

Angelo Bruno

LA LIBERTÀ COME ESPERIENZA ESISTENZIALE
IN JEAN NABERT

L'esperienza interiore della libertà del 1926 è uno dei tre lavori pubblicati da Nabert, con *Elementi per un'etica* ed il *Saggio sul male*, in cui la causalità della coscienza è posta in relazione al metodo riflessivo. Troviamo in questo scritto i temi più significativi del suo pensiero: quello della coscienza come desiderio d'essere e, soprattutto, il rapporto tra atto e segno. Anche se in questa fase Nabert non ha ancora maturato la nozione di "affermazione originaria", che costituirà l'elemento innovativo e più problematico dei lavori successivi, tuttavia, come avremo occasione di notare, sono presenti i presupposti teorici che condurranno ad essa. Lo stesso desiderio d'essere, d'altra parte, sarà approfondito fino a comprendere quello dell'Uno e di Dio.

L'assunto teorico di Nabert è quello di legare la libertà alla coscienza. Tale processo, per il pensatore, consente, da un lato, la possibilità di sottrarre la libertà all'intelletto ed alle sue leggi, dall'altro di "scartare la teoria secondo la quale l'azione è al seguito delle sole rappresentazioni"¹. In vero, intelletto e rappresentazioni sono per il filosofo due aspetti di una stessa realtà.

Il pensatore risale al Cogito cartesiano per ricondurre ad esso le due direzioni della filosofia riflessiva: quella guidata dalla funzione di oggettività, di verità e quindi rivolta a costruire una teoria della conoscen-

¹ E.L., p. 56. Indichiamo l'*Esperienza interiore della libertà* con E.L.

za e della scienza, quella tesa alla scoperta delle forme concrete dell'esperienza interiore, irriducibile alle categorie con le quali costruiamo la natura. Nel momento in cui il primo aspetto del cogito ha assunto una maggiore rilevanza, non si sapeva più dove mettere la libertà; si credeva di poterla trovare sia "nell'atto della ragione, operaia di verità", che nel "determinismo scientifico". In entrambi i casi la libertà era posta in relazione all'intelletto. Nabert riconduce a tale impostazione i fraintendimenti e le difficoltà nel porre il rapporto tra libertà e determinismo. Da qui la sua tesi: la libertà non va cercata "né in un limite alle leggi, né nel dinamismo del pensiero razionale" bensì occorre radicarla "in una funzione dello spirito che è la coscienza, nella sua produttività non determinabile mediante le categorie sulle quali riposa la verità del sapere"².

Dopo aver individuato i termini del problema, da un lato nel rapporto tra coscienza ed intelletto, dall'altro tra coscienza e ragione, Nabert sottolinea come "la causalità della coscienza deve essere affrancata dalle categorie dell'intelletto cioè dai modelli improntati alla rappresentazione ed alla conoscenza del mondo esteriore"³.

In questo senso l'esperienza interiore della libertà riconsidera i due aspetti del cogito al fine di giungere alla "reintegrazione del cogito oggettivo all'interno della coscienza attiva e produttrice"⁴. Non si tratta di separare i due orientamenti quanto di porre la loro solidarietà da cui dipende "una giusta concezione dei rapporti della coscienza e della ragione"⁵. Tale impostazione, operativa già in questo primo lavoro, sarà ripresa allorché delinearà l'albero genealogico della filosofia riflessiva. Nabert ritiene che non si protegge la libertà indebolendo il valore della scienza, rifiutando l'intelletto. Occorre, invece, domandarsi se "lo spirito umano può essere interamente definito attraverso la funzione che esso esercita costruendo l'intelligibilità dell'universo, o se questa funzio-

² Ibidem.

³ Ivi, p. 162.

⁴ P. RICOEUR, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in *Les conflits des interprétations*, Seuil, Paris, trad. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 236.

⁵ In senso critico rispetto all'interpretazione di Ricoeur si pone M.R. Franck in *Les Traits fondamentaux de la méthode de J. Nabert*, in «Revue philosophique de Louvain» 1965, p. 97-115, ripreso in *Deux interprétations de la méthode de J. Nabert*, in «Revue philosophique de Lovain», 1966, pp. 416-435 che accentua la tesi espressa da Nabert della presenza di una pluralità di foyers della riflessione nella loro irriducibilità.

ne non sia che una determinazione dello spirito, e se ve ne sia un'altra con cui il soggetto dell'azione faccia risalire a sé la causalità presente nella costituzione della personalità e del carattere"⁶.

Sarebbe tuttavia errato ritenere che il pensatore cerchi di "riproporre la teoria delle facoltà, accordando alla volontà un posto accanto all'intelletto"⁷ in quanto, tale prospettiva condurrebbe al nominalismo della volontà. Si tratta invece "di raggiungere sinteticamente la funzione che offre contemporaneamente l'elemento concettuale dell'azione e l'efficacia reale"⁸. Occorre pertanto riconoscere alla coscienza una causalità differente da quella dell'intelletto che, al tempo stesso, non sia caratterizzata dalla "irrazionalità del suo oggetto e dei suoi processi". Da qui l'urgenza di precisare l'atto cui rinvia il Cogito quando rifiuta "di fare del pensiero umano esclusivamente un intelletto, e a non vedere in esso che una funzione incaricata di determinare le condizioni di un sapere oggettivo"⁹. Questo atto è quello di una coscienza intellettuale intesa come unità delle categorie e regola della verità, o quello di una coscienza, soggetto della libertà? Poiché il pensatore esclude la possibilità di ricorrere all'intuizione, la "credenza nella libertà" va ben al di là dell'azione realmente compiuta, da qui la ricerca di un atto "in cui la causalità della coscienza si eguaglierebbe pienamente a sé", nella consapevolezza, però "che non lo compiremo mai"¹⁰, in quanto ci troveremo nell'atto di un soggetto puro, mentre il soggetto reale non può sfuggire alle sue determinazioni.

Allorché si considera il Cogito come "io penso" che garantisce la universalità del sapere, il soggetto della conoscenza non è altro che il suo correlativo; è l'unità di un sapere considerato in un pensiero che fa spazio ad un'azione ed in essa ritrova l'individualità e la coscienza personale. Le difficoltà non sono minori se, invece, si vede nella coscienza la categoria suprema sia della conoscenza che dell'azione. In questa seconda prospettiva, certamente si toglie all'intelletto ogni presa sulla realtà, ma "far iniziare la verità dall'atto contingente del soggetto, è compromettere la scienza e non salvaguardare la coscienza"¹¹. Emerge l'aspetto più rilevante del metodo riflessivo allorché Nabert sottolinea

⁶ E.L., p. 266.

⁷ Ivi, p. 269.

⁸ Ivi, p. 270.

⁹ Ivi, p. 289.

¹⁰ Ivi, p. 153.

¹¹ Ivi, p. 290.

che è preferibile non iniziare a “delimitare e completare l’uno con l’altro, come se fossero due facoltà commensurabili in una stessa coscienza, l’intelletto e la volontà”¹².

Approfondendo questa prospettiva, il pensatore, con Kant, sottolinea che l’intelletto non esaurisce il significato della ragione; esso, della prima, esprime ciò per cui è operaia di oggettività, ma non si applica ad altre direzioni dello spirito alle quali la ragione fornisce egualmente delle norme. “L’intelletto, funzione di oggettività, non è che la specificazione di una funzione generale d’ordine: la ragione”¹³.

Il campo di riflessione, tuttavia, è più vasto rispetto a quello delimitato dalla contrapposizione intelletto-ragione, esso rinvia al rapporto tra la ragione intesa come “anima delle categorie”, “anima delle regole” e ciò che sfugge alle norme della ragione, ciò che Nabert, con Gourd, definisce “l’incoordinabile”. Questo abita la coscienza e conduce fino alla problematica del divino. Allora lo spirito va visto sotto due punti di vista, sotto due funzioni: la ragione che fornisce le norme e la coscienza che dà la libertà. Dice Baufay “fino a questo momento la libertà era stata considerata dal punto di vista astratto”¹⁴, ciò che consente il passaggio sul piano concreto è la collaborazione tra libertà e ragione, per cui occorrerà parlare di coscienza intellettuale, morale ed estetica.

La libertà e la critica alla filosofia speculativa

La filosofia riflessiva di Nabert si propone di abbandonare una lettura speculativa e metafisica della libertà; ritiene che essa non possa essere “dedotta” dalla ragione ma vada colta come esperienza, tutt’uno con l’atto di cui la coscienza si fa completamente carico. La libertà va così ricondotta entro la “finitudine”, e perciò posta in relazione alla natura umana. Il pensatore sottolinea come non sia sufficiente sottrarre l’azione alla causalità naturale e che occorre rendere la libertà appropriata “al ruolo che essa è chiamata ad adempiere nell’uomo, in cui assai spesso si richiede che essa sia capace di ragione e di moralità”¹⁵.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ J. BAUFAY, *La philosophie religieuse de J. Nabert*, Bibliothèque de la Faculté de Lettre et Philosophie de Namur, Presses Universitaires de Namur, 1974, p. 34.

¹⁵ E.L., p. 61.

Tale obiettivo, per Nabert, non è raggiunto da Kant che, non potendo ricondurla nell'“io penso”, la rapporta al noumeno e quindi la colloca troppo in alto rispetto all'io empirico. Ricondurre l'esperienza della libertà al soggetto comporta, quindi, un ripensamento della nozione di causalità, un confronto con l'istanza psicologica, non per rifiutarla ma per avviare la ricerca di una causalità della coscienza che faccia perno sul carattere e sulla personalità.

Nabert pone la libertà in relazione alla contingenza, e sottolinea come: “la più povera non è un nulla d'essere, si trova promossa al rango di libertà quando si specifica in rapporto a un soggetto e al suo atto, cioè quando diviene una causalità qualificata”¹⁶.

Con ciò il pensatore prende le distanze dalle filosofie della libertà che ricorrono alla contingenza più per assegnare dei limiti alla necessità naturale che per intenderla come strumento dell'atto e del soggetto, più per porre dei confini al determinismo cosmologico che per porla in relazione con la causalità della coscienza.

