo e la ricerca di una ontologia della indeterminazione

La seconda Parte di *Probo o il principio della scienza*²⁰ è dedicata ad uno sviluppo, in senso non più aporetico ma propositivo, di quanto sostenuto dal Rebrobo nella parte precedente del dialogo: che l'esser libero sia da intendere come "un modo d'essere o di non essere" (come si è visto nel nostro precedente capitolo 2)²¹.

Vediamo ora di sintetizzare la posizione espressa da Probo con la collaborazione del giovane Callisto. In primo luogo, le tesi principali che Probo vuol difendere – e che non possiamo non citare, anche se la portata della seconda e della terza di esse va già oltre i limiti che il nostro lavoro si è imposto – sono le seguenti: (1) il contingente ha una sua particolare indole di indeterminatezza ontologica (come già indicato dal Rebrobo), che resta tale agli occhi dell'uomo e agli occhi di Dio; (2) Dio non può avere prescienza dei futuri contingenti, analogamente a come non può creare qualcosa di autocontraddittorio (e ciò, in entrambi i casi, non costituisce per Lui una limitazione); (3) Dio, creando la libertà umana, pone un fattore autonomo rispetto all'atto creatore, e restringe così liberamente il proprio campo di intervento e di conoscenza²². Cerchiamo ora di illu-

20. La seconda parte del dialogo lequieriano si svolge idealmente vent'anni dopo la prima, e consiste anch'essa in una visione. Il Rebrobo vede se stesso nei panni di un anziano e prestigioso Maestro di Teologia – non più memore della visione descritta nella prima parte, e che lo dava per condannato all'Inferno. Il Maestro ascolta le obiezioni di un suo brillante uditore, di nome Probo, il quale cerca di sviluppare alcune tesi già proprie del Rebrobo (nella prima parte), associandole a quelle aristoteliche di *De interpretatione* 9. Per spiegarsi attraverso la tecnica maieutica, egli cerca la collaborazione del giovane Callisto, appellandosi alla sua onestà intellettuale, e dando vita con lui alla fase più vivace e anche letterariamente più brillante dello scritto lequieriano. Così la maieutica socratica – più promettente agli occhi dell'autore – sostituisce il metodo della disputa scolastica, seguito invece nella prima parte del dialogo, quando discutevano il Predestinato e il Rebrobo.

21. La posizione del Rebrobo era la seguente: la libertà ha uno statuto ontologico che le categorie di potenza ed atto non aiutano a capire.

«Il Rebrobo: Un essere libero in potenza! Sarebbe allora un essere che potrebbe diventare libero mediante l'azione di altri? Sarebbe allora un essere che potrebbe in sé esser libero, come dire libero di esser libero? [...]

Il Predestinato: È importante distinguere la libertà in potenza dalla libertà in atto. Non significa nulla esser liberi in potenza se non si è liberi in atto.

Rebrobo: Io suppongo che esser libero in potenza significhi non esser affatto libero e che esserlo in atto significhi esserlo troppo» (DN 263).

22. «Probo: [...] Anzitutto ti chiedo di rispondere a questa domanda: Se una madre dicesse al suo bambino: Figlio mio, una è la verità per Dio, altra la verità per l'uomo. Ciò che è vero per l'uomo non è vero per Dio e ciò che è vero per Dio non è vero per l'uomo. Tuttavia, queste due verità, una per l'uomo e l'altra per Dio, per quanto opposte esse siano, sono ambedue verità e le due affermazioni, quella di Dio e quella dell'uomo, che si contraddicono sullo stesso oggetto, sono entrambe vere; che cosa penseresti tu di questa madre? [...]

strare partitamente le tre tesi di Probo, che corrispondono al tentativo estremo dello stesso Lequier di mediare tra l'impianto dell'ontologia scolastica e le peculiarità dell'essere libero. Nel presente paragrafo, ci occuperemo della prima tesi, riservando l'illustrazione delle altre due al paragrafo successivo.

Quanto alla tesi (1), Probo appoggia la propria posizione ad Aristotele. Il testo dice genericamente: agli *Analitici*²³; in realtà, il luogo specifico di

Callisto: Io compiangerei quella madre e ancor di più suo figlio.

Probo: [...] Dio è onnipotente?

Callisto: Potresti allora domandarmi se Dio esiste, poiché questo nome, l'Onnipotente, è uno dei nomi di Dio.

Probo: Poiché Dio può tutto, può dunque Dio fare anche un circolo quadrato? Diversamente, c'è qualcosa che gli sarebbe impossibile.

Callisto: Un circolo quadrato non è qualche cosa.

Probo: Certamente. Ma io insisto e dico: se qualcuno dicesse: Dio non può fare un circolo quadrato, si dovrebbe dire che egli afferma qualche cosa di assurdo?

Callisto: Mi sembra che il sentimento che accompagna la sua affermazione conterebbe molto nel giudizio che se ne dovrebbe dare. Se egli volesse dire che sarebbe intender male la potenza di Dio il giungere a credere che possa fare delle cose impossibili perché contraddittorie, allora avrebbe ragione. Se egli [...] parlasse come per portare una specie di sfida a Dio e si rallegrasse di trovare un limite alla potenza di Dio, egli parlerebbe da insensato. [...]

Probo: Un circolo quadrato non può essere l'oggetto della potenza divina: [...] allo stesso modo una volontà che io sono libero di prendere o di non prendere non è conosciuta antecedentemente da Dio.

Callisto: Che modo di parlare! Dio allora ignorerebbe qualche cosa.

Probo: Non sarebbe una cosa quel che egli ignorerebbe: allo stesso modo che tu dicevi poc'anzi che un circolo quadrato non è una cosa. Ascolta: tu sei libero di compiere un'azione. Dio non sa che tu la compirai, dato che puoi non farla e Dio non sa che tu non la compirai, dato che puoi farla. Dio sa soltanto che tu sei libero e così, come facendo l'uomo libero ha egli stesso liberamente ristretto l'esercizio della sua potenza nel governo del mondo, egli ha del pari ristretto la sua scienza nei riguardi delle nostre azioni. Se Dio volesse non ci sarebbe negli avvenimenti futuri nessuna ambiguità: tutto procederebbe, per così dire, in linea retta e niente nell'avvenire potrebbe essere nascosto a quella provvidenza che avrebbe anticipatamente determinato tutto quello che dovrebbe essere. Ma Dio che è la forza e a cui nulla è difficile, ha messo nella nostra anima una forza mediante la quale è in nostro potere di agire così e di agire altrimenti, di prendere questa via o di prendere quest'altra. Perché mai quello che egli ha voluto permettere si sottragga, in certo senso almeno, all'azione propria della sua potenza, non avrebbe del pari permesso si sottragga alla sua scienza? [...] Dio che può tutto e che ha fatto l'uomo libero e che l'ha lasciato nelle mani del suo consiglio, è Onnisciente come è Onnipotente e nulla è al di fuori della sua conoscenza fuorché il futuro contingente, quei futuri che possono essere o non essere e che di conseguenza gli è impossibile conoscere tanto quanto gli è impossibile di fare che un circolo sia un quadrato [...]. E non vedresti un nuovo motivo di adorare la bontà di un Dio che avrebbe acconsentito a privarsi di un privilegio che era in sua facoltà di conservare e di adorare la sua grandezza nell'aver creato un essere indipendente da lui in qualche modo, voglio dire per un certo tempo?» (cfr. DN 276-280).

23. Cfr. DN 307.

riferimento è *De interpretatione* 9. Probo sostiene che, in una disgiunzione di ipotesi tra loro contraddittorie riguardanti il futuro e dipendenti (anche) da una scelta libera dell'uomo, nessuna delle due potrà dirsi "vera", nel senso di "destinata a realizzarsi"; tutt'al più si potrà dire quale delle due è la più probabile a realizzarsi (e in quale misura). E ciò, perché il futuro contingente non è un "futuro pieno" (ovvero già al presente pienamente determinato nel suo contenuto), bensì un futuro "sospeso" tra le alternative contraddittorie che se lo contendono: entrambe potenzialmente future. In tal senso, il futuro contingente viene anche detto "possibile reale"; mentre un futuro pieno, e semplicemente ancora ignoto, rappresenterebbe un "possibile fittizio". Il primo, infatti, sarebbe un possibile che si sottrae effettivamente alla necessità intesa come mancanza di alternativa reale; mentre il secondo rappresenterebbe semplicemente il volto che la necessità, intesa come mancanza di alternativa reale, mostra prima di essere riconosciuta per quel che essa è²⁴.

24. Probo ipotizza che vi sia un'urna contenente tre palline - due bianche e una nera -, e che la mano di un uomo debba estrarne una ad un'ora convenuta.

«Probo: Se tre uomini prima dell'evento dicessero: il primo: 'uscirà una palla bianca'; il secondo: 'uscirà la nera'; il terzo: 'uno dei due dice il vero' che cosa penseresti tu in merito alla verità o alla falsità delle affermazioni di questi tre uomini?

Callisto: Penserei che è il terzo che dice il vero.

Probo: Forse perché è certo che uscirà o una palla bianca o una palla nera, ma è incerto quale delle due?

Callisto: Unicamente per questa ragione.

Probo: In modo che, dopo l'evento, se è uscita la palla nera, il terzo uomo potrebbe dire al secondo: io vedo adesso che eri tu che dicevi la verità?

Callisto: Avevo torto quando dicevo che il terzo uomo era nel vero affermando che uno degli altri due diceva il vero perché, dopo l'evento quello dei due che sembrerebbe piuttosto aver detto il vero è quello che affermava come certa l'estrazione della palla nera, seppure meno probabile, e il suo torto era di dare per sicuro quel che era soltanto probabile e che poteva anche non verificarsi.

Probo: Il tuo errore era grande, invero. No, nessuno dei tre aveva detto la verità. Avrebbe, dei tre, detto il vero colui che avesse detto come hai detto tu un momento fa: la probabilità che sia estratta la palla bianca è doppia della probabilità che sia estratta la palla nera. [...] Né l'una né l'altra di queste due affermazioni: una palla bianca uscirà, una palla bianca non uscirà, era vera in sé, ma ambedue erano, in sé, false. [...] Sovente nei suoi pensieri l'uomo è in ritardo sui fatti ed egli considera come possa essere o possa non essere ciò che già da lungo tempo è determinato a essere o a non essere; queste parole: 'è possibile' non esprimono allora altro che la sua ignoranza; ma le stesse parole 'è possibile' esprimono talvolta una verità e una grande verità come: è possibile che l'uomo si salvi o che l'uomo si perda. Sarebbe il massimo errore confondere due sensi tanto differenti. Io adesso vorrei sapere da te se non ti sembri necessario distinguere due generi di avvenire.

Callisto: Ma mi sembra che ci sia un solo avvenire, come c'è un solo presente e un solo passato.

Probo: Però, quando parliamo di futuri contingenti, non intendiamo di parlare di futuri di cui è vero il dire semplicemente che verranno, perché questi futuri sono tali che posso-

Nella conversazione con Callisto, Probo difende la propria tesi cercando di far vedere che, negarla, vorrebbe dire cadere nelle braccia di quella posizione che noi conosciamo come diodorea. In particolare, ritenere – come propone Callisto – che tra le alternative di scelta *A* e *non-A*, una sia pienamente futura e l'altra solo fittiziamente futura, significherebbe ricalcare il futuro contingente sul modello ontologico del passato²⁵; significherebbe, cioè, negare proprio ciò che specifica la contingenza: vale a dire, la sua struttura ancipite e non univocamente determinata²⁶.

Ora, interpretare così il futuro contingente, sarebbe come dire che “è possibile che accada qualcosa di diverso da ciò che effettivamente accadrà”; il che – secondo Probo – è autocontraddittorio, proprio come dire che “ciò che è, non è”. Come ammette anche il giovane Callisto, non c'è evidenza del fatto che ciò che accade, sia quel che (tutto considerato) non poteva non accadere. E – come ricorda Probo – neppure si può escludere che sia così; a meno, naturalmente, che non si sia in grado di ricondurre l'accaduto ad un atto di libertà: nel qual caso, si saprebbe che quel che è accaduto avrebbe potuto non accadere.

no accadere, ma che possono anche non accadere. Supponiamo per esempio che *A* sia un futuro contingente: *non-A* sarà pure un futuro contingente: la futurazione dell'uno come dell'altro sarà dunque sospesa tra l'uno e l'altro. Così la tua presenza di oggi in questa scuola ieri era futura [...], ma non era pienamente futura, perché la tua assenza era futura al tempo stesso della tua presenza. [...] Non erano dunque allora due futuri che sussistevano insieme, nessuno dei quali era un futuro assoluto? Uno, terminando di distruggersi, doveva cedere all'altro la sua parte di futurazione perché quest'ultimo potesse terminare di essere un vero futuro» (cfr. DN 283-286).

25. «Callisto: Poiché mi trovo presente in questo luogo, era futuro che io mi ci recassi. Ogni cosa prima di essere nel presente è stata nel passato a titolo di cosa futura. Sovente ci si sbaglia nelle cose future e si dice: Questo avrà luogo; poi il corso degli avvenimenti ci avverte del nostro errore e noi vediamo che questa cosa, non avendo luogo, non era, di fatto, futura. Al contrario quel che accade era futuro e solo questo lo era.

Probo: Se ben capisco, il tuo pensiero, Callisto, è: di due futuri contingenti o che noi così chiamiamo, *A* e *non-A*, uno solo, in definitiva, è veramente futuro, e l'altro non lo è per nulla. [...] Raffigurati un momento, Callisto, l'avvenire invariabile come lo è il passato: la strada che ogni uomo ha seguito si prolunga, con delle curve sconosciute, dall'era di quel passato che egli conosce così poco in quell'avvenire di cui non conosce niente; ciascuno dei suoi passi ha la sua impronta già segnata prima. Egli si dice: andrò di qua? andrò di là? e che cosa deciderò? E la sua stessa esitazione è un nuovo passo nella strada che egli pensa di percorrere liberamente, mentre invece i suoi piedi sono fedeli alle tracce future come lo sarebbero alle tracce antiche ricominciando la strada già percorsa» (cfr. DN 287-288).

26. Nel dialogo tra Probo e Callisto viene suscitata la seguente questione: se un problema ha due soluzioni altrettanto valide, ha senso chiedersi quale delle due verrà effettivamente adottata da chi ha impostato il problema? Entrambe “possono” esserlo, ma non ha neppure senso chiedersi quale sarà adottata effettivamente, in quanto – secondo Probo – ciò equivarrebbe a considerare il futuro contingente per quel che non è: cioè, come un futuro pienamente determinato (cfr. DN 288-292).

Quel che è chiaro della posizione di Probo, è che, quanto ai futuri contingenti (cioè, ai futuri che dipendono anche da una libera scelta dell'uomo), è errato, tanto dire che "A accadrà", quanto dire che "A non accadrà"; ed è giusto semmai chiedersi quale tra le due eventualità sia la più probabile²⁷. Quel che invece non è chiaro, è se lo statuto ancipite della contingenza possa essere riconosciuto anche nel presente e nel passato. Da un lato, Probo parla di "cose contingenti passate"; dall'altro, però, dà per evidente che, con l'accadere, il contingente diventi "necessario" – nel senso che *factum infectum fieri nequit* –; e allo stesso modo dà per evidente che, col non accadere, il contingente diventi "impossibile" – nel senso che è ormai impossibile che esso accada, almeno nel tempo previsto. Egli finisce dunque per identificare il contingente, con il "futuro" contingente.

Questa posizione – come egli stesso avverte – non deve essere confusa con un'altra: quella che, dal diventare necessario o dal diventare impossibile del futuro contingente, conclude alla originaria ancorché latente natura di intrinseca necessità o impossibilità di quest'ultimo. Questa, del resto, sarebbe la posizione diodorea che – pur non venendo espressamente nominata – abbiamo visto comunque essere espressamente esclusa da Probo in precedenza²⁸.

27. Secondo Lequier, «il probabile è il numero del possibile» (cfr. DN 282-283).

28. «Probo: [...] Come è possibile che ci sia fin d'ora una palla che verrà estratta e che ne possa venir fuori un'altra? È come dire: 'È possibile che venga fuori una palla diversa da quella che verrà estratta'. [...] Queste parole: 'una delle due', 'quella che', indicano una palla, una sola; ma non una piuttosto che l'altra. Poiché la proprietà di poter venire fuori conviene a entrambe. [...]

Callisto: Se invece essendo uscita la palla bianca, si dice: era il colore che *doveva uscire*, vedrei da ciò che la persona che parla ha creduto di riconoscere dopo il fatto che era impossibile che uscisse quella nera, come se, ad esempio, ci fossero nell'urna due palle bianche, anziché una nera e una bianca. [...]

Probo: Ma fa attenzione a quel che ti ho detto: che nessuno può sapere in maniera sicura se l'uscita di questa o quella palla che si estrae da un'urna non è determinata che nell'istante in cui la mano che ha preso la palla esca dall'urna o se è già determinata prima da un concorso di circostanze o di disposizioni che noi ignoriamo in se stesse e più ancora nei loro effetti. Noi non diremmo, in tal caso, che l'estrazione di ogni palla separatamente è possibile, che per cagione della nostra ignoranza delle cause che renderebbero questo evento di fatto impossibile: mentre sappiamo che se si trattasse di un'azione libera sarebbe realmente possibile il non farla. [...]

Callisto: Per un momento io mi sono domandato se non poteva darsi che l'evento fosse realmente un futuro contingente, ma che per noi, che sapevamo quel che doveva accadere, l'evento fosse pertanto realmente futuro.

[...] Probo: Io voglio, perché la nozione della contingenza resti ben chiara nel tuo spirito, parlatene ancora un momento. Noi possiamo dire di ogni cosa: essa è stata o essa non è stata, perché non c'è mezzo termine tra l'affermazione e la negazione rispetto alle cose passate, se non l'espressione di un dubbio che risulti dall'ignoranza di colui che parla; e di due uomini che dicono l'uno che una cosa è stata, l'altro che la stessa cosa non è stata, è

I due interlocutori si attestano allora sulla seguente conclusione: nessuna delle ipotesi tra loro contraddittorie che riguardano il futuro è vera, se alla attuazione di una delle due contribuisce la libertà dell'uomo. È vero piuttosto che una delle due si attuerà; ma non è determinato in precedenza quale delle due sia. Affermare questo, non significa ammettere di ignorare il futuro: significa piuttosto dire di conoscerlo per quel che di contingente esso ha in sé.

In tal senso, occorrerà anche fare attenzione al modo di esprimersi. Ad esempio, usare espressioni quali "ignoro se accadrà *A* o se accadrà *non-A*", sembra implicare che si presupponga erroneamente che o *A* o *non-A* sia qualcosa di pienamente futuro. O, peggio ancora, chiedere quale, tra *A* e *non-A*, sia pienamente futuro, cioè destinato ad accadere, sarebbe auto-contraddittorio: sarebbe, infatti, come chiedere quale tra due contingenti sia il non-contingente. In realtà, è pienamente futuro che "accadrà o *A* o *non-A*" (non, che o accadrà *A* o accadrà *non-A*). In altre parole, ciò che possiamo dire di sapere fin d'ora, è che una delle due alternative al momento opportuno sarà vera²⁹.

necessario che l'uno dica il vero e l'altro il falso. Ma se si tratta di futuri contingenti dice il falso tanto chi afferma: *A* sarà, che colui che afferma: *A* non sarà.

