

# Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente

*Rossella Bonito Oliva*

*English title* Representation and narration: the alternative and the decision. For a phenomenology of contingency

*Abstract* To analyze, describe or define “will” means to progressively move from a psychological approach to an “ethical” one. Will concerns human decisions and actions, the relationship between past and present: the entire spectrum of human life form. Hannah Arendt understood the centrality of life in human thought, whose creativity and plurality are endangered by the “absence of thought”. The encounter with the mystery of will marked the Modern era. Using different approaches, Kant and Hegel have both reflected on this issue, closely connecting will to the exercise of liberty. Will shapes the work of mankind, expressing its ability over thought and judgment. The crisis of subjectivity and a progressive lack of faith in progress have made the mystery of will current again. An enigma has its roots in the representation that man gives himself. Every narration, may it be hopeful or pessimistic, tries to build a story for all of mankind’s creations. For a “man with no qualities” the enigma would be solved by freeing him of the angst of desire.

*Keyword* will, liberty, contingency

1. Potrebbe sembrare un tentativo di riprendere argomentazioni filosofiche ormai fuori tempo proporre un interrogativo sulla volontà in un’epoca che ha sancito la fine del soggetto, ha portato all’attenzione il confine labile tra volontario e involontario, smascherato i meandri della mente e decretato il sempre più probabile superamento dell’umano. In realtà riflettere sulle implicazioni della volontà non significa soltanto mettere in gioco una facoltà o le sue prestazioni, se non altro per il fatto che il volere incide sulla decisione, sull’azione e di conseguenza sull’articolarsi del complesso intreccio tra pulsioni inconse e motiva-

zioni coscienti, sulla valutazione della situazione del proprio presente, sull'esposizione di ogni soggetto agente alla resistenza della realtà, al rischio dell'incomprensione, all'incertezza sugli esiti di ogni decisione e azione: l'intero universo umano. Un tema emerso con forza nel Moderno che ha sancito il primato della conoscenza e quindi la centralità dell'uomo rispetto al mondo e al divino, che è stata oggetto della psicologia, mentre nella riflessione filosofica ha coinvolto in maniera più ampia l'essere nel mondo con altri di un vivente che, forse più di altri viventi, ha inciso con la sua azione sulla natura dentro e fuori di lui, ha in qualche modo segnato un divenire allargando sempre di più il raggio spaziale e temporale del suo fare, assumendo, non sempre in piena consapevolezza e con capacità di prevedere gli effetti sul futuro, una responsabilità che ha coinvolto non solo il più prossimo nello spazio e nel tempo, ma, se è possibile usare questo termine, il futuro stesso del mondo e dell'uomo.<sup>1</sup> In qualsiasi prospettiva la si consideri la volontà rientra nell'ambito del soggettivo e investe la relazione tra coscienza e autocoscienza, tra individuo e società grazie alla capacità dell'uomo di farsi opera di sé stesso, di disciplinarsi e progettare in vista di scopi. Nella prospettiva antropocentrica sia che si voglia assumere la volontà a oggetto di osservazione e di spiegazione, sia che la si consideri nelle sue implicazioni con la sfera dei valori, delle norme e degli ideali acquisisce connotazioni e pesi diversi in relazione a quanto l'uomo mette in gioco nella rappresentazione di sé stesso nel suo poter fare e dover fare.

Wittgenstein sottolinea che la volontà più che un contenuto è la relazione tra il mondo e il suo centro, il territorio di costruzione e di elaborazione delle forme di vita comune:<sup>2</sup> per tutto questo richiede una riflessione filosofica sui "fatti" più che sulle "cose". In quanto la "volontà" investe il mondo e pone l'Io come centro, l'attenzione o la disattenzione verso di essa implica un modo di relazione al mondo in cui dal centro alla periferia si disegna l'angolo visuale del sogget-

<sup>1</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916* (d'ora in avanti citato con *Q*) qui 5.8.16, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2009, 5.631 (d'ora in avanti citato con *T*).

to nei limiti del linguaggio.<sup>3</sup> Archiviare la questione della volontà, in nome della difficoltà di una sua conoscenza analitica, vuol dire trascurare l'unità dinamica di mondo e vita, la coappartenenza reciproca di Io e mondo nei limiti del linguaggio.<sup>4</sup> Lo scacco di ogni tentativo di ridurre l'Io a fenomeno tra fenomeni, radicalizza la questione filosofica sul volere o non volere: l'appropriazione del mondo nell'essere proprio del linguaggio all'esperienza ordinaria di ciascuno o ciascuna nell'orizzonte di senso del mondo, come mio mondo.<sup>5</sup> La volontà perciò rompe il solipsismo del "dialogare con sé stessi", ritraduce la risposta elementare al bisogno o allo stimolo nell'univoca tensione verso e nell'assunzione in proprio del mondo nella distanza posta dal soggetto da ciò che è meramente vissuto nel qui e ora, apre a un altrimenti attraverso la valutazione dei contenuti dell'esperienza: è l'identità piena e dinamica, indicibile e inoggettivabile che definisce l'angolo prospettico sul mondo.