In questo senso le filosofie della libertà finiscono col porre la contingenza in relazione all'attività dell'intelletto, riconoscendo l'egemonia di quest'ultimo. Esse agiscono in due tempi. In un primo momento la libertà è sottratta alle leggi della natura, in un secondo momento viene affermata in riferimento alla causalità della coscienza. Di questo bitempismo quelle filosofie privilegiano il primo e finiscono col porre il problema della libertà soprattutto in senso cosmologico. La difficoltà a liberarsi dalla giurisdizione dell'intelletto, dal potere che esso ha di sancire la libertà come “eccezione” o “deroga” della e nella natura, porta Nabert ad affermare il primato del pensiero sulla contingenza cosmologica ma, al tempo stesso, la necessità, per la causalità della coscienza, di confrontarsi con quella psicologica, in quanto la libertà coinvolge non solo il soggetto della conoscenza ma anche quello dell'azione.

Esperienza della libertà e libero arbitrio

Un aspetto importante dell'analisi di Nabert sulla libertà come esperienza, “pratica”, atto in cui la coscienza si ritrova pienamente, piuttosto che come teoria, è dato dalla lettura dei fondamenti teorici delle “filosofie della necessità” che subordinano l'esperienza della libertà al senti-

¹⁶ Ivi, p. 47.

mento del libero arbitrio, per affermarne poi il carattere illusorio. Egli riconosce, perciò, che è merito della verità psicologica aver sottolineato l'ampiezza dell'esperienza della libertà rispetto al libero arbitrio, la sua irriducibilità ad una teoria della predestinazione, il suo persistere anche in una filosofia razionalista. L'analisi che il pensatore fa del sentimento del libero arbitrio ha come obiettivo, perciò, sia di rifiutare di considerarlo come la via di accesso alla libertà che di ritenerlo un'illusione.¹⁷

Dopo aver ribadito che la libertà come esperienza fa riferimento alla coscienza, è inseparabile dalla individuazione di una causalità che presenta degli aspetti non riconducibili alle altre forme di casualità, prima fra tutte quella oggettiva, riconosce che, anche per il libero arbitrio, occorre fare riferimento alla coscienza per interrogarsi sul ruolo che esso ricopre accanto agli altri stati affettivi. Anch'esso "è un sentimento, a causa delle sue radici che affondano nella coscienza individuale e che fanno sì che sia impossibile determinarne l'apparizione indipendentemente dalle modalità soggettive della deliberazione e della scelta"¹⁸. Ora, riconoscere che il sentimento del libero arbitrio partecipa della "legge della rappresentazione" e che dipende dagli atti volitivi, vuol dire confrontarsi soprattutto col pensiero spinoziano.

¹⁷ Certamente, dice Nabert, la conoscenza degli elementi dell'atto volitivo, l'analisi precisa di quest'atto ci allontana dal libero arbitrio, ma, dice, interpretiamo ciò in maniera speciosa "poiché la credenza nel libero arbitrio ci sembrerebbe dover essere annullata al limite da una conoscenza chiara degli elementi della volizioni, ci rappresentiamo che una conoscenza incompleta di questi elementi, che tuttavia non è nulla, debole quanto si voglia, non è incompatibile con la credenza nel libero arbitrio, e, rimpicciolendo sempre questa conoscenza, concepiamo che essa possa cadere abbastanza giù affinché la credenza la equilibri. Facendo un passo ulteriore, non ci limitiamo a dire che una conoscenza nulla lascia il posto vacante per la credenza nel libero arbitrio. Noi attribuiamo all'assenza di ogni conoscenza il potere di produrre la credenza, come se la soppressione dell'ostacolo che la poneva in scacco spiegasse infine la sua esistenza e la sua natura. Dal fatto che la credenza nel libero arbitrio è tenuta in sospenso da un elemento riduttore, noi concludiamo che essa è sorta in quanto quell'ostacolo era assente" (E. L., 15-16).

¹⁸ E.L., p. 12. Certamente, dice Nabert, nel pensiero spinoziano la credenza nel libero arbitrio è una "finzione" che riposa sulla immaginazione di un individuo inteso come assoluto piuttosto che inserito nella totalità. La credenza nella libertà come finzione, come illusione si giustifica, quindi, in un sistema determinista in cui quella credenza svanisce allorché la conoscenza razionale spiega i rapporti tra l'individuo ed il tutto, tuttavia afferma Nabert "occorre guardarsi dal confondere l'apprezzamento filosofico di un giudizio convinto di inesattezza con la spiegazione psicologica e genetica della credenza" (Ivi, p. 14).

A differenza di Spinoza, Nabert non spiega il libero arbitrio ricorrendo all'ignoranza delle cause dei nostri atti, bensì mediante la dissociazione, che avviene nella rappresentazione, tra il fine preposto ed i motivi, allorché l'atto non è realizzato immediatamente e può apparire subordinato a quelli.¹⁹ Così, quando un progetto incontra dei pensieri che ne frenano lo slancio, si determina una proiezione di quell'atto come oggetto ideale che pretende di realizzarsi; allo stesso tempo quell'atto rinvia a dei pensieri che si presentano come dei motivi ai quali è subordinata la sua realizzazione. Così l'atto si mostra al tempo stesso come determinante i motivi e subordinato ad essi.

Nabert riconduce, quindi, il libero arbitrio alle "leggi della rappresentazione immaginativa", lo connette "ad un atto assai reale della coscienza. Esso segue questo piuttosto che precederlo come comunemente si ritiene"²⁰, anzi rinvia a due determinismi di senso opposto, che rien-

¹⁹ Allorché affermiamo con Spinoza che ci crediamo liberi in quanto ignoriamo le cause dalle quali siamo determinati, sono possibili due spiegazioni "l'una che vale quanto vale il sistema, che scarta l'idea del libero arbitrio in quanto incompatibile con la esatta relazione dell'individuo con la totalità, l'altra che potrebbe essere smentita da una analisi psicologica che mostrerebbe come la credenza nel libero arbitrio non nasce dalla ignoranza delle cause delle nostre volizioni me, piuttosto è la credenza nel libero arbitrio che racchiude con sé la ignoranza delle cause dei nostri atti. Dal fatto che il determinismo escluda la possibilità del libero arbitrio, non segue che l'ignoranza di questo determinismo produca la credenza nel libero arbitrio" (Ibidem).

²⁰ E.L., p. 8. Consideriamo l'attrazione che un fine o un ideale esercita sulla volontà. Forse che in questo modo si può spiegare il sorgere del libero arbitrio? Indubbiamente se ogni fine che si presenta come un termine ideale, ma non necessario, della volontà procede dalla pressione di una forza interna e di una causa che esercita su di noi la sua influenza attraverso la mediazione di operazioni che ci restano nascoste, se il sentimento del libero arbitrio nasce dalla attrazione prodotta sulla nostra coscienza da un ideale di cui ignoriamo le cause allora il libero arbitrio si spiegherebbe con l'ignoranza delle cause dei nostri atti. Da qui la conclusione che se conoscessimo la storia psichica del desiderio che si presenta a noi come un ideale, il sentimento del libero arbitrio che è solidale con la nostra ignoranza si eclisserebbe. Di questa teoria occorre conservare l'osservazione che la coscienza si sente legata ad un fine che essa si rappresenta come ideale, da qualunque parte questo fine provenga, sia che sia di una natura umile, sia quando è legato ad una tendenza o ad una passione, anche quando ciò che è desiderabile non si innalza al di sopra dell'istinto "essi possiedono un genere di realtà che conferisce loro una certa indipendenza in rapporto alle modalità soggettive e successive della coscienza individuale" (Ivi, p. 21). Questi fini si distaccano dal fondo della nostra coscienza con una apparente fissità che lascia alla coscienza uno spazio per la sua attività. Nel momento in cui il fine dell'azione entra nel campo della immaginazione esso si distacca dal desiderio, dalla sua radice per apparire autosufficiente, e si presenta "come se esso

trano in uno stesso sistema di rappresentazioni che conducono ad una condizione altalenante tra i motivi e l'atto rappresentato, così che la coscienza "non può fermarsi né sull'uno né sull'altro. Essa va dall'uno all'altro e non giunge ad unirli se non costruendosi l'idea che il proprio atto è indeterminato ed ambiguo"²¹. Tuttavia, allorché l'atto è avviato, il sentimento del libero arbitrio scompare.

Per il pensatore, questo rinvia, come si è detto, alla immaginazione, ed è tanto più vivo quanto più quella svolge un ruolo primario nella costruzione delle possibilità tra le quali si esercita la scelta. Così, più ampie sono le possibilità di azione che noi immaginiamo, più intenso è il sentimento del libero arbitrio; esso è allora "come l'atmosfera in cui evolve la vita volitiva"²². Adoperando il termine categoria in modo ampio, si potrebbe dire che esso è la "categoria dell'azione volontaria" in quanto immaginiamo quest'ultima come suscettibile di essere oppure no realizzata, di trovarci in alternative tra le quali noi possiamo decidere. Ciò che conta è che "esso si produce regolarmente tutte le volte in cui l'atto volitivo si sdoppia per noi in una serie di motivi, distinti da un fine che si dà a noi semplicemente come possibile"²³.

L'elemento su cui insiste l'analisi di Nabert è la comune origine del fine rappresentato, col proprio determinismo, e dei motivi. Questa origine è l'atto iniziale in cui si esprime la causalità della coscienza; più aumenta l'intervallo tra le rappresentazioni dei motivi e quella del fine, "più ci è difficile concepire la primitiva indivisione dell'atto in cui occorrerebbe afferrare la causalità della coscienza, per cui ci sembra che non ci sia stato il minimo inizio di volizione. Così ci inganniamo sulle decisioni già prese quando il tempo che ci separa dal movimento da fare è occupato da un discorso interiore in cui crediamo di rimettere tutto in questione e deliberare ancora, mentre noi abbiamo già voluto"²⁴.

non potesse dovere la propria realtà completa che ad una iniziativa del volere "in modo tale per cui nel momento stesso in cui la tensione crescente del desiderio si compie mediante dei momenti, poiché abbiamo misconosciuto la conversione incosciente di un desiderio in un fine, non possiamo fare altro che attribuirci una potenza propria del volere. Ma la verità psicologica di questa descrizione non può farci dimenticare che essa è incompleta e che essa si pone accanto alla spiegazione del libero arbitrio" (Ivi, p. 22).