Callisto: Sì, Probo. *A* potendo essere o non essere, dato che è un futuro contingente, colui che dice: *A* sarà, dice errato, perché potrà darsi che *A* sia, e colui che dice: *A* non sarà, dice egli pure errato, perché potrà darsi che *A* non sia.

Probo: Quel che dici è esatto: tra le cose contingenti passate e le cose contingenti future c'è la differenza che, di due affermazioni contraddittorie riguardanti le cose contingenti passate, l'una è vera, l'altra è falsa; e che, di due affermazioni contraddittorie riguardanti le cose contingenti future, nessuna delle due è vera, ma sono false tutte e due. [...]

Callisto: Se nei riguardi delle cose contingenti passate, una delle due proposizioni contraddittorie è vera e se, nei riguardi di cose contingenti future non è vera né l'una né l'altra, non è forse perché le cose contingenti passate, non sono più, in realtà, contingenti?

Probo: Evidentemente. Ogni cosa contingente si determina nel tempo o come necessaria o come impossibile, non perché essendo sempre stata, in fondo, o l'una o l'altra, venga a farsi conoscere come essente l'una o l'altra...

Callisto: Parlare in questo modo sarebbe distruggere la contingenza.

Probo: Ma poiché ogni cosa contingente non è in sé né necessaria né impossibile, se essa viene ad essere, diventa impossibile che essa sia stata, o se viene a non essere, diventa impossibile che essa sia, sebbene una cosa simile possa essere all'istante che segue. [...] E tuttavia capita tutti i giorni di dire, parlando di un futuro contingente: Questo sarà o questo non sarà. [...] Non è dunque allora come se si dicesse: di queste due proposizioni, *A* futuro contingente sarà, o *A* non sarà, l'una è vera, l'altra è falsa? [...] E ciò] sarebbe proprio intelligibile come questo: Ciò che è non è» (cfr. DN 295-300).

29. «Probo: Resta dunque da spiegare come accada che si possa dire, e tanto sovente, un'assurdità così rivoltante come questa: tale cosa contingente sarà o non sarà; affermazione che corrisponde a dire che l'una o l'altra di queste due proposizioni: *A* sarà, *A* non sarà, è vera. Che te ne pare, Callisto?

Callisto: Quanto al senso di cui abbiamo or ora parlato: o è vero che *A* sarà, o è vero che *A* non sarà: questa proposizione è falsa. [...] Ma colui che dice: *A* sarà o *A* non sarà, può voler dire altra cosa. [...] È come se dicesse: *A* è futuro, o *A* non è futuro.

3. Oltre le fallacie dell'immaginazione

Le tesi (2) e (3) di Probo vengono spiegate in una fase del dialogo nella quale interviene anche il Maestro, che fino ad ora ha assistito in silenzio. La posizione del Maestro è la seguente: Probo ha sviluppato una tesi che, almeno nella sua essenza, corrisponde a quella di *De interpretatione* 9, e secondo la quale la necessità della disgiunzione tra i futuri contingenti x e

Probo: Essendo A un futuro contingente, che cosa pensi della sua affermazione?

Callisto: Essa è falsa, applicata a un futuro contingente. Perché essendo A un futuro contingente, non è futuro nel pieno senso della parola e non è non più futuro che A non sia, ma è futuro che uno dei due, A o $non-A$, sia. [...]

Probo: Torna a considerare il caso delle due palle, una bianca e l'altra nera, contenute in un'urna dalla quale se ne dovrà estrarre una [...].

Callisto: L'errore consisterebbe nell'affermare che è determinato fin da questo momento che uscirà la palla nera, o che è determinato che non uscirà. E sarebbe vero il dire: io ignoro se verrà fuori la palla nera o quella bianca.

Probo: Cadi tu stesso nell'errore che mi hai appena fatto notare. Secondo te sarebbe vero il dire: io ignoro se è la palla nera che verrà fuori o se è la bianca. Ma non vedi che è lo stesso che dire: io ignoro fin da questo momento che l'estrazione della palla nera è futura o se è vero fin da questo momento che è l'estrazione della palla bianca che è futura? [...] Ma questo modo di parlare può bene anche avere solo il senso di enumerare i casi possibili. Ed è così che si direbbe: o è una palla nera che verrà fuori, o è una palla bianca; se esce la palla bianca io vincerò tanto; se esce la palla nera, io perderò tanto, ecc. Ma quest'ultimo modo di parlare sarebbe più esatto quando l'estrazione di ciascuna delle palle è realmente possibile o sembra esserlo. In quest'ultimo caso l'affermazione: A sarà o non sarà, non significa affatto: o è attualmente vero che A sarà o è attualmente vero che A non sarà; ma significa: è vero attualmente che A sarà o non sarà, vale a dire, è attualmente vero che giungerà il momento in cui una delle proposizioni: A è, o A non è, sarà vera; non essendo una delle due proposizioni già determinata al momento attuale.

Callisto: Mi sembra, Probo, che non mi sbaglierò più in questa materia.

Probo: Lo credo. Supponiamo ora, Callisto, che due uomini siano d'accordo su una cosa: che un certo evento A è contingente: necessariamente lo sarà anche l'evento $non-A$. Uno di questi due uomini domanda all'altro: di questi due eventi, A e $non-A$, che sono ambedue contingenti, quale è attualmente futuro?

Callisto: Capisco. Il secondo potrebbe dire al primo: voi mi chiedete quale di questi due eventi di cui né l'uno né l'altro è futuro, è futuro? [...] Che cosa mai mi domandate? [...] Se qualcuno mi dicesse: rispondete sì o no: Pitagora sapeva quale dei due tra 3 e 4 è 7? Se rispondessi sì, direi un'assurdità, perché sarebbe ammettere che effettivamente uno dei due numeri 3 o 4 è 7. E se rispondessi no, direi due assurdità perché in primo luogo supporrei vera una cosa impossibile e in secondo luogo negherei che Pitagora abbia conosciuto una cosa che, se fosse stata una verità, egli avrebbe certamente conosciuto. [...] L'uomo interrogato, rispondendo che nessuno potrebbe dire quale di queste due cose imperfettamente future è perfettamente futura, dice ad un tempo le due assurdità di cui parlavo. In primo luogo egli afferma come esistente una cosa impossibile, secondariamente egli afferma come impossibile una cosa che non lo sarebbe, se si supponesse che neppure la presente lo fosse.

Probo: Che cosa dovrebbe dunque rispondere?

Callisto: La questione non ammette alcuna risposta» (cfr. DN 300-306).

non-x non si distribuisce partitamente sui disgiunti; ciò non toglie, però, che il Creatore abbia una conoscenza qualitativamente diversa anche dei futuri contingenti, e li veda eternamente nel loro effettivo determinarsi.

Probo, da parte sua, sostiene che, essendo l'ambivalenza del futuro contingente qualcosa che inerisce alla natura ancipite che gli è propria, e non piuttosto all'ignoranza dell'uomo; chiunque conosca il futuro contingente dovrà conoscerlo secondo questa ambivalenza che gli è strutturale. E Dio stesso conoscerà il contingente come contingente. Anzi, lo conoscerà perfettamente come contingente: dunque "nelle sue cause", parte delle quali coincidono con l'indeterminatezza della libertà umana. Ora, se è almeno in parte indeterminata la causa, almeno in parte indeterminato sarà l'effetto, cioè il contingente stesso³⁰. Dunque, per Dio, far essere determinata o conoscere determinatamente un contingente, sarebbe impossibile come far essere effettivamente o conoscere effettivamente una struttura autocontraddittoria: una impossibilità, questa, che solo verbalisticamente limita la sua Onnipotenza e Onniscienza³¹.

Se quella ora esposta è la tesi (2) di Probo, il Maestro ne tenta una confutazione, che – al di là di qualche originalità espressiva – consiste fondamentalmente nel ricondurre il problema alle sue coordinate metafisiche radicali. Già nella fase introduttiva della seconda parte del dialogo, il Maestro aveva toccato il punto decisivo, osservando che la conoscenza divina è eterna e creatrice. Essa, pertanto, da parte sua non deve prevedere e neppure ultimamente vedere la creatura come se questa fosse qualcosa di ori-

30. «Probo: Di queste due contingenze, *A* e *non-A*, Dio sa quale sarà?

Callisto: Dio sa tutto, Probo. [...]

Il Maestro: Quel che tu hai detto delle proposizioni riguardanti i futuri contingenti è vero. È la teoria che Aristotele espose nel libro degli *Analitici*. Pensare altra cosa e credere che di due proposizioni contraddittorie riguardanti il futuro contingente una sia vera, l'altra falsa, vorrebbe dire non capir nulla della contingenza. Tutto questo si potrebbe dire con poche parole. Ma se si conclude che Dio non conosce i futuri contingenti, questa proposizione oltreché essere contro la ragione, è anche contro la fede. [...]

Probo: [...] Io voglio solo dire che Dio conosce i contingenti come contingenti.

Maestro: Vale a dire che Dio non conoscerebbe i contingenti che nel modo in cui li conosciamo noi? [...]

Probo: Dio li conosce e noi li conosciamo, ma con la differenza che la conoscenza che ne ha l'uomo è limitata, oscura e piena di errori, mentre Dio li conosce perfettamente. La differenza è grande. Secondo te, maestro, non vi sarebbero contingenti, per Dio? Oppure Dio, pur vedendo i contingenti quali sono, vale a dire contingenti o imperfettamente futuri, ne vedrebbe inoltre alcuni tra essi perfettamente futuri, vale a dire non-contingenti; e ci sarebbero, in rapporto ad essi, due verità, una per Dio e per l'uomo, e, per Dio solo, un'altra, contraddittoria alla prima? [...] Conoscere le cose prima che esse siano fatte è conoscerle nelle loro cause; e il fatto che le cause siano in parte determinate, in parte indeterminate non potrebbe toglier nulla alla perfezione della conoscenza divina che suppone sempre il suo oggetto, ma la cui perfezione non dipende da quest'oggetto» (cfr. DN 306-309).

31. Si veda in proposito la nota 2 del presente capitolo.

ginariamente ignoto, anche solo nelle sue libere movenze³². Considerando la cosa dalla parte della creatura, si potrà allora dire che, nonostante il libero gioco tra *x* e *non-x*, è presente al Creatore quale tra le due possibilità si attuerà³³.

Di fronte alla eventualità che una conoscenza determinata dell'indeterminato venga prospettata come una autocontraddizione, il Maestro invita gli interlocutori a non cadere in quella tanto frequente fallacia che consiste nel subordinare la capacità dell'intelletto al potere dell'immaginazione. È infatti concepibile, benché non sia immaginabile, che il Creatore conosca il medesimo contingente come indeterminato – in quanto variabile dipendente (anche) della libertà umana –, e come determinato – in quanto effetto positivo (anche) di tale libertà. Nel primo senso, si potrà dire che il Creatore conosce il contingente *sub specie indeterminationis*, in quanto conosce (e fa essere) la libertà che lo origina; nel secondo senso, si potrà dire che il Creatore conosce il medesimo *sub specie determinationis*, in quanto lo conosce (e lo fa essere) nel suo effettivo realizzarsi. Che poi una simile distinzione non corrisponda ad alcuna reale distinzione nell'atto creatore, è quanto il Maestro difende sulla base del recupero della nozione di *relatio idealis*³⁴. Ed è chiaro che l'insistenza del Maestro sul pri-

32. «Dio conosce l'avvenire come conosce il presente e il passato ed è perché la conoscenza che egli ha delle cose le avvolge da tutte le parti, le raggiunge alle loro radici, le afferra tali quali esse sono con tutto ciò che le fa essere e con tutto ciò che le distingue, che questa suprema conoscenza è degna dell'essere la cui nozione perirebbe nella nostra anima se cessasse di riunire tutte le perfezioni» (DN 281).

33. «Il Maestro: [...] Se non è vero che *A* sarà, non essendo neanche vero che *A* non sarà, è vero che Dio sa quale dei due, *A* o *non-A*, sarà» (DN 315).

34. «Il Maestro: [...] Bisogna notare prima di tutto che in Dio la scienza e la volontà sono la stessa cosa. Ora, se io dimostro che la volontà di Dio può senza contraddizione e realmente volere il sì e il no per lo stesso istante riguardo a una cosa, non c'è allora nessuna contraddizione a che Dio sappia come vero insieme il sì e il no nei riguardi della stessa cosa! [...]

Callisto: Se Dio potesse volere senza contraddizione i contraddittori, non avrebbe che da stabilire che due contraddittori non sono contraddittori; in modo che Dio vedrebbe come indeterminato l'effetto di una causa libera e sarebbe quindi salvata la libertà dell'uomo; da un'altra parte egli vedrebbe come determinato l'effetto di questa causa libera e sarebbe con ciò salvata la prescienza senza che la libertà sia distrutta.

Maestro: [...] Coloro che credono per immaginazione che è per Dio come per l'uomo, [...] immaginano il volere divino come simile al loro: sono coloro di cui il commentatore dice (*Sup. 2Met., c.3, Comm. 13*): che in loro la virtù immaginativa vince sulla virtù intellettuale; e di conseguenza, come egli dice, li vediamo rifiutarsi di credere alle dimostrazioni se l'immaginazione non le accompagna [...]. A nulla servirebbe ricorrere all'obiezione [...] che ci sarebbero due verità, poiché l'evento è agli occhi di Dio insieme indeterminato, perché lo vede come contingente, e determinato, per causa della sua prescienza. Una simile obiezione sarebbe senza forza, perché se una stessa cosa non può allo stesso tempo e sotto lo stesso rapporto essere e non essere, essa può essere e non essere al tempo stesso sotto rapporti differenti; nessuna difficoltà quindi che un evento futuro sia futuro indeter-

mato del concepire rispetto all'immaginare, è giustificata dal fatto che ciò che si è ora considerato, è prerogativa del Creatore, e non può trovare adeguato corrispettivo in nessuna esperienza umana, e quindi neppure in alcuna umana immaginazione.

Quanto poi alla tesi (3) sostenuta da Probo, essa non riceve ulteriori sviluppi nel corso del dialogo, e quindi neppure riceve dirette obiezioni. Certo è che essa, sotto la veste del paradosso, nasconde sia alcune classiche ovvietà, sia alcuni tentativi di novità, teoreticamente poco controllati, ma anche non privi di obiettivo interesse. Sostenere, infatti, che la creazione di un soggetto libero comporti, da parte del Creatore, la libera accettazione di una collaborazione effettiva, e al limite difettiva – o addirittura deviante –, in relazione all'opera creatrice, non è certo niente di originale rispetto alle indicazioni della metafisica scolastica³⁵. Sostenere

minato in rapporto a noi, e conosciuto come tale da Dio, e al tempo stesso futuro determinato in rapporto a Dio e conosciuto ugualmente come tale da Dio. [...] E Dio, senza contraddizione, lo conosce come indeterminato sotto il primo rapporto, e come determinato sotto il secondo. E [...] questa distinzione nella scienza di Dio non è, parlando in senso appropriato, che nell'oggetto della scienza di Dio, considerato sotto i due rapporti, e non nella scienza di Dio che è una, semplice, immutabile come Dio. È a questo modo che il centro di un circolo guarda per intero tutte le linee tracciate dal centro alla circonferenza; e questo centro, in quanto guarda una linea può essere chiamato con un nome, e in quanto guarda la stessa linea, dopo un movimento del circolo, sotto altri rapporti di situazione, può essere chiamato con un altro nome; e tuttavia non c'è in esso né variazione né successione. Volere e non volere, che sono in Dio la stessa cosa, sono dunque dei nomi che dicono delle relazioni del volere divino a diversi effetti; in modo che questa relazione è reale nella creatura, ma non è in Dio che secondo la ragione e il nostro modo di concepire. Passiamo ora al sapere di Dio che è la stessa cosa che il suo volere. Un certo evento che dipenderà dalla libertà dell'uomo agli occhi di Dio è un futuro indeterminato: ecco il libero arbitrio contemplato e confermato dallo sguardo di Dio che lo vede. Tuttavia, mentre questo evento è un futuro indeterminato agli occhi di Dio, questo stesso evento non è un futuro indeterminato agli occhi di Dio. C'è in ciò qualche contraddizione? Sembra di sì. Ma, respingendo l'immaginazione che ci farebbe trasportare in Dio ciò che conviene solo all'uomo, noi ci accorgiamo che non c'è contraddizione nel caso presente; perché si tratta di Dio. [...] Dio vede dunque questo evento come un futuro determinato, ed ecco salva la prescienza di Dio. D'altronde, in precedenza, era stato salvato il libero arbitrio; dunque, ecco salvi insieme prescienza e libero arbitrio» (cfr. DN 315-318). In una nota precedente, Lequier in prima persona aveva valorizzato la figura della *relatio idealis*, rispetto alla quale il nostro autore rivela un atteggiamento oscillante. Leggiamo: «Dio in se stesso; Dio nel suo rapporto con la creatura esistente al di fuori di lui. Qual è il fondamento di questa distinzione? È che si può concepire Dio senza la creatura esistente. Dio è stato senza l'esistenza della creatura e considerato nel suo proprio essere, egli è sovraneamente indipendente dalla creatura. Al contrario la creatura considerata in sé e la creatura relativamente a Dio non presenta due punti di vista che per l'astrazione; perché la creatura in sé non esiste indipendentemente da Dio» (cfr. DN 228).

35. Si pensi, al riguardo, al tema della realtà effettiva del male morale e del suo potere di "disfare" il creato (sia pure all'interno di un quadro provvidenziale), così come sarebbe stato svolto, originalmente, ma coerentemente con il tomismo, da Jacques Maritain. Second-

però, in aggiunta, che tale accettazione rappresenti in qualche modo la libera assunzione di un rischio dall'esito imprevedibile e incontrollabile, questo è certamente al di là del quadro metafisico classico, e presenta una prospettiva che è forse vicina a certa sensibilità a noi contemporanea, ma lontana da una effettiva considerazione della verità metafisica fondamentale: quella per cui il negativo non ha originaria potenza sul positivo – pena l'accettazione dell'impossibile. In altri termini, porre limiti alla Provvidenza – per esprimerci esplicitamente –, significa averne dimenticato la natura ontologicamente assoluta, e dunque non limitabile da alcuna istanza. Che poi la Provvidenza ponga limiti liberamente a se stessa, è ipotesi accettabile, ma solo in quanto ciò non venga inteso come premessa ad una sua possibile "perdizione", perché questa rappresenterebbe il realizzarsi, non del culmine della potenza attiva, ma piuttosto della passività, nell'originario ontologico.