Quando la psicologia isola la volontà dalla densità dell'esistenza, la separa dalla tensione intenzionale, non coglie la costellazione di rimandi che le danno forma nella tensione comunicativa e nell'istanza valoriale. Che si richiami a valori trascendentali o a universali concreti, che si legittimi nelle regole o nelle forme della vita comune, il volere si misura con l'organizzazione sociale, si plasma nel confronto/conflicto d'interessi diversi, si confronta con la resistenza della realtà nell'articolazione tra la spinta autoreferenziale del desiderio e l'appartenenza a un universo simbolico, tra la soddisfazione individuale e lo "stato dei fatti" – ostacolo o materiale – in cui si muove.<sup>6</sup> Non trascendente, ma trascendentale, è condizione de "il mondo" di un Io che nel suo volere e come volontà rimane "un mistero profondo".<sup>7</sup> Rievocare l'ambito di questioni che solleva la volontà significa allora interrogarsi sui limiti del mondo come universo comune, esige di allargare l'orizzonte

<sup>3</sup> *T*, *passim*.

<sup>4</sup> *T*, 5.621.

<sup>5</sup> Ivi, 6.41: «Il senso del mondo dev'essere fuori di esso», cosicché «il volere buono o cattivo altera (...) solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio» (ivi 6.43).

<sup>6</sup> *T*, 1, 1.1, 1.11.

<sup>7</sup> Ivi, 5.8.16.

dell'osservazione all'intero che si delinea da quell'angolo visuale nella sfumatura del bene o del male, della felicità o dell'infelicità, aprendo alla dimensione di un altrimenti: tensione e intenzione inoggettivabile che mette in questione tanto l'autoreferenzialità del soggetto quanto il realismo logico. Dietro o davanti persiste la costellazione di rappresentazioni e narrazioni con cui gli uomini hanno tracciato la linea del loro mondo, creato immagini, cercato parole e narrato storie che dessero senso ai fatti, all'accadere trovandosi sempre alle spalle l'enigma del volere – più-che-vita – e dinanzi l'imponderabile dell'accadere.

I passaggi enigmatici di Wittgenstein trovano riscontro nelle rappresentazioni della volontà, o si potrebbe dire del soggetto, che hanno segnato la nostra cultura al fine di sciogliere questo mistero che inquieta la riflessione nel momento in cui si interroga e solo quando si interroga dall'interno sul poter e dover fare. La tensione, lo sforzo di autochiarificazione fa i conti con la coimplicazione di soggetto riflettente e Sé, riproponendo l'enigma sull'angolatura della visuale che misura e valuta il mondo. La volontà investe pragmaticamente il mondo ne fa materia, strumento, portando in primo piano alternativamente la rappresentazione dell'uomo come artefice, dominatore: ogni volta in un limite che resiste alla volontà di assoluto. È il "fuori" che definisce il limite stesso del mondo e dell'Io, dischiude un altrimenti dal mondo delle "cose", da quelle presenti e a portata di mano. Ogni riduzione di questo sfondo metafisico<sup>8</sup> non risolve il rimando in-finito, lo confina semplicemente, sospende soltanto l'orizzonte di senso. Umano troppo umano rimane l'interrogativo che inquieta l'ottimismo sulla potenza della volontà e smantella lo scetticismo sull'enigma della volontà: la possibilità del male e l'esperienza della contingenza riconsegnano alla filosofia ogni possibile riflessione sulla volontà. Per il resto e nonostante questo persiste la ricerca sulla "natura" della volontà sulla scia della "natura" dell'uomo: la naturalizzazione mette fuori gioco l'enigma, offre spiegazioni e legittima "un'unica forma" di volere rendendo superflua la prospettiva da cui muove e con essa la sfumatura etica dalla

<sup>8</sup> Cfr. L. Wittgenstein, "Conferenza sull'etica" (1929), in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2012, pp. 5-18.

quale prende forza. Un *escamotage* normalizzante che spegne progressivamente la potenza creativa della volontà.

2. Wittgenstein scrive in un tempo di crisi dell'antropocentrismo, di inquietudine per tutto quanto la volontà di verità ha nascosto o reso insignificante della volontà incarnata. La sua riflessione sulla dimensione etica accanto a quella che Hannah Arendt porta avanti in chiave politica testimonia della fatica nella ricerca della possibilità di un altrimenti, del poter ancora volere, in cui riecheggia una sorta di sentimento di perdita e insieme il dubbio per tutto quello che la "filosofia della volontà" aveva promesso in termini di libertà. Il pensiero di un tempo in cui il senso della volontà si iscriveva nell'orizzonte della vita umana, nella cifra di una vita ragionevole.