²¹ E.L., p. 48.

²² Ivi, p. 11.

²³ Ivi, p. 12.

²⁴ Ivi, p. 49. Cosa cambia quando ad una concezione meccanicista ne viene sostituita una dinamica? Quest'ultima fa appello ad una nozione confusa di forza, ma in ogni caso "il desiderio è inintelligibile senza l'idea di una tendenza o di una legge psichica

Le filosofie della libertà

Attraverso l'approfondimento dell'esperienza interiore, Nabert prende le distanze sia dal nominalismo scientifico che dalle teorie "romantiche". In ogni caso l'obiettivo principale è la critica delle "filosofie della libertà" per l'intellettualismo che le caratterizza. Anche quando in queste filosofie, viene accolta l'esperienza interiore, si intellettualizza al punto da costituire un tutt'uno con la ragione che gode di sé, ed è la ragione stessa che spinge sempre più lontano, fino all'inconscio, i limiti del suo lavoro. Allora "l'inconscio è il mezzo di cui si serve la ragione per meglio affermare la propria supremazia"²⁵.

capace di spiegare la direzione degli elementi discernibili mediante l'analisi in questo flusso della coscienza che si confonde con la storia di una volizione" (E.L., pp. 22-23). Per quanto lontano ci conduca all'indietro la catena di cause che confonde la storia di questa volizione con quella del nostro corpo o con quella della specie e dell'universo, la serie di cause non si può innalzare fino al desiderio se non mediante il favore di una coscienza che non si lascia attraversare in tutti i sensi da una infinità di influenze ma si identifica con un sistema di elemento ripiegato su di sé. Alla semplice spinta da dietro in avanti che corrisponde alla lettera della spiegazione meccanicista, il desiderio si oppone se non con una continuità reale nella evoluzione psichica, almeno con un raddoppiamento della serie causale nella rappresentazione che gli conferisce dei nuovi caratteri" (E.L., p. 23).

²⁵ Il passaggio dalla causalità della coscienza all'esperienza della libertà passa attraverso la presa di distanza dalle filosofie della libertà. Nabert compie questa operazione muovendo dall'analisi della esperienza interiore. Così egli riscontra due principali funzioni della esperienza interna. 1) Per un verso essa designa tutti i fatti che possono essere chiamati psichici in opposizione alla esperienza esterna. Differenziazione che può avvenire sia mediante una classificazione spontanea all'interno della esperienza oppure mediante il pensiero che introduce delle differenziazioni. Per un altro verso il discernimento tra esperienza interna ed esperienza esterna può essere fatto ricorrendo alle nozioni di tempo o causalità, quindi a delle forme che provengono, fanno riferimento al soggetto della conoscenza. Così in questa prospettiva le condizioni di intelligibilità sono valide per entrambe le forme di esperienza. Da questo primo punto di vista l'esperienza interna non ha un significato veramente attivo "essa è un sistema di immagini accanto ad un altro sistema di immagini, e spetta alla psicologia descrivere il tipo di verità cui esso risponde e che sostituisce una conoscenza speculativa, dogmatica e razionale dell'animo umano" (E.L., p. 125). 2) C'è un secondo punto di vista sulla esperienza interna per il quale essa ricopre un ruolo differente "ciò che aspetta da essa è che produca una forma di simpatia della coscienza con una realtà profonda di cui noi non percepiamo che la scorza fino a quando impieghiamo dei concetti appropriati ai soli fini pratici ed utilitari" (E.L., p. 125). In questa prospettiva l'esperienza interiore è una "realtà" e perciò essa si definisce solo mediante un dualismo nella conoscenza del reale "essa è destinata a salvaguardare, di fronte ad una conoscenza intellettuale il cui valore si misura in base alle relazioni stabilite mediante l'intelletto, i diritti di una cono-

Il pensatore si interroga sulle possibili conseguenze dell'esperienza interiore per la libertà. Egli prende in considerazione le filosofie della libertà e la loro diffidenza nei confronti della esperienza interiore, in quanto preferiscono una giustificazione speculativa all'evidenza di un'intuizione. "Esse temono che la testimonianza della esperienza interiore non sia invocata in favore di una libertà definita in modo tale che non si potrebbe più distinguerla da una forza della natura"²⁶. Certamente, se l'esperienza interiore è una intuizione che va al cuore dell'essere e dell'azione essa è suscettibile di questa interpretazione, e c'è, dice Nabert, "uno spiritualismo naturalista disposta ad accoglierla"²⁷. Ma tale interpretazione potrebbe essere accettata solo a condizione che si abbandonasse un elemento essenziale della libertà: il libero arbitrio che non può essere fatto rientrare nella natura. Perciò, se l'intuizione potes-

senza immediatamente certa in cui la coscienza è indiscernibile dalla forza" (Ibidem). Così l'esperienza interiore raccoglie ciò che l'intelletto non può raggiungere, lasciando a quest'ultimo piena sovranità entro il suo ambito; essa si definisce in opposizione ad una conoscenza più o meno artificiale che è vista come inferiore alla prima. In questa prospettiva l'esperienza interiore è solidale con una teoria nominalista della scienza (in questa prospettiva si pone ad esempio Bergson). Ma, non meno significative e più feconde "sono le filosofie che, invece di ritrovare una certezza intuitiva, passando attraverso una teoria nominalista della scienza, vanno direttamente al riconoscimento pieno e completo del sapere razionale, ma riservano i diritti di un'esperienza di un altro genere che sarebbe errato di caratterizzare senza precauzione come irrazionalità relativamente al suo oggetto ed ai suoi procedimenti" (E.L., p. 126), essa è differente rispetto alla conoscenza razionale per la natura delle certezze che apporta ma ciò non vuol dire che sia necessariamente inferiore oppure posta al di sopra di ogni critica (filosofi romantici). La esperienza interiore, entro questa prospettiva, è caratterizzata dalla esclusione delle categorie della conoscenza sulla natura, dal rifiuto di considerare il pensiero esclusivamente come intelletto e rivolto solo al sapere oggettivo. Se guardiamo il problema dal punto di vista del soggetto, l'esperienza interiore esclude che la causalità si esaurisca nella scoperta nei rapporti tra gli oggetti, e che si debba comprendere l'azione della causa sul modello della causalità naturale; essa è rivolta ad una "certezza di un altro genere, principalmente appoggiata sull'azione mediante la quale introduce le proprie decisioni personali nella catena degli stati psicologici e, mediante loro, nell'universo" (E.L., p. 127). Così Malebranche poteva affermare che questo sentimento interiore della libertà non ci inganna mai ma che, osservando il problema dal punto di vista delle ragioni astratte, cioè dell'intelletto, era impossibile che l'uomo fosse libero. Di fatto sono queste ragioni astratte che interferiscono con la certezza che nasce dall'azione e che determinano un travaglio interiore con noi stessi per superare l'antinomia della esperienza interna e delle regole mediante le quali incliniamo a giudicarla.

²⁶ Ivi, p. 131.

²⁷ Ivi, p. 131.

se, nel divenire psicologico, darci l'esperienza completa della libertà, ciò avverrebbe mediante delle creazioni o delle folgorazioni: "occorrerebbe che, rasentando in perpetuo l'esperienza di questo divenire, l'intuizione contenesse al tempo stesso l'immagine di un divenire contraddittorio: il che è una bestemmia sia verso l'intuizione che verso il divenire stesso"²⁸. Attraverso l'intuizione si avrebbe, mediante l'invenzione di forme ed idee, l'equivalente del libero arbitrio.

In questa prospettiva la libertà sarebbe intesa come un divenire in progressione, attraversato da momenti in cui la causalità psicologica affiora più nettamente. Tuttavia, sarebbe un'intuizione messa in supplenza da un pensiero impaziente di razionalizzare, per cui questo divenire non avrebbe più un oggetto. Per Nabert invece l'esperienza interiore non può darci né l'esperienza immediata del soggetto della libertà né avvicinarsi all'azione per cogliere i legami intelligibili.

Occorre allora "cercare un'altra via"²⁹. Leggiamo: "affinché la libertà resti la forma suprema dell'azione, ma in modo tale che non debba impedirsi di cercare ciò che essa diviene, secondo l'espressione di Biran, 'nell'uomo concreto quale esso è, in cui essa deve farsi valere attraverso dei dati psicologici, in cui essa non sembrerebbe di potersi manifestare mai completamente, in cui si direbbe che essa giunge fino ad alienare se stessa, se fosse possibile che ciò potesse accadere. La libertà non decade dal proprio rango quando serve l'esperienza interiore nel discernimento di quelle che chiameremo le categorie della libertà, se non è da temere che questa espressione non suggerisca falsamente che queste categorie costringano le nostre azioni a modellarsi su esse, mentre noi le consideriamo come forme differenti della causalità della coscienza, che ci appaiono nella riflessione che facciamo dei nostri atti"³⁰.

La causalità della coscienza

Per Nabert, la causalità della coscienza ha un ruolo simmetrico a quello dell'io penso; essa ha lo scopo di ricondurre tutti i cambiamenti, che sono la conseguenza delle nostre volizioni, ad un atto della coscienza. Da qui la necessità di concepirlo come una causalità, in quanto non deve solo unificare l'esperienza ma anche produrla. Per il pensatore

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, p. 132.

³⁰ Ivi, pp. 133-34.

essa ha anche al compito di spiegare l'irriducibile novità che l'atto volitivo introduce nella storia di una persona, nonché di consentirne l'identità.