4. Esplosione dello scandalo teologico

Il lungo dialogo *Probo o il principio della scienza* si conclude con una terza parte, nella quale il Predestinato e il Reprobo riprendono il colloquio interrotto nella parte prima. Il Predestinato invita il Reprobo a riconoscere se stesso sotto i panni del Maestro che compariva nella visione contenuta nella seconda parte, e ad accettare quindi l'impostazione del problema della prescienza data da lui stesso – dal Maestro, appunto – nell'ambito di quella visione. L'impostazione, come sappiamo, è quella – classica – secondo cui prescienza divina e libertà umana sono reciprocamente compatibili.

Ma, nel corso della terza parte, il protagonista autentico finisce per essere proprio il Reprobo, il quale contesta, con un tentativo estremo, la possibilità che il futuro contingente sia prevedibile, sostenendo che, in tale ipotesi, esso sarebbe in realtà pre-determinato. Infatti, nell'ipotesi della prevedibilità di diritto – inverata dall'intelligenza creatrice –, la possibilità alternativa al contingente che si realizza, risulterebbe "falsamente futura"; e così, il contingente in questione – la risoluzione che l'uomo prende – risulterebbe essere a sua volta qualcosa di "veramente

do Maritain, la *privatio boni*, lungi dall'essere un semplice gioco di parole, è «quanto vi è di più reale nelle cose» (cfr. J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1965; trad. it. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 18-20). Si tratta propriamente di una «mutilazione dell'essere» (cfr. Id., *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison française, New York 1944; trad. it. di R. Bartalozzi, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 209), perché, «se io pecco, qualcosa che Dio ha voluto e amato non sarà, in eterno» (cfr. Id., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951; trad. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 229).

futuro”, e dunque qualcosa di non più realmente, ma solo apparentemente, contingente³⁶.

A questo punto – secondo il Reprobo –, il libero arbitrio, che sembrava avere il potere di generare una situazione ontologica di paradossale “sospensione tra l’essere e il non essere” delle proprie determinazioni, si rivela non più che la qualità per cui gli atti umani sono imputabili all’io che li compie, pur non determinando nient’altro di effettivo in quegli stessi atti: in particolare, non determinando il loro effettivo poter non essere compiuti³⁷. La figura del libero arbitrio, sarebbe insomma – in questa prospettiva – nient’altro che un *escamotage* con cui la teodicea si incaricherebbe di salvare la giustizia di Dio, pur senza riuscirci in modo persuasivo. Naturalmente, poi, la teodicea può praticare differenti strategie per accordare la prescienza divina con il libero arbitrio: ma tutte risultano squalificate in partenza – agli occhi del Reprobo –, in quanto si radicherebbero nella premessa, da lui ritenuta autocontraddittoria, della compatibilità di prescienza divina ed effettiva libertà umana³⁸.

36. «Il Reprobo: [...] Lo spirito dell’uomo che esita tra due partiti è simile alla foglia che il vento spinge a destra e a sinistra e che doveva cadere proprio dove cade, fermarsi proprio dove si ferma. Le cose veramente future si riconoscono a questo segno sicuro, che un dato giorno, a un dato momento, esse sono: ma ci sono anche delle cose falsamente future, ed è (ingegnosa meraviglia!) è per mezzo di queste cose falsamente future che è vero che noi siamo liberi. Quest’uomo ha mentito, rubato, assassinato; era futuro che quest’uomo avrebbe mentito, rubato, assassinato; era futuro infallibile, ma quest’uomo è colpevole in quanto ciò che era falsamente futuro non è avvenuto. Sarebbe dovuto succedere quel che non doveva succedere e allora quest’uomo sarebbe stato innocente. Tra le cose veramente future ce ne sono di due specie, le une libere, le altre necessarie. Le cose necessarie non possono non succedere e non sono quindi imputabili; le cose libere hanno esclusivamente la qualità di esser tali che possono non succedere, ma questa qualità non impedisce loro affatto di succedere, di modo che essendo imputabili perché possono non succedere, il che è giustissimo, succederanno tuttavia altrettanto sicuramente che se fosse impossibile non succedessero, il che fa sì che così le une come le altre siano ugualmente future» (DN 322).

37. «Sembrirebbe d’aver il diritto di concludere che il libero arbitrio equivale a una pura chimera, ma traendo questa conseguenza si dimenticherebbe quella qualità che le une possiedono: quella qualità eminente, singolare, di essere tali che possono non succedere, benché sia certo che non succederanno. È bensì vero che questa qualità, che sembrerebbe dover del tutto sospendere la cosa tutt’intera tra l’essere e il non essere, non produce, in realtà, nulla: è una qualità essenziale solo per rendere imputabile la cosa, ma che la lascia assolutamente tale quale sarebbe senza questa qualità, salvo il fatto che, senza questa qualità, non sarebbe imputabile. Ora, se non fosse imputabile, la giustizia di Dio sarebbe in fallo. Questa qualità, dunque, è oltremodo essenziale» (DN 322-323).

38. «Dio è simile a un buon padre che abbia detto al figlio: scegli liberamente, tra tutti questi libri, quello che vuoi: però, se tu prendi questo io ti taglierò la mano destra: ma se vuoi prenderlo, puoi farlo. Il figlio conserverebbe tutta la sua libertà e non prenderebbe il libro. Ebbene, e questo è più che sicuro, Dio onnipotente ha dei mezzi nascosti e non meno efficaci [...] di accordare la nostra libertà con la perfetta certezza dell’uso che noi ne faremo. Ancora, Dio è simile a un buon padre che abbia saputo che il figlio è deciso a compiere un’azione criminale, esecrabile, degna di tutta la sua ira. Ma questo buon padre

Dal complesso del dialogo emerge certamente la simpatia di Lequier per la posizione sostenuta dal Reprobo, e l'avversione, se non la ripugnanza, per quella sostenuta dal Predestinato. Il Reprobo cerca di mettere in luce l'incapacità delle teorie scolastiche a rendere intelligibile l'intreccio delle due libertà – originaria e creaturale –; e propone, da parte sua, di riconoscere al futuro contingente uno statuto ontologico eccezionale, in funzione dell'eccezionale statuto che spetta alla libertà dell'io nell'organismo del divenire. In particolare, egli identifica tale eccezionalità con la proprietà di essere ancipite quanto al realizzarsi.

Senonché, tale proprietà non sembra niente di diverso dalla bilateralità che anche in prospettiva classica è riconosciuta, genericamente al contingente, e intensivamente al contingente che viene posto dalla elezione dell'uomo. Il nostro autore, però, sembra voler invocare una considerazione della bilateralità, che sia più approfondita, e che – come meglio diremo – sembra andare nella direzione in seguito teorizzata da Łukasiewicz.

avrebbe promesso di sembrare, per qualche tempo, di non esserne edotto; e porterebbe la cura scrupolosa di mantenere la sua promessa fino al punto di conservare per questo figlio gli stessi sentimenti di stima e di confidenza che nutriva prima nei suoi riguardi. [...] Così e in maniera ancor più sorprendente, sembra che Dio abbia fatto un patto con se stesso per trattare come predestinato colui di cui egli sa con certa scienza che meriterà un giorno l'Inferno. [...] E la sua mano destra ignora quel che la sua mano sinistra gli riserva» (DN 323).

Conclusioni

Tenteremo in queste pagine conclusive, anzitutto di richiamare i contributi principali che dalla complessa riflessione di Lequier intorno all'agire libero ci sono pervenute; e, in secondo luogo, di indicare in relazione ad essi qualche possibile sviluppo.

1. Le indicazioni principali di Lequier

1.1. *L'implicazione originaria*

Ricalcando la scansione in Parti, secondo cui abbiamo sin qui esposto la nostra ricerca, possiamo ricordare come la prima Parte sia ruotata intorno ad un perno costante, costituito dal nesso tra vita conoscitiva e libertà di scelta: per più aspetti, la prima è parsa a Lequier – e a noi con lui –, implicare l'esercizio del libero arbitrio da parte del conoscente; ed implicarlo, non accidentalmente, ma strutturalmente, ovvero come propria *conditio sine qua non*.

In particolare, ci siamo soffermati sulla rilevanza del PDNC e del PTE, che è apprezzabile come tale solo per un soggetto che sappia vivere in sé l'oscillazione formalistica su cui essi si strutturano. Ma, più in generale, abbiamo considerato come la dinamica stessa della conoscenza, che afferma e problematizza, non sia possibile se non per chi sia capace di chiudere e aprire, a ragion veduta, la soglia che connette e distingue il *problema* e l'*apophansis*.

Ora, considerando che questa emergenza veritativa non rientra nei canoni di una derivazione apodittica, Lequier azzarda una polemica intorno alla figura dell'evidenza, in quanto identifica quest'ultima – appunto – con l'evidenza apodittica. Ed il senso reale della sua polemica sta proprio nella indicazione di una evidenza di natura elenctica (l'espressione è in-

trodotta da noi, e non dall'autore), che precede e rende coerentemente praticabile l'apodissi. La refrattarietà lequieriana ad omologare l'implicazione di tipo elentico all'evidenza apodittica, è presumibilmente dovuta alla dimensione pragmatica, che nella prima è in chiaro, mentre resta più latente nella seconda. Tale dimensione pragmatica, a ben vedere, non è specifica di *elenchos*, piuttosto che di altre movenze argomentative: la differenza sta piuttosto nel fatto che *elenchos* la sfrutta tematicamente per la propria riuscita, mentre le altre movenze – quelle del dominio apodittico – la vivono in modo silente.

La dimensione pragmatica che in *elenchos* è tematica, non è però in grado, da sola, di reggere l'urto costituito dalla provocazione teoretica del "genio maligno" – che Lequier mostra di prendere sul serio come forse nessun altro autore. Per superare l'estrema tentazione della disperazione epistemologica, cioè di uno straniamento radicale del pensiero da sé, il nostro autore non può ricorrere ancora una volta ad una strategia epistemologica, per quanto estrema e paradossale questa possa essere: piuttosto, la risorsa efficace gli sembra quella di una criticità ancora più fondamentale, che è l'intero della persona ad esercitare. Quella che Lequier chiama "rivolta della ragione contro se stessa", è, a ben vedere, non il rimedio esigenzialistico o fideistico ad una carenza fondativa, ma semmai l'esercizio di una razionalità concreta, che si esprime nella forma di un *cogito* affettivo, più radicale ancora di quello semplicemente noetico (che ci è, almeno teoreticamente, più familiare).

1.2. *Problematicità della contingenza*

Nella seconda Parte del nostro lavoro, il tema centrale è stato quello della non-rilevanza fenomenologica della contingenza e della libertà. Lequier, quasi ossessivamente, cerca di smascherare ogni pretesa identificazione empirica dell'atto libero, evidenziando, da parte sua, come l'avvertenza della spontaneità dell'agire, e anche l'esperienza del lavoro deliberativo in ordine all'agire, non siano di per sé indice sufficiente a stabilire che lo stesso agire sia non-predeterminato.

In particolare, abbiamo seguito il nostro autore in un lungo percorso di analisi, indirizzato a evidenziare in che senso non si possa neppure ipotizzare che figure come la contingenza (intesa come eventualità bilaterale) e, specificamente, la scelta libera, siano sottoponibili a un progetto sperimentale. Infatti, quest'ultimo, sarebbe comunque destinato a registrare lo scandirsi delle alternative – genericamente eventuali o specificamente elettive – secondo la successione temporale, mai potendo cogliere insieme, nel medesimo atto, la presenza delle varianti tra loro alternative – secondo la lezione già propria di Aristotele.

Su questo punto, abbiamo anche considerato la riflessione di Lequier come il luogo in cui, in modo originale, trova espressione una costante tradizione filosofica, di cui sono nomi eminenti Spinoza e Schopenhauer: con la differenza rilevante, però, che nel nostro autore l'inevidenza fenomenologica della qualità contingente dell'evento, e della qualità libera dell'atto, non introducono al determinismo assoluto, bensì alla problematizzazione delle due figure in questione. Lequier, infatti, è consapevole che, almeno la seconda di esse, può venir criticamente introdotta per altra via.

Del resto, Lequier è anche convinto che l'esito adeguato di una eventuale attestazione in chiave fenomenologica, potrebbe avere al più come contenuto una *libertas indifferentiae*, la quale non costituirebbe se non una caricatura della libertà di scelta. La realizzazione perfetta della libertà di indifferenza, sarebbe infatti l'arbitrarismo assoluto: cioè, la riconduzione della libertà di scelta al mero governo di una spontaneità non razionalmente qualificata (o *arbitrium brutum*).

1.3. *L'abissalità dell'arbitrario*

Nella terza Parte del nostro percorso, abbiamo provato a ricostruire – andando dichiaratamente al di là del dettato dell'autore – alcune movenze argomentative sperimentate da Lequier intorno alla libertà dell'io. E, in tal senso, abbiamo parlato di una "argomentazione dialettica" e di una "dilemmatica".

La prima – obiettivamente presente nelle pagine lequieriane, anche se mai messa *in forma* –, consiste nel mostrare come, negando la libertà di scelta, si dovrebbero, coerentemente, rimuovere dall'esperienza alcuni fattori che le appartengono in realtà innegabilmente, in quanto godono a loro volta di uno statuto elenctico: e si tratta delle alternative radicali tra vero e falso, e tra bene e male. La seconda – teorizzata invece in modo esplicito, anche se incompleto –, consiste nella assunzione aporetica dei sotto-casi che si generano dalla assunzione sia dell'ipotesi che ammette come operante la libertà, sia dell'ipotesi che la esclude. Dalla analisi del "dilemma" abbiamo ricavato un ulteriore dilemma: e cioè, che questa argomentazione, nel momento in cui volesse assumere un valore conclusivo, dovrebbe ricondursi ad una formulazione reiterata della dimostrazione già detta "dialettica"; mentre, nel caso in cui volesse conservare la propria indole specifica, dovrebbe accontentarsi di risultare concludente, ma non conclusiva (lasciando, così, il ruolo di *pivot* argomentativo, alla già considerata figura elenctica).

Queste pazienti ricostruzioni ci hanno, poi, consentito di intendere in una chiave adeguata l'espressione che sovente il nostro autore usa, quando parla della libertà in filosofia: "il postulato". Dal suo punto di vista,

non si tratta infatti di postulare la libertà in un senso esigenzialistico – e dunque estrinseco all'indole del procedimento filosofico –, ma semmai di riconoscere che essa, proprio perché inestricabile dalla stessa attività conoscitiva, si ritrova ovviamente a presiedere alle stesse argomentazioni volte a metterla in evidenza.

L'oggetto della "postulazione" viene poi scandagliato dal nostro autore, secondo – almeno così ci è parso – un duplice registro: che abbiamo chiamato, rispettivamente, dell'"enigma", e del "mistero". Il primo sembra quello più accattivante; e dice della libertà come di una capacità di produrre contingenza, addirittura *ex nihilo*. Il secondo nasce da un approfondimento del primo, e sa interpretare la capacità libera, come una originalità – e non una originarietà – produttiva. Seguendo il secondo registro, se una abissalità¹ va riconosciuta alla libertà dell'io, essa non andrà intesa come assolutezza, e neanche come autoreferenzialità, dell'"arbitrario", bensì come "responsabilità": cioè, originario impegno dell'io, non verso l'uno o l'altro degli elementi che costituiscono l'organismo dell'esperienza, bensì verso una realtà ulteriore, che Lequier non si cura di introdurre criticamente – almeno, secondo vie argomentative esplicite –, e che qualifica senz'altro in termini teologici.

È lecito – a nostro avviso –, recuperare la figura lequieriana della responsabilità (che è centrale nel discorso del nostro autore, nonostante la gran parte della critica non l'abbia rilevato), ad una prospettiva classica: più precisamente, appetitiva. La considerazione lequieriana della responsabilità dell'io di fronte a ciò che lo precede, ci sembra avere, insomma, una rilevanza prima antropologica che etica, in quanto indica, non un elemento normativo sopraggiunto alla dinamica interna della libertà – e volto ad orientare quest'ultima estrinsecamente –, quanto piuttosto lo stesso orientamento radicale della volontà intelligente verso il bene in quanto tale: orientamento intorno al quale ruota la dinamica della libertà di scelta, che sa rendere reciprocamente indifferenti i differenti, in relazione al loro analogo differire infinito rispetto all'oggetto formalmente, ma effettivamente, perseguito dall'io.

1.4. La determinazione di sé

Nella quarta Parte del nostro lavoro, abbiamo dovuto introdurre – sia pure in modo sobrio, – alcune figure metafisiche, che Lequier tiene sullo sfondo della propria riflessione sulla libertà: la trascendenza e la creazio-

1. Qui, comunque, Lequier non si riferisce all'*Ungrund* schellinghiano (cfr. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, cit.).

ne, anzitutto; ma anche la prescienza e la provvidenza. Una certa attenzione abbiamo dedicato alle prime due, in quanto fondanti rispetto alle altre. Ad esempio, è chiaro che è da una non del tutto adeguata considerazione dell'indole assoluta e assolutamente fondante, propria dell'atto creatore, che il nostro autore trae poi la sua complessa aporetica intorno alla compatibilità tra prescienza divina e libertà umana: quasi che lo spettacolo del mondo – per dir così – fosse per il creatore qualcosa da scrutare (poco importa se panoramicamente o in successione) a partire da un altrove.

Ma il nostro percorso aveva di mira le figure metafisiche ora richiamate, solo in quanto esse vengono da Lequier coinvolte nella discussione della libertà umana. Così ci siamo trovati anche noi a riflettere brevemente sul tema intorno al quale si annoda la metafisica del filosofo bretone: quello del panteismo. Il panteismo, rimuovendo ogni reale alterità tra l'originario metafisico e l'evento, impone di considerare quest'ultimo come qualcosa, a sua volta, di originario.

Ma, mentre la tradizione metafisica classica ha sempre posto l'accento problematico sulla originarietà ontologica dell'evento, giudicandola come una ipotesi implicitamente nichilistica; l'attenzione critica di Lequier è volta principalmente a considerare come il "panteismo" – cioè, la mancata posizione della trascendenza dell'originario ontologico – sottragga all'io umano la possibilità di "fare" qualcosa che Dio non stia già "facendo", e al medesimo livello. La trascendenza, insomma, è intesa da Lequier, come condizione almeno necessaria – anche se non sufficiente – per la cancellazione del determinismo assoluto, e, in particolare, come la garanzia di uno spazio d'azione per le cause seconde, che non sia già occupato dall'iniziativa originaria.

Da parte nostra, abbiamo precisato che l'esclusione lequieriana del panteismo, appare interessante in quanto inverte l'ordine consueto dei fattori: cerca cioè di stabilire un punto fermo metafisico, in riferimento alla previa acquisizione della libertà umana (e non viceversa); come a dire che l'affermazione della libertà può essere posta legittimamente, anche senza la previa confutazione o acquisizione di un certo quadro metafisico complessivo. Così si potrà dire che essa, certamente, presuppone un determinato quadro metafisico – risultando incompatibile con l'ipotesi radicalmente alternativa a questo –, ma non lo coinvolge argomentativamente nella propria giustificazione.