Nella declinazione politica dell'etica infatti anche Hannah Arendt incontra la questione della "volontà".<sup>9</sup> Nella "Introduzione" a *La vita della mente* l'autrice afferma che l'idea di esplorare l'universo della mente focalizzandosi sulla "sua" vita, perciò sulla distensione temporale del suo determinarsi attivo e plastico in relazione al mondo nel suo contesto culturale e storico, è maturata in lei durante il processo celebrato a Gerusalemme contro Eichmann. In questa circostanza, forse più a fondo delle testimonianze dei crimini commessi da quell'uomo e dalle criticità procedurali del processo,<sup>10</sup> l'aveva colpita l'assenza di pensiero di un uomo che si era macchiato di crimini mostruosi contro l'umanità. La possibilità di commettere il male da parte di un "uomo senza qualità" spinge la Arendt a inoltrarsi nel legame tra vita e mente, tra dinamismo vitale e organizzazione del pensiero. Non è il male a interessare la Arendt, ma lo svincolarsi del volere dal pensiero, la possibilità che quella volontà inconsapevole potesse aver causato crimini tremendi: non la vertigine di un male radicale, ma un male "banale"

<sup>9</sup> In una conversazione televisiva con Günter Gaus del 28 ottobre 1964 la Arendt richiama la sfumatura politica più che filosofica della sua teoria, cfr. Id., *La lingua materna*, in *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, qui pp. 25 e sgg.

<sup>10</sup> Il processo nelle sue problematicità procedurali è oggetto del testo *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013.

e quasi ordinario. Quel processo tuttavia aveva offerto messo in scena un'intera gamma di espressioni della volontà: nella forma di volontà di giustizia da parte dello Stato di Israele, in quella colpevole di un uomo, giudicato dagli psichiatri in possesso della facoltà di intendere e volere, e in quella combattuta e forse forzata delle vittime chiamate a dare testimonianza nonostante il ricordo di un dolore recente. Il "fatto" messo in scena *a posteriori* raccoglieva internamento e assassinio, sulla base di un diritto in qualche modo "postumo" a celebrare un processo contro il nemico, in nome del dovere di testimonianza risvegliava il ricordo del passato nelle vittime. In ciascun passaggio, nell'attualità del processo, era chiamata in causa la volontà individualmente colpevole, l'unica volontà rappresentativa di un popolo intero e infine una drammaticamente balbettante di sopravvissuti fiduciosi nella capacità di guarire le ferite della giustizia legale. Difficile riconoscere "una" natura di tante volontà, ancora di più valutare i principi che le guidano in maniera necessaria se non portandosi alle spalle di quello spettacolo, alla storia di ciascuno dei protagonisti e delle protagoniste.

Nel testo perciò il volere occupa una posizione centrale tra il pensare e il giudicare in quanto solo con esso entra in campo il riferimento al valore come fattore qualificante della vita umana e solo la volontà lo individua concretamente in un'esperienza, in una vicenda. Una condizione più che un dato di natura o un prodotto dell'evoluzione, che rinvia l'autrice al significato, o meglio al destino dell'agire stesso nel configurarsi storico-culturale della condizione umana. Se in *Vita activa* aveva esplorato il progressivo impoverimento del valore del fare in coincidenza con la mitologia dell'*homo faber*, concentrata sulla capacità produttiva piuttosto che pratica e creativa dell'uomo,<sup>11</sup> ne *La vita della mente* la Arendt arretra a considerare i modi attraverso i quali la vita in quanto umana può conservare un profilo specifico – creativo e plurale – o invece, proprio per questa sua stessa plasticità scivolare verso un'inattività del pensiero, alla "assenza di pensiero" che ha fatto di Eichmann un alto funzionario dello Stato nazista e a un tempo il responsabile di

<sup>11</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. S. Finzi con presentazione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988.

atroci mostruosità verso l'umanità.<sup>12</sup> Più che sapere cosa abbia voluto veramente quell'uomo, per l'autrice è importante mettere a fuoco l'intero plesso delle attività o "inattività" di quella mente – dal pensare, al volere, al giudicare – per misurarne la corrispondenza e la coerenza con la forma umana della vita, capace di tradurre l'istinto elementare dell'autoconservazione della vita biologica nella determinazione di una vita creativa e plurale come specifica condizione umana.

Fino a che punto la "vita della mente" persiste in un mondo "fatto" da "uomini senza qualità"? O meglio, rimane traccia di un diverso esercizio o una qualsiasi forma di attività della mente in un mondo a una dimensione privo del dialogo tra differenze, disciplinato e sistematicamente programmato? Là dove fosse possibile trovare risposte affermative, residuerebbe il dolore causato da quegli eventi e da quelle vicende irreversibili, che hanno cancellato il futuro di molte vite, che hanno indotto tante menti a compensare l'inquietudine della volontà del bene nella quiete della soddisfazione di un bene certo, a portata di mano. Rimarrebbe la necessità di trovare ragioni di un male generato da uomini contro altri uomini: banale, senza un Dio che punisce o un destino che fa giustizia.