Occorre mantenere alcuni punti fermi nella causalità della coscienza: 1) essa si oppone alla causalità fisica. Come afferma Nabert: "non possiamo determinarla a partire da ciò che è compiuto ed essa comanda in modo originale il divenire della nostra vita interiore. La causalità psicologica è refrattaria all'idea di un legame necessario da scoprire tra gli avvenimenti della coscienza"³¹, in questo senso occorre parlare di "produttività della coscienza". 2) La causalità come origine della soggettività. Questa è legata ad una permanenza nel divenire, ad un Io che richiama la struttura della Ipseità. "Ora, se è escluso che una filosofia della libertà possa fondare questa ipseità sulla permanenza di una natura o l'eternità di una essenza, occorre che essa la relazioni alla causalità della coscienza stessa".³²

È necessario sottolineare che non ci troviamo più dinanzi ad un'identità puramente formale di un atto della coscienza; l'Io della causalità designa una persona singola la cui identità mette in gioco la stessa libertà, in quanto si tratta di appropriarsi di questa causalità mediante la successione degli avvenimenti che costituiscono la storia della persona. Affinché ciò sia possibile occorre che gli atti siano legati tra loro e compresi sotto un'idea comune.

Vale, in ogni caso il monito di non collocare né troppo in basso né troppo in alto quella causalità, nel primo caso sarebbe inutile nel secondo inintelligibile.

Se Maine de Biran ha avuto il torto di aver collocato troppo in basso la causalità della coscienza, tuttavia ha avuto il grande merito di aver affermato che "la coscienza si produce tramite un atto, e che il Cogito, che è essenzialmente posizione di sé mediante la coscienza agente, non

³¹ Ivi, p. 64.

³² P. NAULIN, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Aubier éd., Montaigne, Paris 1963, p. 109. La tesi di Nabert sarà sviluppata da P. Ricoeur che nel sesto studio di *Sé come un altro* sottolinea come "la vera natura dell'identità narrativa, a mio avviso, si rivela soltanto nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza" (cit., p. 231). Scrive in riferimento alla correlazione fra azione e personaggio: "il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che costellano le interpunzioni" (Ivi, p. 239).

dovrebbe essere confuso[...] né con l'azione dell'intelletto né con un metodo per fondare l'obiettività della conoscenza"³³. Spetta a Biran aver liberato la coscienza dai modelli derivanti dalla rappresentazione e dalla conoscenza del mondo esteriore; il suo errore, per Nabert, è nell'aver posto l'attività della coscienza al livello dello sforzo muscolare intendendolo come l'azione di una forza iperorganica sul corpo. Da qui la duplice critica: quella degli psicologi tesi a ricondurre questa esperienza della causalità a delle sensazioni periferiche; quella dei seguaci di Malebranche che ritengono inintelligibile l'azione di una causalità della coscienza sull'organismo oggettivamente rappresentato.

Tuttavia, per Nabert, ciò non vuol dire che una teoria dell'azione possa escludere il corpo, anzi la causalità della coscienza sottolinea che non c'è volizione che non si accompagni a dei movimenti corporali, sono questi che attestano la realtà della decisione anche di quella più interiore. Il Nostro individua un mutamento significativo nel pensiero di Biran allorché il termine sul quale la volontà si relaziona non è più il sistema muscolare, bensì i segni che permettono alla volontà di aver presa su di sé e sull'universo intero. Vi è quindi uno sforzo che esprime una tensione interiore alla coscienza e che viene superato prendendo una decisione. "Non potendo, mediante una teoria sicura dei rapporti dello spirito col corpo, cogliere la causalità nell'azione di una rappresentazione su dei centri nervosi, è più in alto che la psicologia, a giusta ragione, riporta la sua ricerca: nel momento in cui avviene la transizione di una rappresentazione ancora impotente o equilibrata da altre rappresentazioni, ad una rappresentazione che è l'anima di un atto che chiamiamo volontario"³⁴.

Con Nabert si ha, quindi, il distacco tra il mondo oggettivo e quello della coscienza, tra intelletto e coscienza, tra rappresentazioni soggette alla causalità oggettiva e rappresentazioni che richiedono di essere rilette alla luce di quella che Nabert definisce "causalità della coscienza". Così il pensatore ritiene di poter operare una distinzione netta tra un modello antico di libertà che trova la sua giustificazione in una "contingenza" posta nella natura ed un modello moderno che pone la "contingenza" in relazione al soggetto ed alla coscienza. È una illusione, ripete il pensatore, ritenere che la libertà possa essere affermata mediante una ferita nel determinismo naturale. In questo modo non solo si impedisce

³³ Ivi, p. 157.

³⁴ Ivi, p. 69.

alla conoscenza di procedere, ma la libertà non ne riceve alcun beneficio. La contrapposizione tra due causalità, quella cosmologica e quella della coscienza porta il filosofo ad affermare la piena autonomia di quest'ultima nei confronti dell'intelletto. Impedire che la causalità dell'intelletto proietti la propria ombra sulla causalità della coscienza è già un primo passo verso la libertà. Già Kant, ci dice Nabert, aveva avvertito la insufficienza di un intelletto ordinatore della sensibilità per affermare il bisogno di sottrarre la libertà al tempo, che è la categoria fondamentale dell'intelletto. Il Nostro rifiuta il sotterfugio attraverso cui si attua in genere la libertà, per cui in un primo momento l'io si sottrae alla causalità della natura ed in un secondo momento si appropria di essa. Le filosofie della libertà hanno finito per privilegiare il primo momento, discutendo la libertà in senso cosmologico ed affermando di conseguenza l'ampia giurisdizione dell'intelletto.

Il pensatore considera la coscienza come la causa completa dell'atto. Tale assunto diventa così un elemento imprescindibile dalla filosofia riflessiva nel momento in cui essa ricerca la libertà non in un limite alle leggi bensì nell'attività della coscienza. Esso porta Nabert ad affermare il bisogno di un ritorno ad un "criticismo autentico, attento non al concetto di contingenza cosmologica, bensì al primato del pensiero"³⁵. Scrive: "se, invece di cercare dei presupposti a favore della libertà in una certa indeterminazione dei fenomeni si stima che le risorse di un pensiero creatore di verità devono essere sufficienti per produrre la libertà, non ci si può sottrarre dal dire quali sono i rapporti del soggetto della conoscenza con l'io concreto ed agente"³⁶.

Solo affermando una causalità della coscienza è possibile avanzare nella libertà. La difficoltà risiede allora nel fatto che, in riferimento all'azione, l'atto della coscienza deve essere compreso come una causalità. Non si tratta, cioè, di unificare l'esperienza ma di produrla; meglio la coscienza unifica l'esperienza producendola.

Tale prospettiva richiede che si spieghi, per un verso, l'elemento di irriducibile novità che ogni volizione sembra introdurre nella storia del soggetto, dall'altro di comprendere l'identità di quest'ultimo. Nella affermazione che la coscienza è la causa completa dell'atto, Nabert esclude, o sembra escludere, per quel che concerne la libertà, ogni riferimento alla sensibilità. Tuttavia, non solo una reintegrazione della sen-

³⁵ Ivi, p. 50.

³⁶ Ibidem.

sibilità è legittima ma, il pensatore, delineando il percorso che la causalità della coscienza compie attraverso i motivi, indica l'importanza che la sensibilità ricopre per giungere a quella che il pensatore definisce "credenza nella libertà". Il bisogno di sottrarre la coscienza alla legge della continuità propria dell'intelletto pone, così il problema di una frattura nella coscienza, la quale considererebbe ogni atto un cominciamento.

La libertà esige che tra gli atti della coscienza vi sia una rottura che fa di ogni atto un incondizionato. Oltre al distacco tra la decisione e i momenti che la preparano questa discontinuità implica una critica del determinismo socratico, cioè la impossibilità di dedurre l'esistenza dal pensiero. Scrive Nabert: c'è nel determinismo socratico una verità profonda che è data dalla presenza di un'attività intellettuale immanente all'atto. Ma essa "è una verità parziale in una visione integrale della causalità della coscienza"³⁷. Si tratta di un determinismo non nel senso di una subordinazione della coscienza ad un dato bensì di uno sviluppo razionale delle idee. Ci troviamo dinanzi ad un determinismo razionale totalmente differente rispetto al quello psicologico poiché in quello "non c'è nessuno degli elementi dell'atto volitivo che non debba essere ricondotto ad un legame di pensieri la cui influenza sulla decisione prossima e esattamente contemporanea alla operazione intellettuale che la produce"³⁸.

Tuttavia, c'è una discontinuità più profonda ed è quella degli atti che sostengono i momenti successivi della volizione. La deliberazione non è una progressione naturale di pensieri e di motivi bensì una serie di atti incompiuti e, in ogni atto, la causalità della coscienza si esprime nella sua interezza, per cui la responsabilità non coinvolge solo l'atto finale. Da qui il bisogno di recuperare una continuità in qualche modo alternativa a quella garantita dall'intelletto. Affinché la coscienza divenga coscienza di sé ha bisogno della mediazione dei segni. Il pensatore con il termine segno indica tutti quei fatti psicologici che, pur opponendosi all'atto della coscienza, ne costituiscono il solo modo del suo manifestarsi. Una coscienza, ci dice Nabert, non può esistere che esprimendosi.

³⁷ Ivi, p. 82.

³⁸ Ivi, p. 83.

Nabert filosofo dei segni

Il rapporto tra atto e segno è posto da Nabert a fondamento della causalità della coscienza, precisamente come interrogativo, come domanda inevitabile allorché l'io si propone di accordare il concatenamento determinista dei motivi dell'azione con l'iniziativa della coscienza che costituisce la vera causalità dell'atto. Si tratta per Nabert di non fermarsi alla conclusione aporetica di Kant nella Terza antinomia della *Critica della ragion pura* e di tentare di risalire, dal dato psicologico empirico, a delle decisioni incoative. È in gioco un aspetto centrale della libertà allorché è riconosciuto che il legame tra essa e la coscienza richiede quest'ultima come causa completa dell'atto ma, al tempo stesso, che non si spezzi ogni rapporto tra l'atto e la sua preparazione psicologica³⁹. Così il rapporto tra atto e segno rinvia ad una proposizione in termini nuovi del rapporto tra causalità psicologica e causalità della coscienza, in cui il motivo ha un ruolo fondamentale per la sua duplice natura: esso è al contempo un fatto empirico ed uno schizzo d'atto. Ora, anche per quel che riguarda i segni, il pensiero di Nabert individua un movimento per cui essi sono colti in relazione alla coscienza individuale. È quanto avviene quando essi sono posti in relazione ai motivi, per poi diventare, attraverso la decisione, storia e cultura⁴⁰. La via aperta da Nabert passa attraverso una rilettura del rapporto tra deliberazione e decisione e richiede, a sua volta, che si affermi una discontinuità degli atti. Per fare questo Nabert riconosce che "né il disegno dell'atto nella rappresentazione, né i pensieri, né i giudizi in cui noi lo abbiamo meditato, né le previsioni che abbiamo fatto su di esso sono omogenee all'atto stesso, alla realtà spirituale di cui esso testimonia e che esso ha ai nostri occhi nel suo compimento"⁴¹.