Lequier, poi, si interroga su quale sia lo spazio effettivo a disposizione della libertà della creatura, che cerca di pronunciare, o meglio di edificare, in risposta alle pro-vocazioni dell'esistenza, il proprio nome; e, di questa sua indagine, abbiamo provato a valorizzare e a dilatare alcuni elementi da lui lasciati allo stato di abbozzo. L'elemento centrale di questa ricostruzione, è risultato il riconoscimento di quella che abbiamo chiamato la "velleità strutturale" dell'agire umano. Tale velleità viene però connotata,

presso il nostro autore, da una ricca documentazione, che passa attraverso la presentazione dell'azione umana come una sorta di peirastica del possibile, nella quale, non solo non è garantita la effettiva possibilità del contenuto progettato – e dunque la corrispondenza dell'esito al progetto –, ma sembra piuttosto garantita proprio l'eccedenza dell'esito – nella sua significazione completa –, rispetto ad ogni possibile controllo dell'agente.

Di qui la conclusione secondo cui il "fare" è essenzialmente, da parte dell'uomo, un "invocare". E questo, non solo nel senso tradizionale per cui l'uomo è inadeguato a dare compimento alla attesa che egli è: riconoscimento che in Lequier si fa esplicito, anche in termini filosofici, quando afferma che l'uomo che riflette su di sé riconosce che la sua «natura non trova se non al di fuori di sé il proprio compimento (*achèvement*) e la propria ragion d'essere»²; ma, prima ancora, nel senso, più originale, per cui, se l'intenzione soggettiva dell'agire è in mano all'uomo (almeno nelle sue flessioni particolari), già il senso complessivo del suo contenuto d'azione è tanto da invocare quanto da tentare.

In una sorta di appendice, poi, abbiamo tracciato le linee della aggrovigliata discussione condotta da Lequier intorno alla prescienza divina dei futuri contingenti. Il tema, che eccede i limiti che ci siamo proposti nell'Introduzione, potrebbe essere oggetto, da solo, di uno studio apposito. Di quella appendice, e di alcune analisi precedenti, va trattenuto comunque il tentativo, più problematico che compiuto, di trovare uno statuto ontologico specifico – forse più eccezionale che regionale –, per il contenuto della scelta libera dell'uomo; e va trattenuto anche il tentativo di superare la figura della eternità come simultaneità puntuale, in favore di una eternità come durata insuccessiva, capace però di entrare in sintonia col tempo: cioè, con la durata scandita dalla successione.

2. Alcuni luoghi da approfondire

Dalla sommaria ricostruzione precedente, è potenzialmente emersa una sorta di percorso ideale, seguendo il quale si potrà proseguire in modo libero, e insieme pertinente, una riflessione in compagnia del nostro autore. A questa possibile riflessione suggeriamo alcuni spunti, ciascuno dei quali corrisponde, in sequenza, ad una delle quattro tappe del percorso precedente, e potrà essere – da parte nostra – oggetto di attenzione più analitica in qualche prossimo studio.

2. Cfr. G 480.

2.1. *La libertà e la struttura del sapere*

Nel testo ci siamo soffermati a lungo intorno alla proposta lequieriana di considerare la libertà come un elemento principale, cioè come uno di quei contenuti del sapere, che non possono essere messi locutorialmente in parentesi, se non mediante un loro esercizio performativo: per cui la loro negazione si configurerebbe, in un senso più scontato, come una contraddizione performativa, e, in un senso più progredito, come una riproposizione elenctica della loro imprescindibilità³. E abbiamo anche riflettuto sul carattere non vizioso, bensì virtuoso, della circolarità cui dà luogo la considerazione elenctica. Del resto, lo stesso Lequier afferma chiaramente che, nella sua proposta, non c'è circolo vizioso. O meglio, che «il circolo vizioso si corregge conoscendosi»⁴: conoscendosi, appunto, come strutturale, e non evitabile.

2.1.1. La verità non è sistema

Ora, si tratta di capire meglio quanto già abbiamo indicato nella prima Parte del nostro lavoro. In particolare, si tratta di considerare un problema che ancora non era stato messo a fuoco in quella sede. Lequier presenta, sia pure fuggacemente, il sapere filosofico come «una concatenazione di principi che si chiarificano mutuamente in modo tale che si può fare una solida e ferma affermazione, solo dopo aver percorso l'intero circolo di queste verità primitive»⁵. E indica anche degli esempi storici – da noi già considerati – di solidale affermazione, o negazione, del principio di non contraddizione e del principio del libero arbitrio⁶.

Al riguardo si può osservare che, nel parlare dell'implesso delle verità a statuto elenctico, come di un complesso organicamente compaginato (in cui *tout se tient*), gioca – sicuramente in Lequier – la proiezione della sua concezione olistica dell'esperienza (di derivazione, crediamo, laplaceana)⁷.

3. Sul rapporto tra contraddizione performativa ed *elenchos* ci siamo analiticamente soffermati nella P. III del volume *Contraddizione performativa e ontologia*, cit.

4. «Non c'è circolo vizioso qui. Il circolo vizioso si corregge conoscendosi. C'è stato circolo vizioso nella ricerca, perché si sperava di dedurre, perché si supponeva come affermazione ciò che non poteva essere che supposizione, e quando si supponeva senza rendersene conto o ci si serviva della supposizione per fondare; ma, quando la libertà si afferma, non c'è affatto altro circolo vizioso, se non quello della libertà stessa» (G 394).

5. Cfr. G 483-484.

6. Cfr. G 347-348.

7. «I fenomeni della natura, che sono concatenati da una necessità reale, possono essere considerati come identici, poiché sono tutti virtualmente rinchiusi nel fenomeno primitivo, e non formano così che un solo fenomeno, il quale, compendosi nel tempo, ci appare d'istante in istante sotto le sue diverse facce. Se si può dire che tutte le verità sono con-

Mentre è chiaro – almeno, a nostro avviso – che proporre l'implesso come un complesso organico, sarebbe un errore fatale. La filosofia è un sapere aperto, e non un sistema assiomatico. E questa apertura, non ne segna la debolezza, bensì la forza. Questa apertura può essere descritta anche come incompletezza semantica: nella consapevolezza, però, che la completezza semantica è filosoficamente guadagnabile di volta in volta, con la giustificazione critica dei presupposti assunti, che vengano in evidenza come tali. Questa apertura, più tradizionalmente, può essere descritta anche come dialogicità, essendo propriamente il dialogo (che trova poi i propri sviluppi nell'interiorità di ciascun dialogante) il luogo in cui i presupposti, le assunzioni di sfondo entro cui si muove la proposta di ciascuno, vengono messi in rilievo.

Ipotizzare, invece, che, solo dopo aver percorso l'intero complesso dei principi, si possa tener fermo anche ciascuno di essi – in quanto, ciò che sta fermo, sarebbe precisamente il complesso –, sarebbe una posizione tale da implicare la convinzione, ultimamente fideistica, che i principi costituiscano appunto un complesso; non solo, ma un complesso enumerabile, e percorribile mentalmente in un tempo finito (e altro ancora). È chiaro che una simile concezione organicistica dei principi, non è sostenibile, se non a patto di snaturare questi ultimi, facendone gli assiomi di un sistema formale; oppure rinunciando, da un certo momento in poi, alla riflessione filosofica, che – nulla sembra vietarlo – potrebbe progredire (o meglio regredire) alla scoperta di strutture "arcaiche", che ancora non siano state adeguatamente evidenziate.

Del resto, il modo elenctico di procedere, sembra in grado di mettere validamente in luce aspetti formalmente determinati del trascendentale, senza che ciò richieda una previa ricognizione esaustiva di tutti gli aspetti formali che il trascendentale custodisce in sé. In altre parole, per fare l'esempio più classico, che l'incontraddittorietà sia un carattere del trascendentale, non è qualcosa che richieda, per essere accertato, più della inconcepibilità della sua negazione.

2.1.2. Una implicazione di portata trascendentale

Ora, ciò che emerge dalla discussione con Lequier, non è che la libertà sia un carattere che appartiene al trascendentale in quanto tale. La libertà, però, appartiene a quel genere di verità che sono implicazioni inevitabili

temporanee, mentre il nostro sprito a causa della sua debolezza può coglierle tuttavia solo in maniera successiva, è anche vero dire che tutti i fenomeni sono contemporanei, nel senso che essi risiedono tutti virtualmente nel complesso delle condizioni primitive da cui derivano» (G 376-377).

del manifestarsi delle formalità trascendentali: tale è, ad esempio, l'esistenza dell'io che attesta quelle formalità. Ciò non è da intendere nel senso che tali verità – l'esistenza dell'io attestante, la libertà di questo stesso io, nell'attestare – siano *conditio sine qua non* del sussistere di quelle formalità. Del resto, se così fosse, l'io attestante non sarebbe in grado, come invece è, di concepire l'ipotesi che quelle formalità possano stare in luce anche in un contesto in cui l'attestante abbia caratteri radicalmente diversi dall'attestante attuale. Semplicemente, va inteso che, non sarebbero riconoscibili e attestabili, quei principi, se non da un io intelligente – e libero.

In fondo, l'indagine lequieriana non è relativa ai principi trascendentali, in quanto tali, ma piuttosto alle condizioni del loro manifestarsi: cioè, alla capacità, che l'io è, del trascendentale. E tale capacità – evidenza Lequier –, se fosse meramente noetica, in realtà, non sarebbe. E non si tratta, qui, di un dominio estrinseco della volontà sull'"ordine della logica" – come lo stesso filosofo bretone in un caso si lascia sfuggire⁸ –, ma piuttosto di una implicazione pragmatica, come dicevamo, tra il riconoscimento e l'attestazione del logico, e la libertà dell'attestante. E non solo dell'attestante in quanto è questo attestante umano, ma dell'attestante in quanto tale – abbia anche, quest'ultimo, connotati non propri dell'uomo.

Ciò vuol dire che i principi onto-logici sono eloquenti, hanno significato, solo per chi è libero. Ciò, invece, non vuol dire che tali principi "presuppongano" la libertà di un attestante, quale loro fondamento di valore. Implicare non è presupporre⁹. Più precisamente, la presupposizione è una figura semantica: riconoscere che x è presupposto da y , significa riconoscere che y non potrebbe esistere senza x . L'implicazione è invece una figura pragmatica: riconoscere che a è implicato da b , significa riconoscere che b risulta, non autocontraddittorio o comunque impossibile a verificarsi, ma piuttosto impossibile a comprendersi sensatamente, senza a (secondo quella sensatezza che, ad esempio, è condizione indispensabile al costituirsi della stessa ipotesi autocontraddittoria). Ed è quest'ultimo il caso della comprensione ed attestazione della verità, ad esempio del PDNC, che sta alla libertà dell'attestante, come b sta ad a .

Dunque, nella prospettiva suggerita da Lequier, non si tratta banalmente di far variare la validità dei principi primi onto-logici in funzione delle movenze della libertà; così come, per il Fichte della *Wissenschaftslehre*, non si trattava di subordinare al potere dell'io la validità logica del principio di identità. Né si tratta di far dipendere l'accertamento di quei principi dal previo accertamento della libertà; così come nel discorso fichtiano,

8. «È dunque essenziale sottolineare che la volontà [...] domina l'intero ordine intellettuale, cioè la stessa logica» (G 390).

9. Ci siamo già occupati di questa distinzione in: P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., P. I.

non si faceva precedere la rilevazione del valore formale dei primi principi logici, dalla introduzione previa dell'*Io*¹⁰. Si tratterà piuttosto di rilevare, che la principialità può essere nota solo al libero. E così pure, solo il libero è in grado di problematizzarla, dubitandone.

In definitiva, l'eredità che Lequier ci lascia, riguarda in primo luogo una dilatazione delle virtualità teoretiche della *dubitatio de veritate*. Il dubitare, cioè il momento dell'equilibrio instabile del sapere, non va combattuto come introduzione allo scetticismo, ma va piuttosto pensato a fondo, e riferito a ciò che esso presuppone semanticamente ed implica a livello sintattico e pragmatico. Il dubitare ha infatti una sua grammatica, cui non può rinunciare, pena l'inconsistenza della stessa *dubitatio*. La sua sintassi è dettata dalla non-contraddizione e dal terzo escluso, classicamente intesi: infatti la disgiunzione del *duplum*, è rigorosamente in *aut*; mentre, se fossero intesi come compatibili o reciprocamente indifferenti i corni del *duplum*, non vi sarebbe dubbio, ma altro, diverso, atteggiamento. La sua semantica, poi, riconosce una verità, che è originaria rispetto al dubitante; il quale, infatti, dubita in quanto si dispone rispetto alla verità (qualunque contenuto questa possa rivelare di sé), e non dispone invece di essa – nel qual caso, chi dubita non sarebbe più sensatamente dubitante. La sua pragmatica, infine, implica che il dubitante si muova secondo libertà, come richiede l'assunzione di un atteggiamento formalistico, che lasci impregiudicate, come entrambe possibili, la posizione di un elemento semantico piuttosto che quella del suo complemento.

Dunque, il suggerimento lequieriano è – con Cartesio oltre Cartesio – quello di cogliere che cosa renda non-incongruente il dubitare stesso; ovvero, a quale patto si possa dubitare sensatamente. E la decifrazione della grammatica del dubbio, debitamente approfondita, non sarà meno di quanto il sapere filosofico può ripromettersi dalla propria strumentazione.

2.2. La libertà, prima della contingenza

Si può dire che un aspetto caratterizzante la riflessione di Lequier stia nella sua esplicita rinuncia a subordinare l'accertamento della libertà dell'*io*, alla decifrazione del quadro metafisico. Il nostro autore, anzi, rovescia l'ordine delle due acquisizioni, introducendo – sullo sfondo del suo discorso – l'unica metafisica che, a suo avviso, non risulti incongruente con la libertà umana.

In particolare, abbiamo a lungo considerato, sia come egli non faccia leva su considerazioni metafisiche per introdurre criticamente la libertà –

10. Cfr. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, trad. it., cit., P. I, § 1.

bastandogli, a tal fine, un approfondimento della stessa dinamica della attività problematizzante –; sia come egli mostri la compatibilità fenomenologica di un quadro di determinismo assoluto. Quest'ultima insistenza dice, in fondo, di come egli sia convinto che la strada per acquisire criticamente la libertà, non debba necessariamente passare attraverso la previa acquisizione della contingenza degli eventi.

In tal senso, si potrebbe segnalare che le osservazioni critiche che valgono per l'esperimento del muovere la mano, invocato da Bossuet – e che il nostro autore si incarica di criticare –, valgono analogicamente per l'esperimento del costruire la casa, evocato da Aristotele nel libro *Theta* della *Metafisica*¹¹. Diciamo “analogicamente”, in quanto, nel caso di Bossuet, ciò che è in questione è la libertà; nel caso di Aristotele, invece, ciò che ultimamente è in questione è quella che oggi diremmo la “possibilità bilaterale”: appunto, la contingenza. Comunque, si può dire che l'insufficienza dell'esperimento di Bossuet stia alla libertà, come l'insufficienza di quello di Aristotele sta alla possibilità bilaterale. In entrambi i casi, ciò che dirime la questione è la impossibilità – dallo stesso Aristotele del resto teorizzata¹² – che i contraddittori si diano simultaneamente in atto.

Senonché, la figura del possibile – ora suscitata nella sua complessità – annida in sé un tale coacervo di potenziali equivoci, da richiedere un chiarimento dei significati (in parte già anticipato nella quarta Parte del nostro lavoro), che renda comprensibile il prosieguo del discorso.

2.2.1. Nota sul “possibile”

In linea puramente teoretica, possiamo proporre una preliminare scansione della figura del “possibile”, che segua tre fondamentali accezioni: il possibile come il non-autoescludentesi (possibile che abbiamo già chiamato “semantico”, o “non-impossibile”); il possibile come il contingente (possibile che diremo anche “bilaterale”); il possibile come il correlato metafisico del contingente (possibile che diremo anche “metafisico”).

La prima accezione è quella che – sia pure già presente nel *dynaton* aristotelico – acquista tutto il suo rilievo nell'età moderna, con Suarez, il quale identifica la *ratio entis* con l'*existere extra nihil negativum*¹³. Nel

11. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1046b 29 ss.

12. Τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τὰναντία ἅμα ὑπάρχει, τὰ δ'ἐναντία ἅμα ἀδύνατον (ivi, IX, 1051a 10-12).

13. Cfr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXVIII, 3.15, a cura di C. Berton, in: *Opera Omnia*, L. Vivès, Parigi 1856-1878. L'espressione *ratio entis* era già usata da Tommaso, ma con Suarez diventa espressione canonica per indicare l'“essere in quanto essere”. Il *nihil negativum* è – per Suarez – la negatività che emerge nella autocontraddizione: quindi, la impossibilità; e si distingue dal *nihil absolutum*, che è inteso da Suarez come quel *nihil* da cui Dio trae il mondo, creando.

vocabolario di Suarez, insomma, l'*existere* di qualcosa indica che quel qualcosa sta fuori (*ek-sistit*) dalla autocontraddizione, cioè è incontraddittorio¹⁴. Si può dire che, per Suarez, tutto ciò che è pensabile realizza la *ratio entis*; e il pensabile comprende tutto il reale: sia l'attuale sia l'attuabile (cioè il semplicemente possibile)¹⁵. Si tratta di una posizione terminologicamente moderna; ma che, in fondo, dice qualcosa di profondamente classico (e già parmenideo): dice cioè che l'orizzonte dell'essere in quanto tale, coincide con l'orizzonte del pensiero in quanto tale.

Ora, ciò che sulla linea Suarez-Wolff emerge nel segno della incontraddittorietà, dovrà essere ripreso nel segno, più generale, della conformità alla presenza: possibile semantico è ciò che può esser presente, perché è conforme alla struttura della presenza.

L'area estensionale del possibile così calibrato, coincide dunque con la presenza stessa nella sua formalità; la quale emerge, nella sua disequazione rispetto ai contenuti presenti, attraverso una fenomenologia del divenire. Dunque, che vi sia del possibile semantico oltre ciò che attualmente si dà, non è un referto problematico.

Ciò che invece risulta problematico, è che un certo determinarsi del presente (cioè, una concreta determinazione del possibile semantico) possa non essere. Infatti, non è data fenomenologicamente la incontraddittorietà – ma neppure la autocontraddittorietà – del darsi altrimenti di ciò che si dà (o si è dato): ed è quanto rileva anche Lequier, quando ravvisa che la qualità necessitata o non-necessitata dell'accadere, e anche dell'agire umano, non è un dato di immediata evidenza. Il problema può essere anche formulato così: è semanticamente possibile che ciò che accade abbia alternativa al proprio accadere, sia cioè contingente?

Ora, come si può introdurre criticamente la figura della contingenza? Allo scopo, occorre niente meno che una metafisica; e un impegno esplicitamente metafisico occorrerebbe anche nel caso in cui si intendesse escludere criticamente la contingenza. Ha senso infatti riconoscere nel contenuto dell'esperienza un contingente (ovvero un possibile bilaterale), solo nel caso in cui si sia prima riconosciuta la realtà originaria, come trascendente rispetto all'esperienza stessa, e creatrice libera della medesima. Solo in tal caso, infatti, ciò che accade sarebbe da interpretare come dato sullo sfondo di una possibilità alternativa.