Hannah Arendt riconosce una "vita della mente" in quel vivente che, secondo la definizione aristotelica è "*politikòn zoon*", animale politico in quanto dotato di linguaggio e, nella sua essenza più propria, capace di raggiungere il suo valore più alto nella vita comune: al confine tra animale e Dio, né solo naturale, ma neanche divino, perciò sempre in cammino e, nella prassi, cittadino di una *polis* più che individuo isolato. Aristotele sottolinea la difficoltà di individuare leggi stabili per fatti che trovano ragioni nei fini più che nelle cause e che, attingendo e orientandosi alla sfera della vita comune, hanno come unica condizione necessaria la pluralità. Valutare e ponderare sulla base dei fini è l'attività specifica di questo vivente in vista dell'*eudaimonia* come pienezza di vita nella sua specificazione umana. L'assenza di pensiero nella decisione e nell'azione, perciò, secondo la Arendt comporta il venir meno dell'orizzonte più ampio che dà significato all'azione intreccian-

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), con introduzione di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, qui pp. 83-98.

do mondo e vita comune, esistenza umana e dimensione politica, andata persa nel Moderno. Quando viene meno “la vita della mente” è a rischio l’umanità che la identifica e la preserva, come avviene nell’organismo in cui l’inattività o la disfunzionalizzazione di un organo genera la patologia. La salute o la malattia dipendono dall’intero movimento delle espressioni significative di una mente incorporata che registra e rielabora nell’articolazione e nell’esercizio del pensare, del volere e del giudicare tutto quanto sperimenta nell’intreccio tra individuale e comune, tra passato, presente e futuro. L’elisione o la fossilizzazione di uno o più di questi momenti ne intacca la salute, ne indebolisce la plasticità e il dinamismo lasciando prevalere l’automatismo e la ripetizione a danno della creatività e pluralità. L’elasticità e plasticità di questo vivente risuonano nel mondo (*Welt*) più che nell’ambiente vitale (*Um-Welt*), si proiettano temporalmente nel farsi e determinarsi storico: non regolare, ma non caotico, in-comune e condiviso. Se ogni specie si evolve e sopravvive coniugando istinto di sopravvivenza e capacità adattive in senso filogenetico e ontogenetico, la vita umana è più-che-vita biologica, è originariamente orientata all’esterno, al mondo e agli altri, al dialogo e all’azione in quanto sempre insieme pensante e volente. Da questo punto di vista il male come la patologia non è un’eccezione, è nelle possibilità della volontà umana: interpretare il male come effetto di una volontà malvagia, non esime l’umanità intera dall’interrogativo sul volere umano, su quanto mette in gioco o altrimenti può distruggere. Non serve l’anatomia e la chirurgia, ma l’anamnesi e l’ermeneutica del passato nell’orizzonte più ampio del presente nell’assunzione di responsabilità verso la forma umana della vita.

Lo schiacciamento dell’individuale sul comune, del volere sul pensare o del pensare sul volere interrompe la vitalità del giudizio e produce una condizione di conflittualità patologica. Il reciproco rinvio è condizione di sopravvivenza della vita della mente, lo sbilanciamento in un senso o nell’altro non scioglie la mobilità e la dipendenza del volere dal pensare, dell’individuo dallo spazio comune: non soffre un solo polo se, e per il fatto che, è in questione la forma umana della vita. In questa prospettiva una genesi ridurrebbe la creatività, l’evento con cui ogni vita interrompe la regolare scansione quantitativa del tempo che è sempre insieme del mondo e dell’uomo. Ogni vita è desiderio e appagamento di un ideale di bene che si insinua nella relazione tra gli individui, nel-

la forma della vita comune e che trapassa e si trasforma da una generazione all'altra. In gioco rimane quanto gli uomini hanno desiderato, voluto e realizzato e perciò l'intervallo tra passato e futuro. Interrogarsi criticamente a partire dalla possibilità del male vuol dire per la Arendt comprendere i modi nei quali si sono articolate le capacità umane di pensare, volere e giudicare. Tornare indietro per comprendere come la volontà si sia ancorata a valori e norme disorganiche alla forma umana della vita, significa allora interrogarsi criticamente sul peso performativo delle idealizzazioni dell'umano, sui fini che, canalizzando gli scopi di ciascuno, si sono legittimati come natura o compito dell'uomo. Al fondo di ogni tensione del pensare e del fare rimane l'inquietudine originaria dell'uomo per la propria finitezza, per l'impossibilità di dare una risposta assoluta all'enigma che sempre è a sé stesso. Con la rimozione di questo sfondo la forma umana della vita si ritira, progressivamente regredisce all'inazione, alla mancanza di volontà o, meglio, di desiderio: non è una disfunzione patologica, più "banalmente", ma anche più drammaticamente, è la perdita di un orizzonte più ampio del mero presente nell'illusione di poter superare la contingenza dei fatti nella certezza delle cose.