C'è una deliberazione profonda che è fatta di atti incompiuti, che ci è dissimulata proprio per la incompiutezza degli atti. Sono questi che si traspongono in motivi, essi sono una conseguenza, un effetto della causalità della coscienza, mentre, generalmente sono presentati come la condizione dell'atto. Nabert pone l'accento sull'incompiutezza degli

³⁹ Ivi, p. 92.

⁴⁰ "sotto l'idea vi è un atto più segreto e più intimo. Ma, dal momento che l'idea non è che un discorso su questo atto, essa proietta davanti a sé una anticipazione di efficacia ricca di disinganni a causa di una forma di dissociazione stabilita tra il possibile tutto ideale e la sua realizzazione" (E.L., p. 24-25).

⁴¹ Ivi, p. 92.

atti, sulla responsabilità inerente a ciascuno di essi e non solo sull'atto finale, sull'esperienza ordinaria per la quale scegliamo dei progetti in un primo tempo abbandonati, sul ritorno ad una soluzione che si stimava superata, nonché sulla possibilità di trovare una spiegazione a queste esperienze senza fare ricorso, come accade con Bergson, alla giustapposizione di un'evoluzione superficiale della deliberazione ad un determinismo più profondo, affermando, così, una doppia continuità. Se tutto si limita al segno, lo sviluppo illimitato dei segni e il divenire dell'esistenza corrispondono a due linee parallele per cui occorre confessare che il susseguirsi dei segni in cui l'umanità sogna e ipotizza la sua storia e la sua storia reale non corrispondono più. Il dire si sostituisce al fare. Il problema si sposta allora sulla conoscenza dell'azione, sulla possibilità che l'azione sia oggetto di conoscenza. Ciò è possibile solo se si riconosce ai segni non solo la capacità di mascherare i nostri atti ma anche quella di rivelarne il significato. Con ciò Nabert si oppone a Bergson che considera invece i segni impotenti a tradurre la causalità immanente alla durata concreta.

Il riconoscimento di una causalità della coscienza in questi atti abbozzati si caratterizza per una discontinuità, per una mancanza di legame. Nabert scrive: "non trasportiamo agli atti incompiuti della deliberazione, la continuità, i legami o le opposizioni che si introducono tra i motivi, tra i sentimenti e le idee"⁴². Ora, l'esistenza di questa causalità della coscienza è tutt'uno con quegli atti, slegati, non soggetti alla continuità, sfuggenti, cioè, alle regole dell'intelletto e della rappresentazione. Essa può essere considerata l'elemento indispensabile ma non sufficiente nella spiegazione dell'atto. Questo trova nei motivi il mezzo con cui si esprime; sono questi ultimi che li rendono visibili. È sui motivi e sulla loro struttura che occorre spostare l'attenzione.

I motivi e la causalità della coscienza

Certamente il soggetto vive in una condizione per la quale la discontinuità iniziale dell'atto è, come afferma Nabert, "nascosta dallo svolgimento degli stati psicologici e dalle leggi intellettuali del ricordo stesso che tendono a non lasciare alcuna lacuna nel susseguirsi degli stati

⁴² Ivi, p. 95.

che hanno preceduto l'atto"⁴³. Tuttavia, i motivi, lungi dall'escludere un riferimento alla discontinuità originaria, ne sanciscono in qualche modo la presenza. Il pensatore rileva così la duplice natura del motivo: la sua contemporaneità con l'atto di cui è l'espressione ed il sostegno, la sua partecipazione alle rappresentazioni, dove è tutt'uno coi fatti psicologici. Avendo, poi, posto i motivi contigui all'atto, considerandoli imprescindibili dai segni e da un racconto in cui le idee di una cultura inevitabilmente confluiscono, pone il problema del rapporto tra una riflessione psicologica che si sofferma sui motivi ed una riflessione filosofica rivolta a ritrovare, dietro i motivi, l'atto. Da qui la possibilità di un duplice racconto per cui l'atto può essere ricondotto alla causalità assoluta della coscienza o essere inteso come un concatenamento senza fine dei fenomeni. Posto che i segni sono necessari affinché la libertà possa prendere possesso di sé, allora la conoscenza di sé è la condizione di esercizio della libertà, ma questa non è possibile se non mediante le regole che fondano la possibilità della esperienza.

È sotto questo secondo aspetto, in quanto legati alle rappresentazioni, e perchè poniamo un nesso tra la successione dei motivi e le categorie di una causalità di cui ci serviamo per la comprensione oggettiva dei fenomeni, che i motivi si succedono, precedono l'atto finale, divengono la condizione di esso. Così Nabert, attraverso la duplice natura del motivo, stabilisce un rapporto tra esperienza comune ed analisi riflessiva. Se l'esperienza comune ci fa cogliere il legame continuativo esistente tra i motivi, solo l'analisi riflessiva ci porta a considerarlo come la conseguenza di un atto, legato ad una deliberazione che è, a sua volta, indicativa dell'incompiutezza degli atti e di una discontinuità che esprime la struttura della coscienza.

Ciò detto, la presenza di questa discontinuità è causa di inquietudine, essa rompe con un determinismo psicologico in qualche modo rassicurante, introduce una "organizzazione ritmica dei momenti della coscienza" che ci spaventa non essere riconducibile a quel determinismo. Nabert non può accogliere la prospettiva kantiana e bergsoniana che, da differenti punti, pervengono alla stessa conclusione, cioè all'esistenza di due piani eterogenei.

La risposta che Nabert dà a quelle filosofie vuole essere una via nuova rispetto al tradizionale dualismo. La simultaneità dell'atto e dei motivi, l'affermazione che l'atto rinvia al motivo e che quest'ultimo

⁴³ Ivi p. 95.

spiega il primo, avvia un processo ermeneutico che supera la contrapposizione, in Kant, tra il punto di vista noumenico e quello fenomenico, in Bergson tra la durata e l'io superficiale. Occorre ora cogliere attraverso i segni gli atti di cui essi sono testimonianza. Si tratta di affermare l'immediatezza della causalità della coscienza e dei motivi, per cui "se essi sono, l'espressione di un atto, se dispiegano l'atto nella rappresentazione, non possono essere completamente distaccati dall'atto da cui derivano, qualunque sia la tendenza che noi abbiamo a farli dipendere da precedenti psicologici"⁴⁴. Da qui la centralità dei motivi per la comprensione di ciò che abbiamo voluto, l'importanza di considerarli non come semplici dati bensì come "segni del volere attuale"⁴⁵.

Mentre Maine de Biran poneva la coscienza nella simultaneità assoluta del volere, si tratta ora di cogliere l'immediatezza della causalità della coscienza e dei motivi. La simultaneità di questi rispetto alla causalità della coscienza fa dire al pensatore che i motivi non seguono o precedono l'azione della coscienza ma sono, appunto, simultanei ad essa. Da qui la dialettica tra deliberazione e decisione. Se la prima rinvia, come si è visto, agli atti nella loro discontinuità, la seconda chiama in causa la simultaneità tra atto e motivo. In questo modo Nabert assegna ai motivi un ruolo fino ad allora non completamente riconosciuto: se l'azione della coscienza sopravanza, nel senso di una sovrabbondanza di senso e di significato i motivi, tuttavia è attraverso questi ultimi che essa si esprime. Il mondo della coscienza trova nei motivi il luogo della sua realizzazione, al di fuori di questi, quella realtà resterebbe inespressa. Indubbiamente essi appaiono meno ricchi dell'atto cui appartengono e del quale sono un commentario, certamente occorre riconoscere l'importanza dell'atto rispetto al suo commentario, tuttavia resta fermo che "una deliberazione ci obbliga ad esso. Essa è questo commentario"⁴⁶.

Il motivo come commentario dell'atto, per quanto breve esso sia, consente agli atti incompleti di orientarsi verso un atto unico. Questo, allora, diventa un "tema", un racconto, una narrazione. L'importanza della filosofia riflessiva è nell'aver considerato l'azione come un testo in grado di ovviare alla discontinuità ed incommensurabilità degli atti. In quanto testo, racconto, l'atto non si distingue dall'etica, esso è teleo-

⁴⁴ Ivi, p. 97.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ivi, p. 98.

logicamente orientato; è nelle opere che l'umanità ha compiuto se stessa. Scrive Nabert: "è esatto dire che la stessa azione può essere contemporaneamente ricondotta ad una causalità assoluta della coscienza e spiegata mediante un concatenamento senza fine dei fenomeni. Ma non si comprenderà mai come questi fatti possano essere promossi al rango di motivi se essi non coincidono dapprima con un atto della coscienza, di cui si perde la traccia nella vita psicologica"⁴⁷. Così, attraverso i motivi sappiamo in ogni momento a quale livello della vita spirituale ci pone l'atto.

Nabert, dopo aver analizzato la duplice funzione del motivo, prende in esame l'altro aspetto che contraddistingue la filosofia riflessiva, cioè il bisogno di rivolgersi all'esperienza. Infatti, posto che la libertà è inseparabile dalla causalità della coscienza, occorre interrogarci se da quest'ultima possa scaturire un'esperienza della libertà. Due errori sono da evitare: a) confondere l'esperienza che richiama la libertà con l'esperienza oggettiva; rinunciare a chiedere che la stessa sia una via di accesso verso il soggetto e verso la conoscenza dell'oggetto; b) ritenere l'esperienza della libertà una rivelazione privilegiata totalmente sottratta all'intelligenza. Per il pensatore, l'uomo non possiede alcuna intuizione capace di metterlo in presenza della libertà.