14. L'incontraddittorio è detto da Suarez anche con altre espressioni: *realitas* o *ens objectivum* – dove "oggettivo" indica ciò che sta davanti al pensiero (cfr. *ivi*, II, 2.8-20).

15. «La *ratio entis* consisterà nel possedere una *essentia realis*, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente» (*ivi*, II, 4.5). «Essenza reale è quella che *in sese nullam involvit repugnantiam*» (*ivi*, II, 4.7). Sul convenire, nella *ratio entis*, di tutti i modi ontologici, cfr. anche: *ivi*, II, 4.9.

Questa ulteriore forma del possibile andrebbe propriamente indicata come "possibile metafisico": cioè, come il correlato latente del contingente (ovvero, come il lato inespresso del possibile bilaterale). Tale correlato, insomma, è ciò che assicura la bilateralità in cui consiste la contingenza¹⁶; e la sua consistenza non potrà dirsi in alcun modo autonoma rispetto alla libertà creatrice, nella quale tale correlato trova tutta la propria consistenza ontologica¹⁷.

Formalmente si può dire che il possibile semantico e l'essere in quanto tale siano tra loro coestensivi – se il secondo ha come unico limite, paradossale, l'impossibilità. Senonché, per decifrare il contenuto determinato di entrambi, occorre guardare al contingente: se x è accaduto, ciò significa che x era possibile; e compossibile col proprio non accadere, cioè con l'accadere di qualcuno dei vari sensi di *non-x*.

Un quadro completo delle modalità, è maturato – come sappiamo – lungo la linea Occam-Leibniz. Occam distingue opportunamente tra *possibile* e *contingens*. Con Leibniz si giunge al "contingente" come "negazione del necessario" – implicato o subalterno dell'impossibile¹⁸. E, ancor oggi, questo ci sembra un buon quadro di riferimento.

2.2.2. Intorno ad un equivoco aristotelico

Com'è noto, Aristotele aveva due termini per esprimere l'area semantica coperta dal moderno termine "possibile". I termini aristotelici sono: *dynaton* ed *endechomenon*. Il *dynaton* sembra corrispondere al possibile "unilaterale" – secondo la terminologia di Gardies¹⁹ –, cioè a quello che abbiamo chiamato "possibile semantico". Si tratta di quel genere di possi-

16. È vero che la "bilateralità" cui si allude nella dizione "possibile bilaterale" è, immediatamente, una duplicità *ad excludendum*: cioè, l'esclusione che il contingente realizza e nei confronti dell'impossibile e nei confronti del necessario. Ma è anche vero che quella bilateralità, ne implica un'altra non meno rilevante: quella che vige, appunto, tra il contingente e la sua possibile alternativa nell'accadere.

17. Come si sarà notato, non si è inteso introdurre in questo quadro la tradizionale distinzione tra possibilità ontologica e possibilità logica: distinzione che, almeno così formulata, risulterebbe gnoseologica. Quanto invece al rapporto tra il generico possibile semantico e quella sua specificazione che è il possibile che compare nell'argomentazione (ad esempio, a riguardo di una conclusione che è possibile, ma non necessaria), si può dire che quest'ultima stia al possibile semantico, come, ad esempio, il bene morale sta al bene ontologico.

18. Per quanto riguarda Occam, cfr. *Summa logicae*, a cura di P. Boehner, G. Gal e S. Brown, St. Bonaventure, New York 1974, pp. 299 e 302-303. Per quanto riguarda Leibniz, cfr. *Elementa juris naturalis*, in: Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., 6 Reihe, Band 1, p. 466.

19. Cfr. J.L. Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979, pp. 15 ss.

bile che è implicato per subalternità dallo stesso "necessario", e che quindi non esclude la modalità ontologica del necessario, ma solo quella dell'impossibile²⁰. Esso non è dunque incompatibile con un'ipotesi metafisica di tipo assolutamente deterministico.

L'*endechomenon*, invece, sembra corrispondere, almeno a tratti, al possibile "bilaterale" – sempre seguendo la terminologia di Gardies²¹ –, cioè, al "contingente" nel senso da noi sopra illustrato. Si tratta di quel genere di possibile che esclude, non solo l'impossibile, ma anche la modalità ontologica del necessario: nel senso che, per ipotesi, esso non è necessario né nel proprio esserci né nel proprio non esserci. Esso, evidentemente, risulta incompatibile con un'ipotesi metafisica di determinismo assoluto.

Ora, la figura dell'*endechomenon* risulta fortemente, e felicemente, problematica nel contesto del pensiero aristotelico. Essa, infatti, viene definita con precisione dallo Stagirita sia in *De interpretatione* 13²², sia nel primo Libro degli *Analitici Primi*²³: luoghi in cui viene teorizzata come incompatibile sia verso l'impossibile sia verso il necessario. Resta però il fatto che Aristotele, che assume questa figura dal senso comune, non sembra in grado di fondarla in modo critico²⁴: il che si evince con tutta chia-

20. È lo stesso Aristotele, nella *Metafisica*, a distinguere esplicitamente il *dynaton* dalla *dynamis*, cioè il possibile semantico dalla "potenza" (intesa, questa, a sua volta, nelle differenti accezioni indicate in *Delta*, 1019a 15-1019b 15 e in *Theta*, 1046a 2 ss.). È opportuno tenere sott'occhio il brano in cui lo Stagirita stabilisce la differenza in questione. La versione che ne offriamo modifica lievemente quella di G. Reale. «Alcune cose si dicono non-possibili (ἀδύνατα) secondo questa impotenza (ἀδυναμία), altre cose si dicono non-possibili secondo un altro senso, cioè in quello di possibile e impossibile (δυνατὸν καὶ ἀδύνατον). Impossibile è ciò il cui contrario (ἐναντίον) è necessariamente vero: per esempio, è impossibile che la diagonale del quadrato sia commensurabile al lato, perché questo è falso e il suo contrario non solo è vero ma è necessario [che lo sia]: dunque, la commensurabilità non è solo falsa, ma è necessariamente falsa. Il contrario dell'impossibile, il possibile, [si ha] quando non è necessario che il contrario sia falso; per esempio, è possibile che un uomo sia seduto: infatti non è necessariamente falso che egli non sia seduto. Dunque il possibile, come si è detto, significa: in un certo senso, ciò che non è necessariamente falso; in un altro senso, ciò che è vero; in un altro ancora, ciò cui può accadere (τὸ ἐνδεχόμενον) di essere vero. [...] Questi significati del possibile, non [valgono] per la potenza (δύναμις)» (Aristotele, *Metafisica*, cit., V, 1019b 21-35).

21. Cfr. J.L. Gardies, *op. cit.*, p. 15 ss.

22. Mentre, in altri luoghi della stessa opera, *dynaton* ed *endechomenon* risultano sinonimi.

23. Cfr. Aristotele, *Analitici Primi*, cit., I, 32a 18-20.

24. Anche Nicola Abbagnano osservava che «Aristotele si serve, per indicare il carattere possibile della potenza, di un termine (*endechetai*) che non è la potenza stessa e così introduce surrettiziamente una categoria (*to endechomenon*) che non trova posto nella sua metafisica. [...] Non c'è dubbio che su questo punto Diodoro Crono avesse ragione contro Aristotele» (cfr. N. Abbagnano, *Problemi di una filosofia del possibile* (1950), in: Id., *Scritti esistenzialisti*, cit. p. 551). Abbagnano, però, a differenza di quanto faremo noi, non considera pertinente la presentazione del "contingente" come possibile intensivo o bilate-

rezza dalla precarietà teoretica delle risposte con cui egli – il più grande tra i filosofi antichi – prova a rintuzzare le provocazioni del necessitarismo megarico – sia in *De interpretatione* 9²⁵, sia in *Metafisica Theta*²⁶.

rale. Dal suo punto di vista, infatti, «il contingente è ciò che non è necessario per sé ma è necessario per altro. Ciò che distingue il contingente dal necessario non è il suo carattere di possibilità ma il suo carattere di dipendenza estrinseca e di determinazione causale eteronoma» (cfr. *ivi*, p. 551). Chiaramente, qui domina una certa interpretazione polemica della figura metafisica della creazione.

25. Riportiamo quello che ci sembra il passo-chiave della ideale risposta di Aristotele al megarismo nel capitolo IX del *De interpretatione*. Lo Stagirita ha esposto quelle che ritiene essere le conseguenze teoriche del megarismo, e le dichiara impossibili (ἀδύνατα) per le seguenti ragioni: «Noi vediamo infatti che il principio delle cose che saranno discende e dal deliberare e dal fare qualcosa, e che in generale, nelle cose che non sono sempre in atto, vi è la possibilità di essere e di non essere (τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ): a tali cose può accadere in entrambi i modi (ἀμφω ἐνδέχεται): e di essere e di non essere, e di conseguenza anche il divenire e il non divenire. E molte sono le cose che ci è manifesto stiano in questo modo: per esempio, che questo mantello qui è possibile (δυνατόν ἔστι) che sia tagliato in due e che [tuttavia] non sarà tagliato, ma si logorerà prima. Allo stesso modo, poi, è possibile (δυνατόν) che non sia tagliato in due: infatti non gli sarebbe stato consentito di consumarsi prima, se davvero non fosse stato possibile che non venisse tagliato in due». Così Aristotele conclude: «È chiaro pertanto che non tutte le cose né sono né divengono per necessità (ἐξ ἀνάγκης), ma che alcune accadono in un modo o nell'altro indifferente (τὰ μὲν ὅπως ἔτυχε), e [per esse] non è affatto più vera l'affermazione che la negazione; mentre le altre [realizzano] piuttosto e per lo più una delle alternative (θάτερον), ma d'altra parte è anche possibile (ἐνδέχεται) che si generi l'altra e non la prima» (cfr. Aristotele, *De interpretatione*, cit., IX, 19a 7-22).

26. Ecco il celebre brano in questione, che ci permettiamo di tradurre con qualche libertà rispetto alla versione di G. Reale, che pure terremo come riferimento, nel tentativo di rendere il più chiaro possibile quale sia l'oggetto del contendere tra Aristotele e i Megarici. «Ci sono alcuni pensatori, come ad esempio i Megarici, i quali sostengono che [qualcosa] è possibile soltanto nel caso in cui è in atto, mentre nel caso in cui non è in atto neppure è possibile (ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι). Per esempio, non colui che non sta costruendo [la casa] può costruire (δύνασθαι οἰκοδομεῖν), ma solo colui che sta costruendo e mentre sta costruendo; e così dicasi per tutti gli altri casi. Le assurdità (ἄτοπα) che derivano da queste asserzioni sono facilmente comprensibili». Come sappiamo, Aristotele indica – tra queste assurdità – quella per cui niente e nessuno possiederebbe più alcuna capacità, se non nell'atto di esercitarla. E aggiunge: «queste dottrine sopprimono anche il movimento e la generazione: infatti, chi è in piedi dovrà stare sempre in piedi e chi è seduto dovrà stare sempre seduto [...]; infatti, chi non può alzarsi, sarà impossibile che si alzi (ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστῆναι ὃ γὰρ μὴ δύναται ἀναστῆναι). Se dunque non è ammissibile (μὴ ἐνδέχεται) dire queste cose, è evidente che la potenza e l'atto (δύναμις καὶ ἐνέργεια) sono diversi tra loro; quei ragionamenti, invece, riducono la potenza e l'atto alla medesima cosa, e, perciò, essi cercano di eliminare una differenza che è tutt'altro che di scarsa entità. Pertanto, è ammissibile che una sostanza abbia la possibilità di esistere anche se non esiste, e che abbia la possibilità di non esistere anche se esiste (ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ). Lo stesso vale anche per le altre categorie [...]. È possibile ciò che, qualora gli accada l'atto di cui si dice abbia potenza, non risulterà per niente impossibile (ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὅ ἂν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν

Il nucleo della risposta di Aristotele ai Megarici sembra consistere in un appello alla fenomenologia del divenire, che può venir riespresso come segue. Se *A* passa dal non-esserci all'esserci, ciò significa che *A* era prima in potenza e ora è in atto: cioè, che *A* non era impossibile, ovvero era possibile, anche prima di esserci effettivamente.

In realtà, il passaggio all'atto attesta semplicemente che ora *A* non è impossibile; non attesta invece che lo fosse prima di realizzarsi in atto: cioè, non attesta che *A* non si è realizzato – prima –, pur potendo realizzarsi; o che ora si realizza, pur potendo non realizzarsi. Queste ultime ipotesi andranno invece esplorate su di un piano che non è più quello fenomenologico. Fenomenologicamente parlando, dunque, la questione della possibilità di *A* prima che *A* si realizzi, rimane impregiudicata: ciò che consta è che, prima di rendersi presente, *A* non era ancora presente. E lo stesso si può dire per la questione della possibilità che *A* non si realizzi, quando invece *A* si realizza.

Quanto alla fenomenologia del divenire, i Megarici – ma pensiamo emblematicamente a Diodoro Crono – potrebbero benissimo convenire con Aristotele. Essi, infatti, non negano il divenire – ciò che, del resto, la critica è in grado di documentare²⁷. Far derivare invece dal megarismo, e in particolare dal “discorso invincibile” di Diodoro, la “soppressione del divenire” – come Aristotele fa²⁸ –, ed opporre dunque come confutazione al medesimo, proprio una fenomenologia del divenire, significa aver frainteso la portata di quel discorso. Ciò che esso, infatti, mette in questione, è il possibile bilaterale, vale a dire l'*endechomenon* nel suo significato intensivo; ciò che invece Aristotele riesce a documentare è la “potenza”: la *dynamis* come inclinazione fisica di qualcosa a diventar qualcos'altro o a produrre qualcos'altro. Ora, l'interpretabilità del divenire come passaggio dalla potenza all'atto, e, più in generale, l'esistenza stessa di qualcosa come la *dynamis*, può essere benissimo concessa, senza che con questo si abbia neppure avuto accesso al problema posto dai Megarici, che è quello della fondatezza teoretica dell'*endechomenon*. L'esistenza o meno della

δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον). Faccio un esempio: se qualcuno è in potenza (δυνατόν) a sedersi e ha la possibilità (ἐνδέχεται) di sedersi, quando gli accadrà di sedersi, non sarà in alcun modo impossibile (ἀδύνατον) [che lo faccia]» (Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1046b 29-1047a 28).

27. «Mentre i precedenti Megarici avevano di fatto abolito la potenza, risolvendola nell'attualità non diveniente e atemporale dell'ente, Diodoro invece sembra voler riconoscere una rilevanza alla temporalità nella quale l'essere si rivela attraverso le tre dimensioni del passato, del presente e del futuro. Ora, il 'possibile' è per Diodoro ciò che è o sarà. Il che significa che in questa nozione il Megarico comprende sia l'attualità dell'ente che la potenza (futura) di essere» (L. Montoneri, *I Megarici*, Symbolon, Università di Catania 1985, p. 145). Jean-Louis Gardies, addirittura, interpreta la proposta di Diodoro, come una «assimilation du modal au temporel» (cfr. J.L. Gardies, *op. cit.*, pp. 39-41).

28. Si veda il già citato: Aristotele, *Metafisica*, cit., IX, 1047a 14-17.

potenza in ciò che accade, non dice insomma ancora niente sulla necessitazione o meno dell'accadere.

La circostanza, poi, che il discorso diodoreo – ad una analisi che svolgeremo tra poco – risulti in sé non consequenziale, non comporta per sé presa, che sia falso anche il conseguente di quel discorso: cioè, che sia falso il determinismo assoluto. Il quale neppure dà luogo a un enunciato immediatamente autocontraddittorio – come insistentemente ci ha richiamato Lequier –, e perciò rappresenta comunque una minaccia, una sorta di “mina vagante”, che occorrerà in qualche modo far esplodere.

Quanto ad Aristotele, egli non sembra in grado né di evidenziare la fallacia del “discorso invincibile” (negandone appropriatamente la conclusionza), né di confutarne la conclusione. In effetti, ciò che Aristotele fa, in questo caso, è anticipare quella posizione che i medievali avrebbero sintetizzato nell'effato *ab esse ad posse valet illatio*, facendola esorbitare però dal proprio ambito naturale. Tale formula, infatti, vale per la accezione “unilaterale” o semantica del possibile (aristotelicamente, vale per il *dynaton*), ma non per l'accezione “bilaterale” (aristotelicamente, per l'*endechemenon*)²⁹. In altre parole, l'illazione che è lecito fare – e cui i medievali si sono riferiti con la celebre formula –, è quella che va dall'accadere di una situazione che prima non c'era, alla non-impossibilità di essa; e non quella che va dall'accadere di una situazione che non c'era, alla contingenza della medesima. Sembra essere invece proprio quest'ultima la pretesa aristotelica in questione. Tale pretesa contiene una fallacia (più precisamente, una *metabasis*), che a ben vedere si rivela speculare a quella che si annida nel “discorso invincibile” di Diodoro. Ma procediamo con ordine.

2.2.3. Ricostruzione minima del “discorso invincibile”

La celebre provocazione diodorea, nella versione che ce ne dà Cicerone, suona così: il possibile si riduce all'attuale, dunque l'attuale è necessario (nel senso di necessitato)³⁰. In altri termini, ciò che Diodoro sembra voler dire, è che, ciò che può accadere, è ciò che è accaduto o ciò che accade o ciò che accadrà; quindi, ciò che accade – per quanto si dispieghi nel tempo – non ha alternative: non c'è qualcosa di possibile oltre a ciò che di volta in volta accade.

29. Cfr., in proposito: J.L. Gardies, *op. cit.*, p. 19.

30. «Placet igitur Diodoro id solum fieri possit, quod aut verum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt» (Cicerone, *De fato*, IX, 17; testo latino a cura di R. Giomini, Leipzig 1975).

Ora, le premesse sulle quali Diodoro pensava di giustificare la precedente affermazione, si possono ricostruire – sfruttando alcune indicazioni di Epitteto³¹ – nel modo seguente:

- 1) in futuro accadrà *A* oppure *non-A* (infatti, non sapendo in anticipo quale dei due accadrà, sono costretto a dirli entrambi possibili);
- 2) quando però sarà capitato – poniamo – *A*, allora *non-A*, da possibile diventerà impossibile (cioè, si rivelerà impossibile, dopo essere apparso possibile);
- 3) ma non può il possibile diventare impossibile (o rivelarsi tale);
- 4) dunque, *non-A* doveva non esser possibile già in partenza (cioè, il suo non esser accaduto, si rivela come una vera e propria impossibilità ad accadere).

Diodoro, insomma, vuole convincerci che non c'è alternativa ad *A*, e che solo la nostra ignoranza del futuro poteva farci credere che ci fosse. Però, la sua argomentazione in favore di questa conclusione, contiene un sofisma. Infatti, al punto (2), quel che può comparire di *non-A*, non è la sua "impossibilità", bensì solo la sua non-attualità. *Non-A*, insomma, non si è attuato, ma ciò non significa che fosse impossibile il suo accadere. Di certo so solo che, ora che non è accaduto, è impossibile che sia diversamente: ovvero, a quanto ne so, è impossibile tornare alla situazione in cui è accaduto *A*, per far accadere al suo posto *non-A* (in una delle sue innumerevoli versioni). Dunque, al punto (3) non sarà in questione la "impossibilitazione" (ovvero, l'esser diventato impossibile) di *non-A* – e neppure la sua impossibilitazione ad accadere al posto di *A* –, bensì solo l'impossibilitazione del suo esser accaduto³².