3. Un'inversione di tendenza storicamente registrabile per la Arendt, ma già latente nei dubbi e nei percorsi di chi, come Kant e Hegel, ha tentato una plausibile interpretazione della volontà individuando il suo *telos* più che la sua genesi nella libertà come valore universale della vita umana. Là dove si affermava nella sua inalienabilità confermata dalla forza critica della ragione sul peso stesso della storia, la volontà dell'individuo si legittimava su principi trascendentali che la ancoravano a una dimensione universale.

Kant definisce la coscienza del valore dell'autonomia come "uscita dalla minorità" dell'uomo nella libera sottomissione di una volontà finita: il "fatto della ragione", l'atto che nulla produce se non la riproposizione di sé.<sup>13</sup> Non l'arbitrio, la possibilità indeterminata, ma la legge

<sup>13</sup> Kant afferma: «Soltanto la ragione quindi, in quanto determina per sé stessa la volontà (non in servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà superiore di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile (...) e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere

nella forma dell'imperativo che non ammette deroghe è la *ratio cognoscendi* della libertà, come la ragion pratica come volontà è la *ratio essendi* della libertà: una circolarità tra un imperativo che muove da sé e un effetto che ricade nel soggettivo. Nell'intervallo tra la legge e la libertà l'Io assume il più proprio della sua essenza razionale prendendo distanza dalla sua datità naturale: ragione *versus* passioni, dignità *versus* mera vita, rispetto *versus* assoggettamento. Se la volontà pura ha come suo atto la libertà, nella forza che esercita sull'arbitrio pone «l'ordine più alto della vita», il «valore intrinseco del mondo».<sup>14</sup> In altri termini la volontà guidata dalle leggi della ragione decide dell'altrimenti scritto dall'uomo rispetto alla mera vita naturale. Perciò l'obbedienza alla legge non risponde a un obbligo o a un comando esterno, non esige la rinuncia dal soggettivo, ma eleva il bisogno più elementare verso un piacere più saldo e duraturo nella consapevolezza de «lo spaventevole» della nostra indegnità dinanzi alla «maestà della legge»: il sentimento del rispetto per la dignità umana riscatta l'indegnità aprendola a una dimensione trascendente.<sup>15</sup> La volontà non è d'altra parte che la possibilità di un altrimenti dell'«indegnità dell'uomo», il saldo terreno dell'arbitrio in vista di un bene più saldo e duraturo: non toglie il limite del soggettivo, non è essa stessa trascendenza, ma testimonianza di un trascendersi in cui si proietta oltre la dimensione singolare, oltre il mero presente e in vista di qualcosa di più duraturo dell'effimero appagamento. Là dove il rispetto radica la volontà a un sentimento, i principi morali colgono «il valore intrinseco del mondo», il valore dell'ordine più alto della vita vincolando l'amor proprio all'universale, quello che parla attraverso la voce della coscienza. Non una prova o un'evidenza, ma una traccia di un «insondabile»: tra la pura natura della libertà e il carattere empirico dell'uomo rimane lo spazio non scandagliabile e non giudicabile, affidato alla fede e perciò ancora una volta a un orizzonte regolativo. Nulla è per così dire deciso nell'intervallo tra amor proprio e libertà trascendentale, come tra obbedienza della volontà all'impe-

legislatrice» (Id., *Critica della ragion pratica* (1788), trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, con glossario di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, qui p. 31).

<sup>14</sup> I. Kant, *Lezioni di etica* (1775-1782), trad. it. ed. secondo l'edizione P. Menzer (1924) di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 140.

<sup>15</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 96.

rativo categorico e decisione attraverso l'arbitrio. La volontà è il punto di applicazione del contatto ossimorico tra immanenza e trascendenza, tra una condizione di finitezza e la potenza della libertà: il suo fatto ha a sua condizione il sentimento interno della legge e la coscienza della libertà, nel suo effetto sconta l'insondabilità del contingente che può compensare solo con la fede nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio.<sup>16</sup> Essa offre testimonianza di sé come consapevolezza di un compito infinito e radicato nel difficile terreno di una finitezza continuamente richiamata alla possibilità di cominciare da sé senza la certezza sulle conseguenze, di cui sarebbe difficile giudicare secondo giustizia, di cui non sempre e non ogni volta si può dare ragione con le leggi morali. Perché la volontà prevalga sull'arbitrio l'Io deve saper guardare più lontano dell'effimero e della sua indegnità, volgersi a qualcosa di più duraturo nella consapevolezza che il duraturo e stabile si configura nella sua intenzione senza superare il limite della sua finitezza che nulla ha di stabile e duraturo. Solo la libertà in definitiva consente di inoltrarsi nel labirinto della volontà.