Nabert è critico non solo verso il pensiero di Bergson che, con l'intuizione della durata concreta riteneva di poter raggiungere un assoluto, ma verso lo stesso pensiero di Maine de Biran in quanto è rivolto a fondare, sul sentimento dello sforzo, una conoscenza dell'io assoluto. Afferma il filosofo: "non ho l'intuizione che mi collocherebbe all'origine stessa dell'atto"⁴⁸ in quanto l'esperienza interiore non è fatta di sentimenti, idee, volizioni che si rapportano tra loro secondo le leggi dell'intelletto. Queste, come abbiamo ripetuto, non valgono per la causalità della coscienza. Tuttavia sarebbe frettoloso concludere che essa è posta al di fuori di ogni esperienza.

La libertà, cioè, non è oggetto di intuizione bensì di riflessione, precisamente essa nasce da una credenza che racconta la storia della nostra libertà. Il termine credenza, come è stato autorevolmente rilevato, soddisfa tre condizioni: "di corrispondere all'elemento pratico della vita spirituale, poiché essa nasce con l'atto, e dura fino a quando dura la riflessione sull'atto, di riferirsi alla causalità di un soggetto che è al di là

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 91.

di ogni determinazione mediante un sapere, infine di racchiudere delle idee in cui si precisa per noi e mediante noi, su piani differenti, il significato che riveste questa causalità per una coscienza attenta alle proprie scelte”.⁴⁹

La credenza non è un sapere, anzi essa si oppone decisamente ad ogni forma di sapere. Su questo punto, Nabert riprende la distinzione kantiana tra il sapere proprio dell’intelletto e la credenza che risponde ad un bisogno pratico, ma anche, il pensiero di Renouvier che poneva appunto in rilievo come spetti alla libertà affermare la libertà.

Tuttavia Nabert critica Renouvier per aver posto la libertà in relazione alla volizione considerata come puro fenomeno, all’interno della rappresentazione, riconducendo ad essa tutti i caratteri ontologici della libertà. Posto che nessuna determinazione mediante delle idee è in grado di supplire l’atto del soggetto, che la libertà “è salva se è vero che il soggetto dell’azione fa sentire la propria influenza mediante una causalità che si può diminuire indefinitamente ma mai annullare, in quanto essa è al di là di ogni sintesi di condizioni determinanti”⁵⁰, allora vuol dire che la libertà è suscettibile di gradi; in quanto non è l’oggetto di un sapere, non è un’intuizione, o un dato, è attraverso la riflessione sugli atti effettivamente compiuti che si può rintracciare l’idea della loro produttività spirituale. Scrive Nabert: “attraverso questo raddoppiamento dell’atto nella riflessione che si appropria della causalità della coscienza nasce una credenza che racconta la storia della nostra libertà”⁵¹. Qui il termine credenza sta ad indicare il riferimento all’aspetto pratico della vita spirituale, al rifiuto di ogni sapere. Si tratta di un’esperienza che “ritorna sulle nostre decisioni per impadronirsi, finché lo può, della causalità di cui esse testimoniano”⁵². Con ciò il pensatore esclude che la libertà possa rientrare nel razionalismo che afferma l’intelligibilità del reale. Scrive Nabert “la più difficile e la più tardiva conversione della nostra esperienza volontaria, è di giungere a questa scoperta che non c’è una vera finalità al di fuori di quella che è immanente ad un’azione della volontà, quando questa si dà un carattere e con ciò una resistenza in cui essa si misura e si mette alla prova”⁵³.

⁴⁹ P. NAULIN, cit., p. 158.

⁵⁰ Ivi, p. 182.

⁵¹ Ivi, p. 188.

⁵² Ivi, p. 191.

⁵³ Ivi, p. 206.

Ora, non si tratta per Nabert di aderire ad una dottrina filosofica quanto di ancorare la credenza nella libertà nella coscienza comune. La libertà non è oggetto di un giudizio, non riguarda cioè la conoscenza bensì l'azione, non è oggetto ma un dato di fatto che supera la speculazione filosofica, un "sentimento", una "immediata certezza" che si impone all'uomo in certi atti, che può avere gradi differenti ma mai scomparire.⁵⁴

Deliberazione e sforzo

Nabert esamina attraverso Maine de Biran il rapporto tra deliberazione e sforzo, e considera questo come sforzo interno piuttosto che muscolare; si tratta di uno "sforzo volitivo" che non smette di essere presente quando ci prepariamo interiormente ad agire, quando siamo sul punto di prendere una decisione. Si tratta di stabilire il ruolo che esso adempie in relazione all'atto, se possa essere ritenuto un fattore efficace per il passaggio all'atto. In discussione è l'indipendenza dell'atto. Scrive Nabert: "Niente di più falso. Il sentimento dello sforzo è il segno di ciò che noi non facciamo, non di ciò che facciamo. L'atto è al di là dello sforzo; la causalità della coscienza non si esercita su di un termine, su di un oggetto che le è estraneo e che le resiste"⁵⁵. In questa prospettiva lo sforzo non va letto come una "attesa dell'atto", bensì va posto tra le iniziative della coscienza. È attraverso esso che è possibile cogliere come si orienta la volontà: esso non coinvolge la deliberazione bensì la decisione.

Posto, come si è detto, che la deliberazione è legata a degli atti incompiuti, sui quali intervengono i motivi che conducono alla decisione, lo sforzo, piuttosto che precedere la deliberazione, la segue. Perciò il sentimento dello sforzo è l'espressione di questa impotenza relativa, "esso corrisponde a questa fase della vita psicologica in cui siamo obbligati a spezzare questa attesa dell'atto con la ricerca di ragioni e di motivi che ci porrebbero sotto la direzione del nostro volere ancora in-

⁵⁴ Il pensiero di Nabert si incontra con quello di J. Lequier che, polemizzando con Renouvier, ritiene che la libertà si fondi su di un atto di libertà. Per un approfondimento di questi temi si rinvia allo studio di G.A. ROGGERONE, *La via nuova di Lequier*, Marzorati, Milano 1968.

⁵⁵ E.L., p. 99.

completo”⁵⁶. Il sentimento dello sforzo occupa, perciò, l’intervallo psicologico tra gli atti che sono degli schizzi che preparano la decisione. Non è la volontà che ha inizio con esso, è quest’ultimo che è indice di una volontà che tentenna ancora. Allorché l’atto è compiuto, quando la decisione è stata presa, questa, dice Nabert è circondata da “pensieri” che aprono la decisione a nuove prospettive.

Da qui il bisogno che la decisione sia mantenuta. Nabert assegna al giuramento, al contratto il momento in cui la volontà assume socialmente il compito di rendere visibile la decisione, mostrando così, che la causalità più spirituale è sempre per certi aspetti una volontà motrice. Scrive: ciò che conta in questo rapporto tra volontà e movimento è che le decisioni “trasportino la loro attualità sulle rappresentazioni dove cerchiamo le loro cause e che diano a queste rappresentazioni un carattere che le trasformi ai nostri occhi così profondamente che non possiamo reprimere la nostra meraviglia dinanzi al volto nuovo che ci mostra l’oggetto della decisione”⁵⁷. Questi movimenti indicano, sono il segno che la causalità della coscienza si è pienamente realizzata. Quindi, non sono gli elementi motori della volizione che suscitano l’apparire di idee in cui si esplicita la scelta. In quanto essi si presentano quando quella si è effettuata, testimoniano che la causalità della coscienza è stata esercitata. Da qui l’importanza delle idee che circondano la decisione affinché essa non cada nel “fatto” ma diventi un “atto” in grado di dare slancio alla causalità della coscienza.

Questi elementi motori hanno lo scopo di impedire di porre queste idee sullo stesso piano dei motivi anteriori alla deliberazione. Finché esse resteranno quasi impercettibili per noi, invisibili agli altri uomini, ma in ogni caso esenti da conseguenze concrete, noi possiamo ritenere che la causalità della coscienza non abbia cominciato ad esercitarsi. Ma, con l’apparire dell’aspetto motorio della decisione non è più così.

Nabert adopera l’immagine delle onde suscitate dal movimento di una imbarcazione su di un mare perfettamente calmo, per indicare come le ultime onde che si propagano sono abbastanza vicine all’atto come lo erano i primi pensieri nei quali si pone il sorgere della decisione⁵⁸. Così,

⁵⁶ Ivi, p. 100.

⁵⁷ Ivi, p. 103.

⁵⁸ “allorché l’analisi dei motivi soddisfaceva principalmente la nostra esigenza intellettuale di coordinamento e di legame tra i diversi momenti della deliberazione, è sulle ragioni nuove sorte con l’atto volitivo completo che si gioca la credenza nella nostra libertà” (E.L., p. 104).

“andando in avanti, nel senso dell’atto, noi siamo attenti a non lasciare cadere sul piano dei fatti le idee che sgorgano dall’atto stesso, ma al contrario di svilupparne il contenuto in modo da promuovere la causalità della coscienza che si esprime in esse”⁵⁹. In questo modo l’atto acquista una durata grazie alla quale potrà affermarsi la credenza nella libertà.

L’analisi si sposta allora sul concetto di durata dell’atto. Questa è intesa non come scorrimento della nostra vita psicologica, come una massa indistinta e fluente sulla quale si distaccano degli stati psicologici più o meno vivi e differenziati che brillano un solo istante per poi fondersi ed amalgamarsi nella totalità. La durata che interessa la causalità psicologica, a differenza per quanto accade sul piano della causalità filosofica, non è quella del desiderio tutt’uno con il raggiungimento di un risultato. Per Nabert la durata fa riferimento al desiderio in quanto costituisce la struttura della coscienza; essa, perciò, non coincide con la nostra attesa o la nostra appetizione, come avviene in Spinoza, dove è possibile cogliere gli elementi nella loro successione, dove ogni momento che si realizza respinge nel passato quello precedente. Perciò si stabilisce un legame tra questi, non fosse altro che come memoria. Invece, “durare per una coscienza che impegna la propria causalità in una decisione consiste nel dominare con un solo atto concreto le idee uscite dall’atto o piuttosto contemporanee ad esso ed ammettere la loro egemonia non solo in modo da esplicitarne il senso ma per provarne la fecondità”⁶⁰. Allora, “la rottura tra determinismo e libertà si avrà nella linea che separa, per uno stesso atto volitivo, la ricerca dei suoi antecedenti psicologici ed una riflessione capace di raggiungere mediante delle idee lanciate mediante l’atto nella corrente della vita spirituale, la causalità che le dà e le preserva ancora in esse”⁶¹.