Come già accennavamo, la pretesa diodorea consiste in una *metabasis* che è speculare a quella già evidenziata in Aristotele. In Diodoro si com-

31. «Il discorso invincibile sembra essere stato posto sulla base dei seguenti principi: vi è incompatibilità reciproca tra queste tre proposizioni: 'tutto ciò che è passato ed è vero è necessario' (πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι); 'dal possibile non consegue l'impossibile' (δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν); 'è possibile ciò che non è vero né lo sarà' (δυνατὸν εἶναι ὃ οὐτ'ἔστιν ἀληθές οὐτ'ἔσται). Avendo notato questa contraddizione, Diodoro si appoggiò sulla verosimiglianza delle due prime proposizioni per stabilire questa: 'nulla è possibile che non è vero né lo sarà'. Ora, delle due proposizioni da scegliere, ecco quelle che un altro conserverà: 'vi è qualche possibile che non è o non sarà vero', e 'l'impossibile non consegue dal possibile'; ma non la seguente: 'tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario'. Tale sembra essere l'opinione dei seguaci di Cleante con cui Antipatro era pienamente d'accordo. Altri invece conservano le altre due proposizioni: 'vi è qualche possibile che non è o non sarà vero', e 'tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario', e pertanto affermano che l'impossibile può essere una conseguenza del possibile. Ma non c'è verso di conservare tutte e tre quelle proposizioni, a causa della loro reciproca incompatibilità» (cfr. Epitteto, *Diatriba*, cit., II, 19, 1-5).

32. Si rammenti, in proposito, l'"Intermezzo" delle *Briciole* kierkegaardiane, in cui si afferma che, ciò che è passato, non diventa, in quanto tale, "necessario" (cfr. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, cit.; trad. it., cit.).

pie una illazione dall'accadere di A, alla sua necessità; in Aristotele si compiva invece una illazione dall'accadere di A, alla sua contingenza. La specularità sta nel fatto che l'indebita illazione – cioè, la pretesa che l'accadere di qualcosa, rispettivamente, impossibiliti o viceversa possibiliti l'accadere del suo contraddittorio – riguarda le qualità modali tra loro contraddittorie: necessità e contingenza.

2.2.4. La meta-fenomenologia della contingenza

In definitiva, la circostanza per cui la contingenza non risulta essere una qualità fenomenologica, non comporta, né che essa non si possa accertare per altra via, né che non possa darsi ugualmente introduzione critica della qualità libera dell'atto umano.

Il primo punto, sarà il compito di una metafisica dell'esperienza, che giunga a riconoscere il tratto della libertà creatrice all'originario ontologico. E, a questo proposito, Lequier non si è impegnato esplicitamente; pur avendo tra mano – a quanto abbiamo ipotizzato nell'ultimo capitolo della Parte quarta –, uno dei luoghi in cui la metafisica scolastica era giunta a cogliere il tratto libero del Creatore con la maggiore sobrietà e finezza: e cioè, la *quaestio* IV del *De rerum principio*, a quel tempo ancora attribuito a Scoto³³.

Il secondo punto, è invece quello su cui il nostro autore si è a fondo impegnato – appunto, non sentendo il vincolo di dover passare dal previo accertamento della contingenza. A ben vedere, però, questo è un tratto che possiamo ritrovare anche nella migliore tradizione scolastica. Si pensi alla riflessione tommasiana sulla libertà, che si vale della disequazione tra la latitudine dell'*adpetitus intellectivus sive rationalis*, da un lato, e la finitudine dei *bona particularia*, dall'altro: senza che la contingenza debba entrare formalmente nella argomentazione³⁴.

La considerazione ora svolta, non toglie, naturalmente, che altro sia essere consapevoli della libertà sapendo anche di una certa condizione metafisica, e altro sia esserne consapevoli, sapendo di un contesto qualitativamente opposto³⁵ – oppure, restando nella problematicità al riguardo.

Ciò che comunque va tenuto in conto, è che il rimanere nel problema quanto all'accertamento della contingenza, non preclude affatto un impe-

33. Cfr. *De rerum principio*, cit., q.IV, a.1, sect. 1. Il fatto è, che Lequier era oscillante circa la figura della *relatio idealis*, che è invece centrale nella riflessione dell'autore del *De rerum principio*.

34. Su questo aspetto della riflessione tommasiana, ci permettiamo di rinviare a: P. Pagani, *La libertà della differenza*, cit., pp. 167 ss.

35. Al riguardo, si pensi emblematicamente a Sartre.

gno teoretico con la figura della libertà. Questo suggerimento, ci sembra un ulteriore contributo di Lequier. Egli, che ben conosce il "discorso invincibile", non si impegna in una confutazione diretta di esso; eppure ugualmente introduce la consapevolezza critica della libertà. In tal senso, nessuna obiezione a Lequier risulta meno fondata di quella – già discussa – di Brunschvicg, secondo la quale il filosofo bretone avrebbe scelto di porre una sorta di contingentismo universale, per poter affermare il libero arbitrio.

2.3. *Abissalità del complemento semantico*

L'elemento di riflessione più arduo, e nel contempo il più interessante, che abbiamo incontrato nella terza fase del nostro cammino con Lequier, è certamente costituito dalla indagine sulla natura dell'arbitrario. Da parte nostra, si è insistito per mostrare la compatibilità, se non la armonicità, della arbitrarietà lequieriana nei riguardi della prospettiva classica, la quale dà ragione dell'arbitrario – cioè della plasticità oggettuale e della refrattarietà a captazioni soggettive, che caratterizzano l'agire umano –, radiciando questo fattore nella trascendentalità dell'appetizione intelligente.

Ora, potrebbe sembrare fenomenologicamente poco fondata questa pretesa: che cioè sia proprio l'orizzonte trascendentale ad illuminare le tendenze umane, consentendo all'uomo di elaborare la tensione nella forma della scelta deliberata. Eppure, ad una più attenta ispezione, l'impressione è destinata a rovesciarsi. Se constatiamo, infatti, che ordinariamente le alternative pratiche sembrano strutturarsi sul campo "*x* aut *y*", e non sul campo "*x* aut *non-x*", constatiamo anche che, con un arretramento prospettico – favorito magari da un approfondimento problematico o da un suggerimento ricevuto –, la stessa alternativa ora richiamata, si può ridelineare su di uno sfondo più ampio, in cui essa, nel suo complesso, costituisca solo uno dei due poli dell'alternativa (quello messo a fuoco), e l'altro polo sia il complemento semantico del primo, lasciato nella sua formalità di sfondo o di cono d'ombra. Per cui: (*x* aut *y*) aut *non-(x* aut *y)*.

2.3.1. *L'aoriston onoma*

Ciò, naturalmente, non significa che il complemento semantico³⁶ vada

36. Preferiamo parlare di complemento semantico, piuttosto che di "complemento booleano", in quanto la seconda espressione si lega propriamente ad una logica delle classi, che non è direttamente in questione nel nostro discorso. «Poiché, insieme con l'idea di una classe qualsiasi di oggetti, per esempio 'uomini', viene suggerita alla mente l'idea di una

inteso come il dispiegarsi, di fronte all'agente, del complesso di tutti i possibili oggetti di scelta. E questo, sia perché non è noto se i possibili costituiscano un tale complesso totalizzante, sia, soprattutto, perché non c'è nozione diretta del possibile determinato, se non nell'attuale. Pertanto, il complemento semantico si rivela anzitutto come possibilità di desituarsi, rispetto al punto di vista già assunto, per intraprendere eventualmente una peirastica delle possibilità effettivamente disponibili³⁷.

Bene, l'ultima disgiunzione ora accennata, ha l'estensione del trascendentale, ed è, in fondo, l'espressione concreta di ogni disgiunzione pratica. In ogni alternativa umana, c'è sempre un elemento non-focale, rispetto al quale l'alternativa è, a priori, formalmente in *aut*. Questo elemento non-focale è appunto il complemento semantico, che è comprensivo del possibile semantico non coincidente con l'elemento focale.

Il complemento semantico è – lo dicevamo con la tradizione esistenzialistica – lo spazio di respiro della scelta. Con intelligenza lo aveva considerato Kant nella *Prima Critica*, parlandone a riguardo dell'*unendlich Urteil*, cioè del giudizio che ha come predicato un concetto negativo: giudizio del quale egli suggeriva, sia pur restando sulle generali, una considerazione trascendentale, e dunque filosofica, e non semplicemente formalistica³⁸. Parlando della logica formale, egli si riferiva sicuramente a Pietro

classe contraria alla quale appartengono quegli esseri che non sono uomini, e poiché l'intero universo è fatto da queste due classi prese insieme – dal momento che di ogni individuo appartenente all'universo si può affermare o che è un uomo o che non è un uomo – diventa importante ricercare in qual modo si debbano esprimere tali nomi contrari» (G. Boole, *An Investigation of the Laws of Thought* (1854); cfr. trad. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1976, cap. III, § 14).

37. Il complemento semantico è forse accostabile a quella figura che Nicola Abbagnano chiama "possibilità trascendentale" o "possibilità della possibilità" (cfr. N. Abbagnano, *L'esistenzialismo è una filosofia positiva*, in: Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 525-527). Per quel che concerne una peirastica del possibile, ci sembra che il tema sia stato sviluppato meglio che da altri, proprio da Abbagnano (cfr. Id., *Problemi di una filosofia del possibile*, cit., pp. 554-556; *Esistenzialismo come filosofia del possibile* (1952), in: Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 572-574).

38. «Bisogna pure distinguere, in una logica trascendentale, i giudizi infiniti dagli affermativi, sebbene, nella logica generale, siano con ragione messi insieme con questi, e non costituiscano un membro particolare della divisione. Questa infatti astrae da ogni contenuto del predicato (anche quando è negativo), e considera soltanto se esso viene attribuito al soggetto o contrapposto ad esso. Quella invece considera il giudizio anche secondo il valore o contenuto di questa affermazione logica mediante un predicato semplicemente negativo, e quale guadagno essa procura rispetto all'insieme del conoscere. Se io dicessi dell'anima che non è mortale, eviterei almeno un errore con un giudizio negativo. Laddove, in quest'altra proposizione: 'l'anima è non mortale', io ho realmente affermato quanto alla forma logica, ponendo l'anima nell'ambito illimitato degli esseri che non muoiono. Ora, poiché il mortale forma una parte, e il non-mortale l'altra di tutta l'estensione degli esseri possibili, io non ho detto altro con la mia proposizione, se non che l'anima fa parte del numero infinito delle cose che restano, quando io ho sottratto interamente il mortale.

Ispano, ma prima ancora al *De interpretatione* di Aristotele, dove si trova una embrionale teoria logica dell'*aoriston onoma*, il cui perno sta nella considerazione che anche il termine indefinito, in cui si raccoglie una congerie semantica inqualificata (di cui partecipano, non solo elementi dello stesso genere prossimo, ma di ogni genere), significa comunque qualcosa di determinato³⁹ in relazione al suo correlato. Più precisamente, come avrebbe spiegato Tommaso, il termine indefinito «significa la negazione di una certa forma, negazione in cui molte cose convergono come in un che di determinato *secundum rationem*»⁴⁰.

Questa asimmetria tra il termine *aoriston* e il suo correlato positivo è – come intuiva Kant – qualcosa di decisivo per la riflessione filosofica. Tale asimmetria è tanto grave, che – com'è noto – Hegel vi coglieva la fonte della angoscia (*Angst*) dell'intelletto⁴¹, cioè della percezione di una possibilità, appunto abissale. E, del resto, superata la tentazione di prefigurare il complemento semantico in un senso seriale, o anche in un senso insiemistico, ci si renderà conto che l'auscultazione di quell'ambito semantico – per quanto fatalmente resa prospettica dalla focalità che cade sull'empirico – possa riservare scoperte di portata radicale, proprio in ordine allo statuto autentico di quest'ultimo.

Con ciò la sfera infinita di tutto il possibile non è limitata se non nel senso che tutto ciò che è mortale ne è stato separato, e l'anima vien posta nel restante spazio della sua estensione. Ma questo spazio, pur dopo tale sottrazione, rimane sempre infinito; e noi possiamo toglierne ancora molte altre parti, senza che il concetto dell'anima ne guadagni per nulla, o venga positivamente determinato. Questi giudizi, infiniti rispetto all'estensione logica, sono dunque realmente soltanto limitativi rispetto al contenuto della conoscenza in generale; e perciò non devono essere trascurati nel quadro trascendentale di tutti i momenti del pensiero nei giudizi, poiché la funzione dell'intelletto qui esercitata può essere importante probabilmente nel campo della sua conoscenza pura a priori» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit.; trad. it., cit., "Analitica trascendentale", L. I, cap. I, sez. II, § 9).

39. «Ἐν γὰρ πως σημαίνει ἄοριστον» (Aristotele, *De interpretatione*, cit., X, 19b 9).

40. Cfr. S. Thomae *In Aristotelis Librum Peri Hermeneias seu De Interpretatione Commentaria*, II, l.1; testo latino a cura di S.E. Fretté, Parigi 1875). Osserva opportunamente il Belardi, che il termine indeterminato non implica l'esistenza di una sede determinata in cui il "non-esser-tale" si realizzerebbe. Il valore di una simile espressione è dunque completamente relativo ~ al correlato positivo. Così, «*ouk anthropos* può riferirsi a tutti i sostrati possibili globalmente presi ed indica tali sostrati ad esclusione di *anthropos*. Resta cioè implicato il fatto che tra i sostrati non si annovera *anthropos*, e non il fatto che in tali sostrati si ravvisi la quiddità del non-essere-uomo» (cfr. W. Belardi, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 125-126).

41. Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Id., *Gesammelte Werke*, cit., Band 9, Hamburg 1980, Einleitung.

2.3.2. Libero arbitrio è libertà

Considerare il complemento semantico, che l'*aoriston onoma* indica, è fondamentale anche per comprendere come libero arbitrio e libertà non siano due figure estranee tra loro⁴², ma siano semmai due modi – di cui il primo più astratto – per indicare il medesimo. Infatti, che cos'è tale complemento, se non lo spazio dell'arbitrario, cioè lo spazio ideale che consente di aggirare l'oggetto focale dell'intenzione (anche di quella che si sta esercitando), per apprezzarlo, confrontarlo, o semplicemente sopravanzarlo con l'anticipazione congetturale del futuro. Il *non* di *x*, è appunto ciò la cui consapevolezza consente il respiro trascendentale dell'arbitrario: quel respiro che, propriamente, è la libertà.

Si pensi, in proposito, anche alla formulazione del PDNC e del PTE, che richiedono l'uso del complemento semantico. La possibilità di apprezzare quei principi nella loro autentica portata, appartiene ovviamente a chi abbia presente lo spazio trascendentale: ma chi abbia presente quello spazio, inscrivendosi il proprio agire, è per ciò stesso libero. Ecco, per altra via, riconfermato l'esito della riflessione lequieriana sui primi principi.

Quando Lequier avverte di dover distinguere, sia pure di passaggio, "l'idea di libertà" dalla "idea di arbitrario"⁴³, non rinnega quanto ha scritto altrove, ma semplicemente distingue formalmente tra il concreto – la libertà – e una sua dimensione astratta: l'arbitrario. Il quale, pure, svela la libertà a se stessa – "lampo sull'abisso", scriveva il nostro autore –, perché deve l'imprevedibilità delle sue movenze al suo muoversi nell'abisso del trascendentale⁴⁴. Il nostro autore, nel passo accennato, comprende co-

42. Sul tema che vorremmo qui mettere in evidenza, si possono leggere riflessioni molto illuminanti in: C. Vigna, *Introduzione. Sulla libertà del bene*, in: Aa.Vv., *La libertà del bene*, cit., pp. 3 ss.

43. «Difficoltà sull'idea di libertà; idea che occorre distinguere dall'idea di arbitrario; e che è correlativa all'idea di legge. Occorre distinguerla dall'idea di arbitrario» (G 381).

44. Abbiamo usato più volte l'immagine dell'abisso. Al riguardo, oltre che a Schelling, l'allusione può sembrare rivolta a Pareyson. In realtà, nelle *Lezioni di Napoli* contenute nella *Ontologia della libertà*, Pareyson mostra notevoli, a volte letterali, e comunque frequentissime affinità col dettato lequieriano. Proviamo ad indicarne alcune. (1) La rottura della continuità ontologica, che l'atto libero rappresenta. «Un evento sopraggiunge improvviso, è un atto della libertà e quindi piomba inatteso, coglie di sorpresa, coglie impreparati; è un puro sbocciare, una specie di esplosione, è l'interruzione di una serie, è un sussulto in una serie, una specie di cesura, di taglio, di fessura; [...] come un lampo nelle tenebre. Non è che prosegua una serie, non sta in continuità: nessuna attesa lo attrae e nessuna preparazione lo anticipa, non ha nessun addentellato con quanto lo precede» (cfr. L. Pareyson, *In cammino verso la libertà*, in: Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 30). (2) La convinzione che la questione della libertà sia un dilemma, che la libertà stessa è chiamata a sciogliere. «Nasce l'alternativa: lo stesso inizio è la scelta; l'affermazione della libertà come inizio realizza la libertà come scelta, il puro inizio si mostra come pura scelta. [...] La libertà è così libera che essa è un'autoposizione e si realizza col

me il trascendentale sia intrinsecamente strutturato, e dunque accenna anche qui, sia pur in modo problematico, a ciò che altrove nominerà positivamente come "responsabilità": e cioè, la consapevolezza del carattere non inqualificato del trascendentale, il quale non è uno spazio – per dir così – di tipo newtoniano, ma piuttosto aristotelico o einsteiniano (vale a dire, qualificato da campi di forza assiologici).

In definitiva, il libero arbitrio, non è un arbitrario allo stato puro (*arbitrium brutum*), ma è semmai la libertà stessa, che si esercita in riferimento ad una realtà che non adegua la apertura trascendentale dell'io. La presenza del libero arbitrio in un soggetto, potrà dunque ritenersi indice sufficiente (anche se non necessario) della sua qualità di soggetto libero.

2.4. La creatività possibile

Il contenuto costante dell'atto libero dell'uomo, è l'uomo stesso: il suo volto, cioè la sua identità personale. Perciò, autodeterminarsi, dal punto di vista di Lequier, significa letteralmente determinare se stessi. Il nostro autore, però, ha sovente la tentazione di intendere lo spazio di questa creatività, come un che di *absolutum*: sottratto, in fondo, alla fonte creatrice – quanto alla forma, se non all'efficienza –, e sottratto alla stessa normatività ontologica. Abbiamo già denunciato la equivocità di queste tentazioni. Si tratterà ora, brevemente, di chiederci se la ricerca lequieriana di uno statuto ontologico speciale per l'atto che scaturisce dall'abisso della libertà, abbia avuto qualche esito significativo.