Kant tocca con mano la difficoltà di determinazione della volontà come essenza di un esistente – l'uomo come vivente – all'interno di un limite interno (la natura empirica dell'uomo) e di un limite esterno (l'ulteriorità del mondo e l'insondabilità del destino). Fuori dalla dimensione morale la volontà non è che il potere della coscienza, l'espressione di un essere consapevole come vita più alta, l'universalizzabile del particolare. La volontà non aiuta a risolvere l'ambiguità, si muove nel conflitto e nasce dal conflitto tra l'idealizzazione e la finitezza, tra il dover essere e l'esistenza: niente più della volontà disvela la possibilità del male radicale che si annida proprio nell'impossibilità di andare oltre la forza dell'imperativo, al di là dell'esercizio di negazione della dattità per trovare le ragioni della dignità. Per questo la volontà rimane tra il limite dell'aspirazione a un piacere più duraturo e l'amore del bene

<sup>16</sup> Ivi, p. 178: «(...) siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo dell'avvenire soltanto una veduta oscura e ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza; e, invece la legge morale in noi (...) esige in noi il rispetto disinteressato, e del resto questo rispetto (...) permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile».

in qualche modo inspiegabile, ma necessario per elevarsi a una dimensione metafisica: come ogni amore è trasporto, trascendenza, riempimento di senso di quello che altrimenti rimarrebbe solo un'aspirazione insoddisfatta o un comando assoluto.<sup>17</sup> Rimane come ultimo confine la religione entro i limiti della ragione, limiti che sono dell'uomo in quanto avvertito della sua finitezza e incompiutezza e del mondo naturale che non è possibile conoscere nelle sue leggi o nella sua totalità se non in un orizzonte regolativo.

L'inconciliabile messo a fuoco da Kant richiede per il finito una compensazione tra ciò che può e deve fare e ciò che può sperare: un peso troppo grande per l'uomo sorretto solo dalla voce della sua coscienza. Hegel cerca la via d'uscita a questa moderna consapevolezza del potere del soggettivo, che tuttavia rimane, nell'ottica kantiana, sempre al di qua di un diritto assoluto sul mondo. La volontà di fatto nella sua tensione e nelle sue proiezioni rimane un che di soggettivo, ma in questo terreno riporta la sua dipendenza dalla coscienza e la sua tendenza pragmatica: la volontà conferisce al soggettivo la cifra della libertà. Là dove l'unico "fatto" della ragione è quanto essa produce in termini di libertà nel soggettivo, il limite del soggettivo è il limite stesso del mondo per l'Io. Non tanto la possibilità del bene e del male, quanto le condizioni di possibilità del soggettivo possono essere per Hegel rimedio alla scissione che segna l'umano in quanto non più naturale. Si rende necessario allora provare a svincolare la volontà dall'anatomia delle facoltà per cogliere l'unico movimento di soggettivazione che permette di parlare di uomo parlando di mondo e di mondo parlando di uomo. I due piani ovviamente si rimandano l'un l'altro, il farsi soggetto dell'uomo è la sua stessa liberazione e la sua libertà si traduce nel mondo spirituale disegnato dal determinarsi di una soggettività riconciliata con la sua interiorità e sempre inserita nel divenire di una specie spirituale e dall'oggettivarsi in un mondo in quanto espressione e testimonianza di questo processo come opera di tutti e di ciascuno.<sup>18</sup> In questo senso la volontà è sempre all'interno di un processo di mediazione, si affer-

<sup>17</sup> Ivi, pp. 197-199.

<sup>18</sup> Su questo punto sia consentito rinviare al mio saggio "Io-soggetto" in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illitterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 193-217.

ma come tensione ed è avvertita come tale a partire dai modi e dalle forme della vita umana storicamente e culturalmente determinate: sullo sfondo rimane un universo simbolico inconscio, l'immagine di un altrimenti storicamente determinato dallo spirito di un'epoca, il vivere comune che può o meno dare valore alla libertà come fatto della ragione, forza alla volontà nel limite della vita dei singoli. Questo più che vita, questo animale malato non per natura o per predestinazione, anzi proprio per natura e predestinazione volto alla salute capace di metabolizzare la sua esperienza, cogliendo e risolvendo la contraddizione tra il movimento astratto del negare – volere – e la ineludibile individuazione come vivente<sup>19</sup>. Perciò la volontà viene avvertita e messa in gioco solo in un mondo di liberi, in cui il sentimento della libertà soggettiva accompagna la coscienza del diritto del soggettivo. Là dove volere è negare, ritradurre il mondo presente, la volontà è necessariamente rottura della mera vita, porta nell'armonia della “bella eticità” lo stigma della scissione. Ridefinisce il profilo dell'umano dall'interno, rinvia a un oggettivo, a un mondo dove nulla è più come prima, dove non vi è destino o consolazione, ma solo l'opera dell'uomo nella figura della libertà.<sup>20</sup> La liberazione più che la libertà del soggetto, il suo assumersi come finito ponendo il mondo nella sua prospettiva è il punto di svolta del soggetto: la paura della morte traduce l'istinto in desiderio e allarga i confini dell'Io alla scena del mondo. La ricerca di un piacere più duraturo è assicurato da un lavoro che assicura la vita stessa come tensione contro il negativo assoluto, contro la morte e la fragilità: l'assunzione della relazione al mondo come mondo comune, l'esercizio del pensiero come superamento del limite. Tutto quanto Kant aveva affidato all'esercizio infinito della negazione del molteplice e variegato mondo delle incli-