Nella decisione la coscienza non cessa di essere continuamente impegnata. Anche quando essa ha trovato nelle idee il modo per mantenersi nella scelta, occorre “raddoppiare” la credenza nella libertà. In questo modo si costruisce una “storia” attraversata dalla causalità della coscienza. Ciò che caratterizza la decisione è che i segni, mediante i quali essa prende coscienza di sé non sono più in noi, ma fuori di noi, nelle cose e negli altri. Si comprende allora l’affermazione di Nabert

⁵⁹ Ivi, p. 105.

⁶⁰ Ivi, p. 106.

⁶¹ Ivi, pp. 106-107.

secondo la quale nel momento in cui la nostra decisione diviene un evento esso può essere inteso o come un fatto o come un atto. Un fatto, per cui se ne ricercano le condizioni, ed un atto in cui traspare la causalità della coscienza.

Così, allorché l'atto è compiuto esso può essere soggetto ad una duplice analisi: una regressiva, rivolta verso il passato, "rivolta ad una ripresa della volizione nella sua totalità per comprendervi la decisione ed introdurvi una continuità tanto più nascosta quanto la scoperta degli elementi psicologici sarà più ampia e delicata"⁶², l'altra progressiva rivolta verso il futuro, attenta a non lasciar cadere sul piano dei fatti le idee che sgorgano dall'atto stesso ma tesa a svilupparne il contenuto in modo da promuovere la causalità della coscienza che si esprime in esse. È il coordinamento di queste due riflessioni che rende possibile l'esperienza della libertà. Questa non può basarsi solo sulla decisione ma occorre un atto capace di conquistare quella che Nabert chiama la "durata" e che egli pone all'antitesi di quella bergsoniana. Ci troviamo, dice il pensatore, dinanzi ad un racconto che esige "una scienza dei legami tra i nostri pensieri, più sottile rispetto a quella di cui saremmo stati capaci prima dell'atto. Portandoci a discernere il punto di attacco dei motivi alla vita psicologica, essa reintroduce in essi un elemento di sensibilità che ci obbliga a rimettere in questione la purezza che attribuiamo loro. È lì l'origine di una sincerità intellettuale che è di senso contrario all'idea della libertà, ma che solo può dare a questa tutto il suo significato per noi. Perché, è inserendosi nei dati psicologici che la causalità della coscienza incontra l'elemento di opposizione grazie al quale essa può definirsi"⁶³.

Per quanto l'analisi regressiva degli elementi psicologici sia stata spinta lontano non si può affermare che essa sia esaurita. Più le nostre volizioni sembrano essere affrancate dal passato più occorre ristabilire la continuità del divenire psicologico. Anche negli atti più generosi ed in quelli che operano una rottura con la nostra storia possiamo scoprire ciò che c'è di nascosto di egoismo per cercare di sbrogliare le fila che uniscono il presente al passato più lontano ed alle tendenze inconsce. Così, partendo dalle nostre volizioni, possiamo coglierle nel loro legame col passato e nel loro proiettarsi verso il futuro.

⁶² Ivi, p. 108.

⁶³ Ivi, p. 107.

Si delinea così la superiorità della filosofia rispetto alla psicologia; si tratta di ridare al pensiero filosofico la sua centralità dopo l'affermarsi della psicologia. Scrive: "c'è un'azione del pensare che previene la rappresentazione e la domina. Ma, con questa azione del pensare la psicologia difficilmente avrà confidenza"⁶⁴. Dalle affermazioni di Nabert traspare un filosofare come ermeneutica, con cui si abbandona il ricorso all'intuizione, e, quindi "l'immagine di un fiat". Il filosofo, in *Esperienza interiore della libertà* preannuncia il pensiero che troverà compimento nei lavori successivi, innanzitutto il ricorso all'affermazione originaria. Questa si farà carico del desiderio d'essere che caratterizza la struttura della coscienza. Scrive: "quando si acconsente, non si fa nulla di più che l'analisi non possa considerare come rigorosamente predeterminato negli elementi psicologici dell'atto. Niente tranne che il cauzionare mediante una affermazione intellettuale una differenza di valore apparsa in qualcuno di quegli elementi"⁶⁵. La presenza di questa gratuità segna i limiti dell'analisi determinista della volizione. Tuttavia non si può né si deve parlare di strappo, di scacco inflitto alle leggi che la psicologia vuole scoprire. Scrive: "non possiamo evitare di trovarci dinanzi ad un gruppo di elementi psicologici dei quali occorre confessare la coincidenza con un atto volitivo, senza che nulla sia aggiunto ad essi che sia rappresentabile o sia suscettibile di essere rappresentato. Constatate mediante un 'io voglio' o un 'Ho voluto' che questa coincidenza non equivale né a produrla né a renderne ragione"⁶⁶.

L'errore delle teorie della libertà è nel cercare di fornire un'interpretazione della volizione nel momento in cui il determinismo sembra venir meno; con ciò esse indicano la mancanza di conoscenza del vero rapporto tra condizioni empiriche e l'atto della causalità. Cioè, se si muove dalle rappresentazioni e dagli elementi fatti emergere da un'analisi che si propone di raccontarli, allora si resta irretiti in una spiegazione esclusivamente empirica della vita psichica. "Sappiamo che l'ordine vero è quello opposto, che le rappresentazioni non aspettano là di ricevere non so quale accrescimento di significato, e che l'atto che fa di esse dei motivi comanda il loro svolgimento nella vita psichica come la forma di progressione che esse manifestano mediante delle

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ivi, p. 110.

⁶⁶ Ivi, p. 110.

fasi della volizione”⁶⁷. Ciò non toglie che nelle teorie che affermano una continuità dei momenti della coscienza vi sia qualcosa di profondo, in quanto, se si afferma la discontinuità, diventa difficile comprendere che ogni qualvolta si esercita la causalità del soggetto altrettante volte comincia un nuovo io.

Ancora una volta Kant può essere di aiuto, non il pensatore che fa riferimento all’intelligibile per affermare l’esistenza di una causa distaccata dal tempo e perciò dalle azioni del mondo sensibile, bensì il filosofo della *Religione nei limiti della sola ragione* in cui elabora una “una conversione in seno al carattere di intelligibile”⁶⁸ rinunciando, per il volere umano, all’idea della legge della causalità ed affermando che la conversione si produce fuori del tempo. Così Nabert si ricollega a Kant e a Lachelier che pone la conversione, a fondamento dell’esperienza della libertà.

Questa si presenta allora come un fatto, più che un atto di fede o una idea o speranza. Nabert può così affermare che, “ciò che la metafisica ha spesso preso come un tema delle proprie ricerche corrisponde ad un aspetto assai reale della nostra esperienza interiore”⁶⁹, in quanto essa ha indicato come i nostri atti possano essere considerati dei “saggi” rispetto ad un atto concreto che non compiremo mai ed in cui la causalità della coscienza si eguaglierebbe a se stessa. Allora nessuna coscienza può evitare di restare al di qua dell’ideale di causalità assoluta verso il quale essa tende. Scrive: “allora, quando siamo condotti mediante il gioco di una meditazione intelligente sul nostro passato a porre, un’idea, un atto sul quale far perno, noi comprendiamo sotto questo atto anche la causalità che nessuna delle nostre volizioni anteriori è riuscita a tradurre integralmente. Noi proiettiamo in esso ciò che non è in verità che un ideale posto davanti a noi, ed è uno di quei contrasti più significativi della nostra vita spirituale che la memoria del nostro passato, nella sua unità, si sdoppia in una credenza in una libertà che supera la nostra natura compiuta e sussiste al di là della sua espressione limitata. Così siamo indotti a pensare che tutte le nostre decisioni prese insieme sono l’atto unico di una stessa coscienza, ma in modo tale che resti integralmente

⁶⁷ Ivi, p. 111.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ivi, p. 113.

in ciascuna di esse l'idea di una potenza più alta e più completa di realizzazione"⁷⁰.

Verso le categorie della libertà

Occorre muovere dalla causalità della coscienza e riconoscere che, se essa ci garantisce l'uso che possiamo fare dell'idea di libertà, non ci dice nulla sui caratteri che questa possiederà. Ciò che sappiamo, la verità che la causalità della coscienza ci ha dato, è che "nessuna determinazione mediante delle idee, mediante degli elementi psicologici, né mediante dei legami del pensiero, sono capaci di supplire l'atto del soggetto. In questo senso la libertà è salva, se è vero che il soggetto dell'azione fa sentire la propria influenza mediante una causalità che si può diminuire infinitamente ma mai annullare poiché essa è al di là di ogni sintesi di condizioni determinanti"⁷¹.

Così la causalità della coscienza salvaguarda l'idea della libertà ma ci lascia in sospeso quanto al genere di libertà che noi possediamo. Perciò sotto un certo aspetto la causalità è completa e non dovrebbe subire alcuna diminuzione, sotto un altro, negare che la nostra libertà non è o non sembra sempre uguale, sarebbe andare contro l'esperienza. Da qui la necessità di passare da una affermazione generale allo studio delle categorie della libertà, sapendo che non sarà l'intelletto che ci offrirà lo strumento per questo compito⁷².

Il tema di fondo è quello della possibilità, per la causalità della coscienza, di essere un'esperienza. Innanzitutto essa non può essere di ti-

⁷⁰ Ivi, p. 115.

⁷¹ Ivi, p. 134.