2.4.1. Lequier alla ricerca del terzo valore

Ad uno sguardo complessivo, si può dire che la ricerca del nostro autore prefiguri alcuni aspetti della ricerca logica di Jan Łukasiewicz intorno ad un terzo valore di verità. Com'è noto, Łukasiewicz prende le mosse dal

suo stesso atto, ch'essa è sempre in atto e non può essere in potenza» (cfr. *ivi*, p. 47). (3) La concezione della eternità come storia – comunicante con il tempo umano –, e non come simultaneità. «L'eternità non è l'intemporalità di un mondo ideale, e non è nemmeno il *nunc stans*, cioè la totalità puntuale (*tota simul*), la simultaneità completa che non si limita ad essere solo la puntualità di un *nunc*» (cfr. *ivi*, p. 64). (4) La opposizione di contrarietà tra panteismo (totalizzazione) e libertà (cfr. *ivi*, p. 75). (5) La convinzione che la prescienza divina sia "solo scienza". «Come conoscenza, la prescienza è scienza contemporanea agli atti umani. [...] Insomma, non è la prescienza a essere un mistero, un abisso (perché è solo scienza) ma è la libertà» (cfr. *ivi*, pp. 41-43) – e qui, la citazione da Lequier parrebbe letterale. Totalmente estranea rispetto al pensiero lequieriano, è invece la concezione pareysoniana della libertà divina come vittoria sul non-essere, e come permanente ambivalenza.

celebre passo di *De interpretatione* 9, del quale abbiamo già più volte parlato⁴⁵.

Ora, la soluzione che in quel luogo Aristotele dà al dilemma della nau-machia ci pare limpida e risolutiva – nonostante il plurisecolare dibattito che ha poi aperto. Egli implicitamente tratta la posizione di chi deriva, dalla disgiunzione di due contraddittorie, la necessitazione dei disgiunti, come una *fallacia divisionis*, in cui ciò che è proprio del complesso (la necessità della disgiunzione), viene automaticamente e surrettiziamente distribuito sugli elementi del complesso (i disgiunti). In tal senso egli non ha alcun bisogno di cercare eccezioni al PTE, per risolvere l'aporia in questione.

Le cerca, invece, Łukasiewicz; ma – così ci pare –, egli vi è indotto da una particolare (e non classica) concezione del principio del terzo escluso. In particolare, egli surdetermina la natura del PTE, e lo considera come principio della bivalenza tra vero e falso⁴⁶. Ora, se il PTE viene così prefigurato, è chiaro che alla sua regia saranno ritenuti sfuggire tutti i casi di valori indecidibili, ovvero "indeterminati", tra i quali va annoverato il valore di verità di un evento libero futuro, che, come tale, non ha ancora un referente reale (almeno *in rerum natura*). Per questi casi, il logico polacco introduce, come sappiamo, quale intermedio tra i valori booleani 1 e 0, il valore di verità 1/2. E di tale valore, dovrebbe – secondo Łukasiewicz – inevitabilmente accontentarsi anche la mente di Dio⁴⁷.

2.4.2. La non-eccezionalità ontologica del terzo valore

In realtà, il PTE disgiunge, non i contrari – come sono il "vero" e il "falso" –, bensì i contraddittori: ad esempio, "vero" e "non-vero", "falso" e "non-falso". Pertanto, l'evento futuro e libero potrà essere né vero né falso, senza che ciò contesti la trascendentalità del PTE (che non è principio di decidibilità completa). Ora, con una così semplice osservazione, non si viene a contestare la legittimità di una logica trivalente: si intende piuttosto rammentare che il PTE non dovrebbe aver nulla da soffrire dalla istituzione di essa, almeno se venisse considerato nella sua originaria na-

45. «Che ogni cosa sia o non sia è necessario, e pure che sarà o non sarà; tuttavia non certamente che, avendole separate, si dica che l'una o l'altra è necessaria (θάρτερον ἀναγκαῖον). Dico per esempio che è necessario che domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà, tuttavia non è necessario che una battaglia navale domani si verifichi né che non si verifichi. Piuttosto è necessario che si verifichi o non si verifichi» (Aristotele, *De interpretatione*, cit., IX, 19a 28-32; trad. it., cit.).

46. J. Łukasiewicz, *On Determinism*, in: Id., *Selected Works*, North-Holland, Amsterdam 1970, pp. 124 ss.

47. Cfr. *ivi*, pp. 126-128.

tura di principio trascendentale, e non secondo qualche formulazione logica che ne tradisca il senso originario.

Da questo punto di vista, occorre anche contestare a Lequier una considerazione che egli propone, sia pure di sfuggita, nell'ambito del dialogo *Probo* – e che, a suo tempo, abbiamo riferito: e cioè, che gli elementi di una antifasi che si riferisca al futuro, siano entrambi falsi⁴⁸. Del resto, su questo punto neppure Łukasiewicz sarebbe d'accordo: egli ritiene tali elementi, in quanto privi di referente reale, come dotati del terzo valore, e dunque come "indeterminati" o "possibili". Quindi, aggiungeremmo, come non-veri; oppure come non-falsi: senza che in questo sia ravvisabile alcuna autocontraddizione.

In definitiva, ciò che va trattenuto da quest'ultima discussione, è che la creatività del cui statuto Lequier è in cerca, non è qualcosa che possa accadere in uno spazio eccezionale rispetto all'ontologico: spazio, fittizio, che sarebbe poi quello dell'autocontraddittorio. Ma è piuttosto qualcosa che accade in uno spazio paradossale: quello che si dispone intorno all'incrocio tra un radicamento ontico e la sua apertura alla possibilità trascendentale.

48. Il brano lequieriano in questione è DN 295-300. Lì, in effetti, il nostro autore sembra non distinguere tra specificamente "falso" e genericamente "non-vero".

Elenco dei testi citati

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia* (1960), Tea, Milano 1993.
- Abbagnano N., *Esistenzialismo come filosofia del possibile* (1952), in: Id., *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988.
- Abbagnano N., *Il possibile e il virtuale* (1949), *ivi*.
- Abbagnano N., *L'esistenzialismo è una filosofia positiva*, *ivi*.
- Abbagnano N., *Problemi di una filosofia del possibile* (1950), *ivi*.
- Anscombe G.E.M., *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.
- Apel K.O., *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in *Sprache und Erkenntnis*, a cura di B. Kanitscheider, Innsbruck 1976.
- Apel K.O., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt a.M. 1973.
- Aristotele, *Analitici Primi*; testo greco a cura di Th. Waitz, Leipzig 1844-1846.
- Aristotele, *Analitici Secondi*; testo greco a cura di Th. Waitz, Leipzig 1844-1846.
- Aristotele, *Confutazioni sofistiche*; testo greco a cura di Y. Strache e M. Wallies, Leipzig 1923.
- Aristotele, *De interpretatione*; testo greco a cura di L. Minio-Paluello, Oxford 1949.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*; testo greco a cura di I. Bywater, Oxford 1984.
- Aristotele, *Fisica*; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1936.
- Aristotele, *Metafisica*; testo greco a cura di G. Reale, Milano 1993.
- Aristotele, *Topici*; testo greco a cura di Th. Waitz, Leipzig 1844-1846.
- Armellini P., *Lequier. La solitudine di Dio*, Studium, Roma 1998.
- Arnauld A.-Nicole P., *La logique ou l'art de penser*, chez Charles Savreux, Paris 1662.
- Augustini S., *Confessiones*; testo latino a cura di F. Skutella riveduto da M. Pellegrino, Roma 1965.
- Augustini S., *De civitate Dei*; testo latino a cura di B. Dombart-A. Kalb, Stuttgart 1981⁵.
- Augustini S., *De Trinitate*; testo latino a cura di G. Beschin, Roma 1973.
- Bausola A., *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Vita e Pensiero, Milano 1968.
- Bausola A., *Libertà e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

- Belardi W., *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.
- Bellone E., *L'esposizione del sistema del mondo*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1988, vol. II, T. I.
- Bergson H., *Durée et simultanéité* (1922), in: Id., *Mélanges*, a cura di A. Robinet, Puf, Paris 1972.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), in: Id., *Oeuvres*, a cura di A. Robinet e H. Gouhier, Puf, Paris 1959.
- Berti E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Boezio, *De consolatione philosophiae*; testo latino a cura di K. Büchner, Heidelberg 1947.
- Bonitz H., *Index aristotelicus*, secunda editio, Akademische Druck, u. Verlagsanstalt, Graz 1955.
- Boole G., *An Investigation of the Laws of Thought* (1854); cfr. trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1976.
- Bossuet J.B., *Traité du libre arbitre* (1710), a cura di R. Labrousse, Universidad Nacional de Tucumán, 1948.
- Bottazzini U., *I "politecnici" francesi*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, T. I.
- Bottazzini U., *La "moderna analisi"*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, cit., vol. II, T. I.
- Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, A. Franke Ag. Verlag, Bern 1952.
- Brunschvicg L., *L'orientation du rationalisme* (1920), in: Id., *Écrits philosophiques*, a cura di A.R. Weill-Brunschvicg e M.C. Lehec, Puf, Paris 1954, T. II.
- Callot É., *Von Montaigne zu Sartre*, Westkulturverlag Anton Hain Meisenheim, Wien 1952.
- Campbell R., *Folie et génie chez Jules Lequier*, in «Preuves», VII (1957).
- Carnap R., *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago 1956²; trad. it. di A. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Castellani F., *Intensioni e mondi possibili*, Angeli, Milano 1990.
- Cicerone, *De fato*; testo latino a cura di R. Giomini, Leipzig 1975.
- Copi I.M.-Cohen C., *Introduzione alla logica* (1961), trad. it. di R. Lupacchini, Il Mulino, Bologna 1997.
- Cousin V., *Du vrai, du beau et du bien*, VII éd., Didier, Paris 1858.
- Cousin V., *Préface* (1826) a *Fragments philosophiques*, I, IV éd., Société Belge de Librairie, Bruxelles 1840.
- Croce B., *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909.
- Dante, *La divina commedia*, testo critico a cura della Società Dantesca Italiana, Sansoni, Firenze 1922.
- De Dominicis E., *Lequier in Italia*, in «Giornale di metafisica», XXXII (1977).
- De Latre A., *La publications des "Oeuvres complètes" de Jules Lequier*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXIX (1954).
- Del Noce A., *Nota biobibliografica*, in: J. Lequier, *Opere*, introduzione e traduzione a cura di A. Del Noce, Zanichelli, Bologna 1968.
- Del Noce A., *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in: J. Lequier, *Opere*, cit.

- Deregius A., *La filosofia di Jules Lequier*, in «Filosofia Oggi», XX (1997) e XXI (1998).
- Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam-P. Tannery, Vrin, Paris 1964-1974, vol. VII.
- Descartes R., *Objectiones et Responsiones*, in *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VII.
- Descartes R., *Principia philosophiae*, in: *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VIII/1.
- Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*; testo greco a cura di H.S. Long, Oxford 1964.
- Duns Scotto (già attribuito), *De rerum principio*, in: Joannis Duns Scoti *Opera Omnia*, edizione Vivès, T. IV, Paris 1891.
- Epitteto, *Diatriba*; testo greco a cura di J. Souilhé, Paris 1948.
- Fichte J.G., *Bestimmung des Menschen*, in *Fichtes Werke*, Dritter Band, Verlag von F. Meiner, Leipzig; trad. it. di R. Cantoni, M.A. Denti editore, Milano 1944.
- Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794); trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa in: Fichte, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Fichte J.G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794); trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Costa in: Fichte, *Dottrina della scienza*, cit.
- Freud S., *Das Ich und das Es* (1923), in: *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, E. Bribing, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, in collaborazione con M. Bonaparte. Imago Publishing Co., London 1940-1952, poi S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1952-1968, vol. XIII.
- Gardies J.L., *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.
- Garrigou-Lagrange R., *Dieu*, Beauchesne, Paris 1928⁵.
- Gouhier H., *Essais sur Descartes*, Vrin, Paris 1937.
- Grenier J., *La philosophie de Jules Lequier*, Les Belles Lettres, Paris 1936 (poi, Puf, Paris 1936).
- Grice P., *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1989.
- Guitton J., *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- Hamelin O., *Le système de Descartes*, Alcan, Paris 1921².
- Hamelin O., *Le système de Renouvier*, Vrin, Paris, 1907.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: Id., *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Band 9, Hamburg 1980.
- Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (1831), in: Id., *Gesammelte Werke*, cit., Band 21, Düsseldorf 1985.
- Heidegger M., *Der Spruch des Anaximander*, in: Id., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.
- Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: Id., *Holzwege*, cit.
- Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927), M. Niemeyer, Tübingen 1967.
- Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), in: Id., *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; trad. it. di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1973.
- Hengelbrock J., *Cogito, ergo sum liber*, in «Archives de Philosophie», XXXI (1968).
- Hermogenes, Περὶ Ἐδρέσεως; testo greco a cura di H. Rabe, Leipzig 1913.

- Hume D., *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), in *The Philosophical Works of David Hume*, Edited by T.H. Green and T.H. Grose, Longman, London 1874-1875; trad. it. di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Husserl E., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I (1913), a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, L'Aja 1950; trad. it. di G. Alliney-E. Filippini, Einaudi, Torino 1965².
- James W., *The Dilemma of Determinism* (1844), in: Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, New York 1956.
- James W., *The Principles of Psychology*, Holt, New York 1890.
- James W., *The Will to Believe* (1896), in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, cit.
- Jaspers K., *Existenzphilosophie*, Berlin 1938; trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Kant I., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer (poi W. De Gruyter), Band II, Berlin 1905.
- Kant I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu eines Demonstration des Daseins Gottes*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band II; trad. it. di P. Carabellese riveduta da R. Assunto e R. Hohenemser in: *Kant, Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 1982.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), a cura di K. Vorländer, F. Meiner Verlag, Hamburg 1990; trad. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band III, Berlin 1904; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Kant I., *Logik*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., Band IX, Berlin-Leipzig 1923.
- Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*; trad. it. di P. Carabellese e R. Assunto condotta sull'edizione Vorländer, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Kant I., *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II, cit.
- Kierkegaard S., *Philosophiske Smuler*, in: S. Kierkegaard's *Samlede Vaerker*, Copenhagen 1920-1936, Syvende Bind, 1925; trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia 1987.
- Kierkegaard S., *Sydommen til Døden*, in: S. Kierkegaard's *Samlede Vaerker*, cit., Elvte Bind, 1929; trad. it. di C. Fabro in: S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1988.
- Kripke S., *Naming and Necessity* (1972), Blackwell, Oxford 1980; trad. it. di M. Santambrogio, col titolo *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982.
- Lacan J., *Écrits*, Du Seuil, Paris 1966.
- Laporte J., *La conscience de la liberté*, Flammarion, Paris 1948.
- Lazareff A., *L'entreprise philosophique de Jules Lequier*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXIII (1938).
- Leibniz G.W., *Catena mirabilium*, in *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, a cura di L. Couturat (1903), repr. Olms, Hildesheim 1961.

- Leibniz G.W., *Confessio philosophi*, in: Id., *Sämtlichen Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923..., 6 Reihe, Band 3; trad. it. di F. Piro, Cronopio, Napoli 1992.
- Leibniz G.W., *Discours de métaphysique*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.J. Gerhardt*, Berlin 1875-1890; trad. it. di A. Sani, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- Leibniz G.W., *Elementa juris naturalis*, in: Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., 6 Reihe, Band 1.
- Leibniz G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.J. Gerhardt*, cit., vol. V; trad. it. di E. Cecchi, Laterza, Bari 1909-1910.
- Leibniz G.W., *Primae veritates*, in: *Opusculæ et fragments inédits de Leibniz*, cit.
- Leibniz G.W., *Teodicea*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz hrsg. von C.J. Gerhardt*, cit., vol. VI.
- (The) *Leibniz-Clarke Correspondence*, a cura di H.G. Alexander, Manchester University Press, Butler and Tanner, London 1956.
- Lequier J., *Abel et Abel*, a cura di G. Pyguille, con la *Notice biographique de Jules Lequier*, redatta da P. Hémon, éditions de l'Éclat, Combas 1991.
- Lequier J., *La recherche d'une première vérité, et autres textes*, préface de Ch. Renouvier; édition établie et présentée par A. Clair, Puf, Paris 1993.
- Lequier J., *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Grenier, éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1952.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1978); trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1991.
- Levinson C.S., *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Łukasiewicz J., *On Determinism*, in: Id., *Selected Works*, North-Holland, Amsterdam 1970.
- Maïne de Biran M.F.P., *Essai sur les fondements de la psychologie*, in: Id., *Oeuvres*, a cura di P. Tisserand, Paris 1920-1948, vol. VIII.
- Marcel G., *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927.
- Maritain J., *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973; trad. it. di P. Nepi e M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978.
- Maritain J., *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison française, New York 1944; trad. it. di R. Bartalozzi, Vita e Pensiero, Milano 1980.
- Maritain J., *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1965; trad. it. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1977.
- Maritain J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951; trad. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- Marquet J.F., *Pascal et Lequier ou l'enjeu des jeux de Dieu*, in: Aa.Vv., *Pascal au miroir du XIX^e siècle*, textes réunis par D. Leduc-Fayette, Paris 1993.
- Masnovò A., *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930.
- Melchior V., *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- Molina L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Olypsiponae apud A. Riberium 1588.
- Montoneri L., *I Megarici*, Symbolon, Università di Catania 1985.

- Newton I., *Opticks*, a cura di S. Horsley; in: I. Newton, *Opera Quae Extant Omnia*, F. Froman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, vol. III; trad. it. di A. Pala, in: I. Newton, *Scritti di ottica*, Utet, Torino 1978.
- Occam, *Summa logicae*, a cura di P. Boehner, G. Gal e S. Brown, St. Bonaventure, New York 1974.
- Pagani P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Angeli, Milano 1999.
- Pagani P., *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, in «Rivista Teologica di Lugano», III (1998).
- Pagani P., *La libertà della differenza*, in: Aa.Vv., *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Pagani P., *Platone e la geometria dell'anima*, in «Rivista Teologica di Lugano», IV (1999).
- Pagani P., *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990.
- Pareyson L., *Fichte*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950.
- Pareyson L., *In cammino verso la libertà*, in: Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.
- Pascal, *Pensées*, in: Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954; trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1993.
- Paternostro V., *Libertà e verità nella filosofia di Jules Lequier*, in «Atti del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», VI (1990), Olschki editore, Firenze 1991.
- Peirce C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di C. Hartshorne e P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-1958.
- Perelman C.-Olbrechts Tyteca L., *Réthorique et philosophie* (1958); trad. it. di C. Schick, M. Mayer, E. Barassi col titolo: *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino 1966.
- Petterlini A., *Jules Lequier e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1969.
- Pillon F., *Le dilemme de Lequier*, in «Année Philosophique», 1905.
- Pinckaers S., *Coscienza, verità e prudenza*, in: Aa.Vv., *La coscienza*, a cura di G. Borgonovo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- Planck M., *La conoscenza del mondo fisico*, trad. it. di E. Persico e A. Gamba, Boringhieri, Torino 1964.
- Platone, *Repubblica*; testo greco a cura di J. Burnet, in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907.
- Platone, *Timeo*; testo greco a cura di A. Rivaud, Paris 1985.
- Plotino, *Enneadi*; testo greco a cura di P. Henry-H.R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1973.
- Pomponatii P. *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Thesaurus Mundi, Lugano 1957.
- Popper K., *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979.
- Pyguillem G., *Renouvier et sa publication des fragments posthumes de J. Lequier*, in «Archives de philosophie», XLVIII (1985).
- Renouvier Ch., *Derniers Entretiens*, recueillis par L. Prat, Vrin, Paris 1930.
- Renouvier Ch., *L'infini, la Substance et la Liberté*, in «Année philosophique», II (1868).
- Renouvier Ch., *Le pari de Pascal et le pari de M.W. James*, in «La critique philosophique», 1878.