<sup>19</sup> Per questo punto rinviamo al nostro *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano 2008, in part. al capitolo “Fluttuazioni e cristallizzazioni dell'umano”, pp. 53-77.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1967, § 147 Z: «Ciascuno è artefice della propria fortuna (...)» quando viene meno il destino e la colpa (su questo cfr. il mio *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000, in particolare il cap. “Oltre il destino e al di là della consolazione”, pp. 145-170).

nazioni viene tradotto da Hegel in una sorta di educazione al principio di realtà: tra naturale e spirituale, tra individuale e comune la volontà è prassi sul conflitto e in vista della conciliazione. Niente è risolto ancora una volta dalla volontà anche in un universo di liberi e tutto è coinvolto dalla volontà nella decisione: un taglio più che un'espansione che segna la capacità di scegliere tra mezzi e fini, di procedere tra leggi e intenzioni. Un enigma se lo si volesse definire che si cela dietro al successo e all'insuccesso, alla felicità e all'infelicità.

In questa prospettiva il mistero della libertà si risolve nella determinazione della volontà come prassi nell'umano e tensione verso l'eterno. Perciò «il punto di vista dell'universale» è «il negativo che raffrena» in quanto «l'impulso è indotto a badare all'intero».<sup>21</sup> In un caso come nell'altro la libera volontà non mette in atto che una negazione determinata resa saggia del rischio dell'infinito, del reiterarsi di un indeterminato procedere che renderebbe nulla la prassi della ragione come determinazione di ciò che era essere e si è determinato come umano. Non viene tolto lo scarto del soggettivo, nemmeno l'imprevedibile che consegna ogni decisione al finito, l'ultima sponda rimane la vita comune nella forma dello Stato di liberi in cui la decisione e l'azione mettono in gioco molto di più di una volontà pura, della volontà consapevole o della volontà individuale: l'involontario, il pulsionale, il meccanismo in una scena sentita come individuale, ma molto oltre il particolare. Certo è che senza uno Stato che assicura libertà difficile sarebbe parlare di volontà e senza un interesse della volontà lo Stato di liberi vacillerebbe. In qualche modo il terreno della volontà acquisisce la sua forza di gravità nel momento in cui la libertà diventa un che di effettivo, un mondo, e senza questo mondo tutto riproporrebbe il mistero.<sup>22</sup> Solo il sapere assoluto può sciogliere il debito del finito verso il "suo" mondo e solo la pienezza del tempo – ancora una volta l'eterno – potrebbe risolvere l'enigma della volontà, sancendo la fine, forse, della volontà stessa. Un'illusione o un sogno, di certo la testimonianza che la volontà rimane del e nel soggettivo, la sua ten-

<sup>21</sup> G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (1827-1828), trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 256.

<sup>22</sup> *Ibidem*: «La libertà di ogni singolo è solo in quanto è riconosciuto dagli altri come libero, e nel fatto che gli altri hanno in lui la coscienza del proprio valore».

sione non giunge ad appaiare immanenza e trascendenza, a rendere divino l'uomo e umano il divino: la contingenza rimane il limite della volontà estrema dell'uomo di farsi oggetto a sé stesso, di creare. La storia scrive pagine di lacrime e sangue ed è il vero teatro della volontà umana, senza la volontà storicamente messa all'opera dal divenire dell'umanità essa non darebbe nessun segno di un senso più alto, di un'epifania della libertà. Allo stesso modo le figure di questo mondo spirituale, non-più-naturale, prendono corpo e acquistano peso attraverso il sentimento della libertà di un mondo di tutti e di ciascuno.

La fede kantiana e il sapere hegeliano hanno spaginato il labirinto della volontà, ma hanno mostrato anche che la realizzazione, l'appagamento della volontà come pacificazione rimane nell'orizzonte fin quando il pensiero insinua nella conoscenza delle cose il dubbio sui "fatti", sul mondo umano. Tuttavia neanche attraverso l'ancoramento alla libertà la volontà trova la sua difficile, ma soddisfacente definizione: rimane il rinvio e il mistero, il fatto che dovunque ci sia azione e decisione ci sono volontà e libertà.

4. Là dove la finitezza spinge alla domanda su di un possibile altrimenti, il contingente richiama l'uomo al limite di ogni sua possibile azione creativa. Rimangono immagini, narrazioni e riflessioni filosofiche a testimoniare la difficoltà e il problema della volontà. Codificata, vissuta, comunicata e messa in comune nel valore e nel significato che la vita assume per l'uomo – quello più alto secondo Kant – ma anche quello più mobile e frastagliato della colpa innocente o della volontà di potenza.