- Renouvier Ch., *Philosophie analytique de l'histoire*, E. Leroux éditeur, Paris 1897, T. IV.
- Renouvier Ch., *Traité de psychologie rationnelle* (1875), A. Colin, Paris 1912.
- Riconda G., *Alle fonti ottocentesche del personalismo*, «Annuario filosofico», Milano, IV (1988).
- Roggerone A., *La via nuova di Lequier*, Marzorati, Milano 1968.
- Rosmini A., *I principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, in *Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma-Stresa, vol. 23, 1990.
- Rosmini A., *Logica*, a cura di V. Sala, in: *Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1984.
- Rosmini A., *Psicologia*, a cura di V. Sala, in *Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma-Stresa, voll. 9-10A, 1988-1989.
- Rosmini A., *Teosofia*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini Serbati*, a cura di E. Castelli, vol. IX, ed. Roma 1938.
- Salmon W.C., *Logica elementare* (1963), trad. it. di G. Di Bernardo, Il Mulino, Bologna 1969.
- Sartre J.P., *Cahiers pour une morale* (1947-1948), Gallimard, Paris 1983.
- Sartre J.P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980.
- Sartre J.P., *L'imagination* (1936), Puf, Paris 1948.
- Schelling F.W., *Philosophie der Offenbarung*, Erster Teil, Erstes Buch, in: Id., *Opera Omnia*, a cura di M. Schröter, Beck e Oldenburg editori, München 1927 ss., VI vol. suppl.
- Schelling F.W., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: Id., *Opera Omnia*, cit., IV vol. fond.; trad. it. di M. Losacco, Carabba editore, Lanciano 1935.
- Schelling F.W., *System des transzendentalen Idealismus*, in: Id., *Opera Omnia*, cit., II vol. fond.
- Schopenhauer A., *Über die Freiheit des Willens*, in: Id., *Sämtliche Werke*, Brodhaus, vol. IV, Leipzig 1938; trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Séailles G., *La philosophie de Charles Renouvier*, Alcan, Paris 1905.
- Seyferino E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- Severino E., *Studi di filosofia della prassi* (1962), Adelphi, Milano 1984.
- Spinoza B., *Epistolae*, in: Id., *Opera*, a cura di C. Gebhardt, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, vol. IV.
- Spinoza B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in: Id., *Opera*, cit., vol. II.
- Suarez F., *Disputationes Metaphysicae*, a cura di C. Berton, in: *Opera Omnia*, L. Vivès, Paris 1856-1878.
- Swiggers P., «Dilemme», in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, a cura di A. Jacob, Puf, Paris 1989-1998, vol. II.
- Thomae S. In *Aristotelis Librum Peri Hermeneias seu De Interpretatione Commentaria*; testo latino a cura di S.E. Fretté, Parigi 1875.
- Thomae S. *Qq.Dd. De potentia*; testo latino in: Id., *Opera Omnia*, Fiaccadori, Parma 1852-1873.

- Thomae S. *Qq.Dd. De veritate*; testo latino della editio leonina.
 Thomae S. *Summa Theologiae*; testo latino della editio leonina.
- Tilliette X., *Jules Lequier*, trad. it. di B. Venturi in: Aa.Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. Vol. I: Nuove impostazioni nel XIX secolo* (a cura di E. Coreth, W.N. Neidl, G. Pfligersdorffer), edizione italiana a cura di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1993.
- Tilliette X., *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1964.
- Toth I., *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Tricot J., Nouvelle traduction et notes à: Aristote, *De interpretatione*, Vrin, Paris 1966².
- Turpin J.M., *La trame et la plume*, in «Archives de philosophie», XL (1977).
- Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia* (1963), La Scuola, Brescia 1976, vol. III.
- Vauvenargues, *Discours sur la liberté*, in *Oeuvres Morales*, T. I, E. Plon et C. Éditeurs, Paris 1874.
- Vauvenargues, *Traité sur le libre arbitre*, in *Oeuvres Morales*, T. I, cit.
- Vermes G., *Scripture and Tradition in Judaism*, E.J. Brill, Leiden 1961.
- Vigna C., *Introduzione. Sulla libertà del bene*, in: Aa.Vv., *La libertà del bene*, cit.
- Vinson A., *L'idée d'éternité chez Jules Lequier*, in «Les études philosophiques», 1992.
- Von Arnim H., *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, Lipsiae 1903-1924, vol. II.
- Wahl J., *Jules Lequier*, éditions des Trois Collines, Genève-Paris 1948.
- Wahl J., *Réflexions sur la philosophie de Jules Lequier*, in «Deucalion», n. 4, Neuchâtel 1952.
- Waitz Th., *Aristotelis Organon*, graece novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Th. Waitz, Hahan, Leipzig 1846; rist. Scientia Verlag, Aalen 1965.
- Willm M.J., *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, La-drange, Paris 1846-1849.
- Zanatta M., commento, in: Aristotele, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992.

Indice dei nomi

- Abbagnano N., 57, 280, 337, 344, 350
Adam Ch., 17, 352
Agostino di Ippona (o S. Augustinus), 5,
42, 47-48, 50-51, 87-88, 135, 169, 350
Aiello M.T., 49, 354
Alberto Magno, 308
Alexander H.G., 270, 354
Alliney G., 77, 353
Anassimandro, 74, 352
Anscombe G.E.M., 289, 350
Antipatro di Tarso, 341
Apel K.O., 66-67, 154, 350
Aristotele, 27, 29, 31-34, 37-39, 41, 52-55,
66-67, 90, 98, 132, 137, 168, 176-177,
222, 293-294, 297-298, 302, 308, 312,
318, 325, 334, 336-341, 345, 348, 350-
351, 356-357
Armellini P., 10, 20, 23, 40, 47, 167, 183,
204, 237, 350
Arnauld A., 62, 350
Assunto R., 106, 276, 353
Barassi E., 202, 355
Barchou de Penhoën A.T., 26
Barni J., 94
Bartalozzi R., 321, 354
Bausola A., 131, 136, 142, 282-283, 350,
355
Bautain L.E.M., 236
Belardi W., 345, 351
Bellone E., 305, 351
Bergson H., 47, 134-135, 264, 266, 268,
305, 351
Berti E., 176-177, 351
Berton C., 334, 356
Beschlin G., 48, 350
Biemel W., 77, 353
Bloy L., 250
Boehner P., 336, 355
Boezio, 262, 307-308, 351
Bolzano B., 296
Bonaparte M., 97, 352
Bonitz H., 177, 351
Bontadini G., 18
Boole G., 344, 351
Borgonovo G., 211, 355
Boscovitch R.G., 238
Bossuet J.B., 114-116, 120, 138-139, 143,
245, 254, 258, 334, 351
Bottazzini U., 267, 295-296, 351
Bourdin P., 78
Brentano F., 109, 138-144, 350-351
Bribing E., 97, 352
Brown S., 336, 355
Brunschvicg L., 30, 183-186, 343, 351
Büchner K., 262, 351
Buridano, 128
Burnet J., 109, 355
Bywater I., 90, 350
Callot É., 60, 351
Campbell R., 158, 351
Camus A., 196
Cantoni R., 22, 352
Capra F., 94, 353
Carabellese P., 106, 276, 353
Carnap R., 301, 351

- Cartesio (o Descartes R.), 5, 17, 19-20, 22-23, 42-44, 53-54, 60-61, 68, 75-76, 78-80, 83, 88, 91-93, 118, 352
 Castellani F., 301, 351
 Castelli E., 137, 356
 Cauchy A., 267, 296
 Ceccato A., 321, 354
 Cecchi E., 95, 354
 Chateaubriand F.R. de, 32
 Chevalier J., 136, 355
 Cicerone, 340, 351
 Clair A., 10, 354
 Clarke S., 262, 269-270, 354
 Cleante, 341
 Cohen C., 171, 175-176, 351
 Copi I.M., 171, 175-176, 351
 Coreth E., 51, 357
 Costa F., 25, 30, 352
 Cousin V., 93, 236, 351
 Couturat L., 214, 353
 Crisippo, 54
 Cristofolini P., 75
 Croce B., 210, 351

 Dante, 81, 351
 De Dominicis E., 30, 351
 De Lattre A., 20, 22-23, 42, 68-70, 351
 Del Bo G., 127, 356
 Del Noce A., 9-10, 17, 20, 23, 47, 54, 57, 60-61, 65, 89, 106, 164-167, 182, 187, 190-191, 236, 351
 Deregibus A., 12, 352
 Di Bernardo G., 171, 356
 Diodoro Crono, 109, 337, 339-341
 Diogene Laerzio, 54, 352
 Dombart B., 48, 350
 Duns Scoto, 262, 342, 352

 Epicuro, 184
 Epitteto, 53, 168, 341, 352
 Ermogene di Tarso, 170, 352
 Ezechiele, 211

 Fabro C., 231, 353
 Feuerbach L., 239
 Fichte J.G., 22, 25-27, 30-31, 45, 62, 80, 82-83, 118, 146-148, 168, 190-191, 236, 295, 332-333, 352, 355
 Filippini E., 77, 353
 Foucher L., 158
 Fratini L., 321, 354

 Fretté S.E., 345, 356
 Freud A., 97, 352
 Freud S., 95, 97, 352
 Fries J.F., 66, 201

 Gaetano (Card. Tommaso de Vio), 224
 Gal G., 336, 355
 Galimberti U., 71, 352
 Gamba A., 156, 355
 Gardies J.L., 336-337, 339-340, 352
 Garin E., 94, 353
 Garrigou-Lagrange R., 224, 352
 Gassendi P., 44
 Gebhardt C., 91, 356
 Gentile G., 107, 353
 Gerhardt C.J., 95, 128, 280, 354
 Giametta S., 91
 Giomini R., 340, 351
 Girolamo, 211
 Gouhier H., 17, 44, 76-77, 79, 134, 351-352
 Green T.H., 102, 353
 Grenier J., 9-11, 26, 32, 60-61, 92, 113, 135, 142, 155, 158, 204, 207, 219, 224, 235-237, 260-263, 352, 354
 Grice P., 19, 352
 Grose T.H., 102, 353
 Guilton J., 310, 352

 Habermas J., 66
 Hamelin O., 61, 76-77, 352
 Hartshorne C., 172, 355
 Hegel G.W.F., 18, 31-32, 41, 118, 230, 236, 239, 242, 345, 352, 357
 Heidegger M., 70-74, 272, 352
 Hémon P., 11, 354
 Hengelbrock J., 12, 45-46, 51, 57, 61, 352
 Henry P., 262, 355
 Hoffer W., 97, 352
 Hohenemser R., 276, 353
 Horsley S., 269, 355
 Hume D., 102-103, 130, 353
 Husserl E., 77, 353

 Isakower O., 97, 352
 Ivaldo M., 250, 354

 Jacob A., 170, 356
 James W., 60, 134-135, 167, 187-190, 194, 353, 355
 Jaspers K., 196, 279, 353

- Kalb A., 48, 350
 Kanitscheider B., 154, 350
 Kant I., 21, 59-60, 68, 93-94, 106-107, 117-119, 125, 156, 170, 199-204, 206, 212, 224, 260, 274-278, 344-345, 353, 357
 Kierkegaard S., 9, 20, 61, 229-231, 279-280, 291, 341, 353
 Kripke S., 295, 353
 Kris E., 97, 352

 Labrousse R., 114, 351
 Lacan J., 45, 353
 Lacroix S.F., 295
 Lafuma L., 23
 Lagrange J.L., 295
 Lamennais F.R. de, 236
 Laplace P.S. de, 305
 Laporte J., 89, 353
 Lazareff A., 51, 61, 135, 204, 230, 242, 353
 Lecaldano E., 102, 353
 Leduc-Fayette D., 187, 354
 Le Gal La Salle, 106
 Lehec M.C., 30, 351
 Leibniz G.W., 90, 94-95, 127-128, 138-139, 214, 224, 263, 270, 280, 295, 336, 353-354
 Lemay R., 140, 355
 Lequier J., 6, 9-13, 17-33, 35-62, 64-72, 74-76, 78-80, 83-84, 87-96, 98-101, 104-113, 115-122, 124-125, 128, 131-135, 137-139, 141-143, 146, 148, 153-164, 166-169, 171-172, 174, 176-180, 182-187, 189-191, 193-225, 227-231, 235-244, 246-249, 251-253, 258-270, 272-273, 276-279, 281-284, 287-291, 293-305, 307, 309-310, 312, 315, 320, 323-333, 335, 340, 342-343, 346-347, 349, 351-352, 354-357
 Lévinas E., 49, 354
 Levinson S.C., 19, 354
 Lombardo-Radice G., 107, 353
 Long H.S., 54, 352
 Losacco M., 239, 356
 Łukasiewicz J.L., 323, 347-349, 354
 Lupacchini R., 171, 351

 Maine de Biran M.F.P., 44, 46-47, 89, 93, 106, 134, 354
 Maiorca B., 280, 350

 Marcel G., 46, 354
 Maret H., 236
 Marini G., 32, 352
 Maritain J., 250, 320-321, 354
 Maritain R., 250
 Marquet J.F., 187, 292, 354
 Marx K., 239
 Masnovo A., 299, 354
 Mathieu V., 107, 353
 Mayer M., 202, 355
 Melchiorre V., 157, 354
 Minio-Paluello L., 33, 350
 Mistretta E., 102, 353
 Molina L., 92, 354
 Montaigne M.E. de, 60, 351
 Montoneri L., 339, 354
 Mura G., 51, 357
 Muratore U., 210, 356

 Neidl W.M., 51, 357
 Nepi P., 250, 354
 Newton I., 269, 355
 Nicole P., 62, 350
 Nietzsche F., 168, 229

 Occam, 336, 355
 Olbrechts Tyteca L., 202, 355

 Pagani P., 54, 62, 92, 161, 168, 201, 203, 205, 209, 214, 216, 218, 243, 268, 273, 332, 355
 Pala A., 269, 355
 Pareyson L., 191, 346, 355
 Pascal B., 23, 136, 187-189, 195, 354-355
 Pasquinelli A., 301, 351
 Paternostro V., 9, 91, 93, 107, 118, 135, 205, 355
 Peirce C.S., 172, 355
 Pellegrino M., 50, 350
 Penzo G., 51, 279, 353, 357
 Penzo Kirsch U., 279, 353
 Perelman C., 202, 355
 Persico E., 156, 355
 Petrosino S., 49, 354
 Petterlini A., 12, 18, 29-30, 33-34, 36, 39-41, 47, 49, 106, 133-134, 202-203, 355
 Pfligersdorffer G., 51, 357
 Pietro Ispano, 309, 344
 Pillon F., 201, 355
 Pinckaers S., 211, 355
 Piro F., 90, 354

- Pitagora, 317
 Planck M., 156-157, 212, 355
 Platone, 56, 108, 176, 262, 355
 Plotino, 262, 355
 Pocar E., 127, 356
 Pomponazzi P., 140-141, 355
 Popper K.R., 66, 355
 Prat L., 11, 23, 355
 Pupi A., 276, 353
 Pyguillem G., 11, 354
- Rabe H., 170, 352
 Rauh F., 219
 Reale G., 27, 337-338, 350
 Renouvier Ch., 9-11, 23, 30, 32, 41, 57-61, 66-67, 69, 78, 83, 106, 134, 161, 163-164, 167, 178-184, 187-189, 195, 199-201, 237, 241, 295, 352, 354-356
 Riconda G., 23, 54, 57, 61, 356
 Rivaud A., 262, 355
 Robinet A., 134, 264, 351
 Roggerone A., 11-12, 36, 47, 67, 164, 168-169, 195-196, 207, 219, 241, 244, 249-250, 301, 356
 Rosmini A., 58, 137, 156, 209-210, 356
 Ross W.D., 132, 350
 Rossi Paolo, 267, 351
- Saisset E., 91
 Sala V., 58, 209, 356
 Salmon W.C., 171, 356
 Sani A., 128, 354
 Santambrogio M., 295, 353
 Sartre J.P., 46, 49, 56, 60, 127, 131, 210, 216-217, 219-220, 231, 272, 342, 351, 356
 Schelling F.W., 230, 238-239, 246, 327, 346, 356
 Schlick C., 202, 355
 Schopenhauer A., 113, 127, 141, 326, 356
 Schröter M., 239, 356
 Schwyzer H.R., 262, 355
 Séailles G., 61, 356
 Serini P., 88
 Sesto Empirico, 53
 Severino E., 29, 31, 35-41, 102-104, 115, 129-130, 140-141, 243-244, 285, 356
- Skutella F., 50, 350
 Socrate, 56, 108, 184, 242
 Souilhé J., 53, 352
 Spera S., 20, 353
 Spinoza B., 91-93, 113, 141, 146-148, 179, 184, 326, 356
 Strache Y., 176, 350
 Suarez F., 334-335, 356
 Swiggers P., 170, 356
- Tannery P., 17, 352
 Tapella R., 136, 355
 Tilgher A., 25, 30, 352
 Tilliette X., 51, 57, 61, 83-84, 148, 164, 196, 251, 253, 282, 357
 Tisserand P., 47, 354
 Tommaso d'Aquino (o S. Thomas), 98, 208-209, 211, 223, 241, 250, 262, 271, 289, 307, 309, 334, 345, 356-357
 Toth I., 269, 357
 Tricot J., 297, 357
 Trincherò M., 344, 351
 Turpin J.M., 11, 357
- Vanni Rovighi S., 224, 357
 Vauvenargues (De Crapiers L., marquis de), 139-140, 357
 Venturi B., 51, 357
 Vermes G., 291, 357
 Vigna C., 92, 346, 355, 357
 Vinson A., 13, 357
 Von Arnim H., 53, 357
 Vörländer K., 94, 106, 353
- Wahl J., 47, 61, 67, 106, 109, 121, 134, 204, 219, 229-230, 237, 241, 357
 Waitz Th., 54, 177, 296-297, 342, 350, 357
 Wallies M., 176, 350
 Weierstraß K., 296
 Weill-Brunschvicg A.R., 30, 351
 Weiss P., 172, 355
 Widmar B., 78
 Willm M.J., 32, 118, 357
 Wolff Ch., 335
- Zanatta M., 297-298, 357