E allora forse il tema della volontà può sembrare antiquato quando l'uomo stesso diventa "antiquato" o meglio quando l'immagine dell'uomo e la sua visione del mondo riconoscono nel mistero e nell'enigma l'ostacolo da superare, l'errore da correggere in vista del perfetto funzionamento della sua opera. Allora la mente diventa oggetto di ricerca: una mente progressivamente privata della vita, una mente che può essere riprodotta o rafforzata con robot o meccanismi solo perché essa stessa divenuta robot o macchina. Un uomo non più bisognoso di Dio e di mondo, macchina creata da sé stesso, comunque attraverso l'idealizzazione di sé stesso, attraverso la proiezione su sé stesso di un suo desiderio della perfetta trasparenza ed efficienza. Quando la tensione

alla felicità e la spinta del desiderio si disperdono o si unificano disattivando la qualità politica e la capacità di comunicazione di questo vivente sospeso sul confine tra animale e dio, perdono significato le rappresentazioni di ciò che è più proprio dell'uomo generando disinteresse per qualsiasi narrazione che non sia socialmente rassicurante e individualmente di facile consumo.

Non c'è spazio per i dilemmi e l'infelicità della volontà lì dove si perde l'orizzonte dell'altrimenti, della possibilità della libertà. Allora anche un laboratorio può riprodurre il mondo e l'intelligenza artificiale riflettere la "vita della mente": rimane ancora inspiegabile la disfunzione, la falla, l'imprevedibile, la bellezza come il male e il disordine. Forse in questi casi-limite vi è l'ultima risorsa per interrogarsi sulle vicende della volontà in un'epoca, come quella in cui viviamo, povera di libertà.

*Riassunto* Analizzare, descrivere o definire la "volontà" significa spostarsi progressivamente da un approccio psicologico a uno "etico", perché il volere mette in gioco decisioni e azioni umane, il rapporto con il passato e con il presente: in definitiva l'intera forma umana della vita. Hannah Arendt ne ha colto la centralità nella vita della mente umana la cui creatività e pluralità sono messe a rischio dall'"assenza di pensiero". Un confronto con il mistero della volontà ha segnato il Moderno, con approcci diversi Kant e Hegel ne hanno fatto oggetto di riflessione legando strettamente la volontà all'esercizio della libertà. La volontà imprime l'orientamento all'opera dell'uomo, disegna ed esprime la sua capacità di pensiero e di giudizio. La crisi del soggetto e della fiducia nel progresso della civiltà umana ha riproposto l'enigma della volontà. Un enigma che ha le sue radici nella stessa rappresentazione che l'uomo si dà e dà di sé stesso. Ogni narrazione, che sia fiduciosa o pessimistica, prova a dare ragione, a costruire una trama per tutto quanto volontariamente o involontariamente messo in atto dall'uomo. Per un "uomo senza qualità" l'enigma sarebbe risolto alla radice liberandolo dall'inquietudine del desiderio.

*Parole chiave* volontà, libertà, contingenza

*Rossella Bonito Oliva* Insegna Filosofia Morale e Etica interculturale all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Dal 2002 è membro del comitato scientifico del Centro Interuniversitario di Bioetica campano (CIRB) per cui ha organizzato vari convegni su temi centrali della bioetica come la condizione femminile, la bioetica in chiave interculturale, il dialogo tra saperi medici e saperi umanistici e l'ultimo, nel 2011, sul tema dell'identità in un orizzonte interculturale. È membro del comitato direttivo della Consulta filosofica italiana, del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca di Filosofia e Politica e del collegio del dottorato di studi internazionali dell'UNIOR. Inoltre è stata responsabile per "L'Orientale" della convenzione "Fenomenologia e arte" tra le Università di Roma, Lovanio, Parigi, oltre che membro del collegio dei docenti del dottorato di filosofia del SUM. Ha lavorato sui temi legati alla soggettività soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento. In questo ambito acquistano centralità gli aspetti morali e antropologici soprattutto in relazione al tema dell'inconscio, della follia e del disagio sociale tra Ottocento e Novecento. Tra i suoi volumi *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità* (Milano 2016), *Labirinti e costellazioni* (Milano 2008), *Soggettività* (Napoli 2003), *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Napoli 2000), *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»* (Milano 1995). Ha curato l'edizione italiana di L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (Roma 2006) e di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (Berlino 1827-28) (Milano 2000). Ha curato inoltre i volumi collettanei *Paura e immaginazione* (con A. Trucchio, Milano 2007), *La cura delle donne* (Roma 2005), *Natura e cultura* (con G. Cantillo, Napoli 2000), *Fede e sapere* (con G. Cantillo, Milano 1998), e *Identità in dialogo* (Milano 2012). Ha scritto saggi su Bergson, Scheler, Gehlen, Bolk, Dilthey, Canetti, Jaspers, Binswanger, Anders e Arendt. Negli ultimi anni ha lavorato sulle questioni legate al rapporto tra etica e scienza, con particolare attenzione alle possibili declinazioni e ricadute del cosiddetto post-umano.