⁷² La causalità della coscienza non è la causalità di una causa la cui azione sarebbe semplicemente sottratta a certe condizioni che regolano l'uso della causalità nel mondo dei fenomeni. La libertà non è il carattere di una causa affrancata dalle restrizioni alle quali l'intelletto è sottomesso. Non è ricorrendo all'intelletto che si possa spiegare come la libertà si realizzi nella natura. La libertà corrisponde in una coscienza a ciò che la causalità diviene per noi nelle azioni concrete che compiamo. Né la libertà può essere definita in modo speculativo in modo che tra essa e la personalità che si fa attraverso molteplici peripezie non vi sia alcuna misura, né essa può essere l'oggetto di una intuizione che ci dispenserebbe dal cercarla nella vita psicologica in cui essa si iscrive "un'altra via si offrirebbe a noi, se noi trovassimo nella coscienza un elemento adatto a fare sentire diversamente la presenza di una causalità libera nella vita del soggetto ed ad indicare come noi possiamo appropriarci di questa libertà" (E.L., p. 135).

po scientifico, oggettivo; essa è irriducibile alle esigenze dell'intelletto e non può che essere una *pratica*, cioè una esperienza interiore. Tuttavia questa non può essere una fantasia né ricadere nell'intuizione. Abbandonata la via breve dell'intuizionismo e del determinismo razionale, Nabert pone l'esperienza della libertà in un percorso lungo e mai lineare in cui l'esperienza interiore ha come obiettivo quello di discernere le categorie della libertà. Il termine categoria però non obbliga le azioni a modellarsi su di essa ma indica le forme differenti della causalità della coscienza e si manifesta mediante la riflessione che compiamo sui nostri atti. Come giungere alle categorie della libertà? Certamente, è preclusa la via dell'intelletto. La causalità della coscienza non è quella che regola i fenomeni. La libertà non è una causa affrancata dalle restrizioni alle quali è sottomesso l'intelletto: "poiché l'intelletto non ci dà lo strumento intellettuale che permetta di pensare l'idea di libertà, non si può spiegare per suo tramite in che modo la libertà si realizza nella natura"⁷³. Nabert indica la insufficienza sia della via speculativa che di quella intuizionista e delinea il bisogno di tracciarne un'altra, affinché la causalità sia colta nella vita del soggetto e quindi sia possibile appropriarci di essa⁷⁴. Da qui la conclusione: "Io non so nulla della mia libertà, se non che essa non è mai il possesso di uno stato, e che ciascuno dei miei atti rimette in discussione l'idea che ho il diritto di averne"⁷⁵. Scaturisce il ricorso alla credenza che è affrancata da ogni causalità che abbia valore solo per un oggetto che sia dato⁷⁶.

⁷³ E.L., p. 135.

⁷⁴ Questa appropriazione non potrà avvenire né mediante un dato omogeneo ai dati psicologici, né mediante un sapere. Il sapere, infatti, rinvia sempre a dei principi conoscitivi e, con ciò, ad un oggetto. Se la libertà fosse l'oggetto di un sapere occorrerebbe che il soggetto, "staccandosi dall'azione nel momento stesso in cui la produce, divenisse un oggetto per se stesso, e che, nell'atto in via di compimento ci fossero le condizioni intellettuali di un sapere sull'atto già compiuto" (E.L., p. 136). D'altra parte la libertà non è tutt'uno con il dato psicologico in quanto esso, "farebbe riposare la certezza della libertà su un sentimento immediato di cui non si avrebbe nulla da dire, se non che provandolo noi esauriamo la causalità nel momento in cui si attua" (Ibidem).

⁷⁵ E.L., p. 136.

⁷⁶ Ciò che l'intelletto può aspettarsi dalla causalità deriva dal rapporto sintetico tra i fenomeni, "ma, né l'eterogeneità di una condizione psicologica e dei suoi effetti, né la sua proprietà di essere anteriore a questi ultimi fondano una causalità adatta a giustificare la mia credenza in una produttività affrancata dalle condizioni mediante le quali spiego ogni oggetto dato" (E.L., p. 137).

Mediante la credenza il soggetto costruisce con le proprie mani il determinismo della sua vita.⁷⁷ La libertà ha inizio allorché, in una decisione concreta di cui non possiamo evitare di rappresentarci le condizioni, si apre a noi, come per uno choc, un surplus di realtà spirituale, per cui il pensiero cerca di uguagliarsi alla causalità della coscienza. Essa è il bisogno da parte dell'esperienza interiore di andare un po' più lontano nella produttività dei propri atti. Così, attraverso la riflessione, è possibile, mediante uno sdoppiamento dell'atto, appropriarci della causalità della coscienza e far nascere una credenza che racconta la storia della nostra libertà. È su questa produttività che occorre soffermarsi sapendo che essa non è oggetto di intuizione bensì di riflessione. "Mediante questo duplicarsi dell'atto nella riflessione che si appropria della causalità della coscienza, nasce una credenza che racconta la storia della nostra libertà"⁷⁸.

Nabert richiede alla credenza: 1) di corrispondere all'elemento pratico della vita spirituale in quanto essa nasce con l'atto e dura finché dura la riflessione sull'atto; 2) di riferirsi ad una centralità del soggetto che è al di là del sapere; 3) di sviluppare delle idee in cui si precisa per noi e mediante noi il significato della causalità per una coscienza attenta alle proprie scelte. Occorre partire dalla decisione in quanto in essa c'è un elemento refrattario ai processi intellettuali che si applicano allo studio di un dato. È sotto la pressione di questo elemento sull'esperienza interiore che nasce una credenza che precisa, rettifica e giustifica contemporaneamente la nostra prima certezza di produttività. Così, "l'esperienza interiore della libertà diviene anche la storia delle idee mediante le quali questa credenza, sfuggendo alla pura soggettività di un sentimento, fa apparire le categorie della libertà"⁷⁹. Occorre che resti, che permanga un contatto tra queste categorie ed i nostri atti concreti, altrimenti la credenza non avrebbe un oggetto. Così, la categoria è come una "cristallizzazione della credenza". Da qui la conclusione: "la libertà resta un'ipotesi tutta speculativa se la sua idea non prende corpo

⁷⁷ "la causalità della coscienza mi sfuggirebbe sempre se io non potessi svilupparla in un insieme di rapporti in cui io costruirei con le mie proprie mani il determinismo della mia vita volitiva. Così, una coscienza che non può, in effetti, vedersi nel momento in cui essa agisce, senza lasciarsi determinare da qualcosa che è dietro di lei, dovrebbe rinunciare a qualificare la propria causalità in funzione dell'idea di libertà" (E.L., p. 137).

⁷⁸ Ivi, p. 138.

⁷⁹ Ivi, p. 139.

in una credenza che ha inizio con l'atto volitivo e coniuga la nostra riflessione su questo atto con la storia della nostra libertà".⁸⁰ Perciò la credenza nella libertà non può ridursi ad una tensione della coscienza in occasione di un atto; in essa non c'è un'evoluzione regolare, per cui la coscienza esprimerebbe in un modo sempre più completo un ordine o una realtà preesistente, come accade con le monadi⁸¹. La libertà che nasce nei differenti momenti della storia della credenza ha per oggetto le decisioni concrete di una coscienza e per sostegno una causalità che resta sempre al di là delle idee o delle forme che essa riveste in e mediante una credenza, allora l'esigenza di intelligibilità, inseparabile da ogni riflessione sui nostri atti, è compatibile con la causalità della coscienza e non lega il sé e il per sé ad una legge che assegnerebbe una regola di sviluppo alla nostra attività. D'altra parte questa credenza è una esperienza ed essa non può immobilizzarsi. Il nemico principale della cre-

⁸⁰ Ivi, p. 141 "al contrario, questi motivi che si raddoppiano nella riflessione, queste idee in cui si dispiega l'atto volitivo, riunite in un punto della nostra vita psicologica non sono altro che la causalità stessa, ripresa mediante una esperienza nel corso della quale svanirà può darsi il miraggio di una libertà di indifferenza, ma senza che d'altronde si scopra una prospettiva più giusta sui rapporti della coscienza e della vita psicologica. Così, addossata ai motivi, la credenza potrà non spiegare perché siano tali ma condurci a definire la nostra libertà" (E.L., p. 142).

⁸¹ "la credenza nella libertà cadrebbe se lasciasse pesare su di sé, dall'origine, l'idea di un ordine oggettivo sul quale essa sarebbe tenuta a regolarci, o, se essa dovesse solamente [...] indicare i gradini che sale e supera la coscienza. (E. L p. 143). "C'è, nelle filosofie della libertà morale, come una deduzione dei gradi della libertà che ha il suo senso a condizione di esprimere una teoria dell'essere, o almeno di appoggiarsi ad una dottrina che ha giustificato e fondato un parallelismo, se non una identità, tra la scala dei valori ed il progresso della coscienza. Grazie a questo appoggio, una dottrina che si proponga di assegnare alla libertà un progresso, un passaggio intelligibile a delle forme più alte non fa altro che giudicare queste ultime tramite una gerarchia di idee morali e di gradi della perfezione; ma non ha il mezzo per stabilire che la spontaneità del soggetto, nel movimento che essa effettua da un grado all'altro, possa passare da un atto che introduce una vera rottura nella vita della coscienza e costituisce una libera opzione. A questa logica ideale dell'azione e della libertà, manca la prova che la spontaneità del soggetto si orienti da se stessa verso il più alto momento della moralità. Né si attenua la difficoltà inserendo tra i motivi del volere l'idea della libertà che, potendo essere contemporaneamente un fine per l'azione ed una molla interna per il determinismo, dovrebbe avere la unzione mediatrice tra la libertà morale e l'indeterminismo. Perché, se questa idea della libertà non è che l'idea o il concetto dell'indeterminismo, non solo non fa nulla e non può servire affatto a limitare il determinismo psicologico, ma esso non ha il minimo rapporto con le idee concrete dei fini morali che sono gli oggetti della libertà." (ibidem).

denza è l'intelletto nel suo bisogno di oggettività. Allora "la vera opposizione non è tra libertà e determinismo, ma tra l'intelletto e la coscienza"⁸².

A differenza dell'intelletto, la coscienza non è rivolta verso l'intelligibilità dell'oggetto, ed il tipo di certezza che la coscienza offre, rispetto alla causalità, nasce dal fatto che essa non esce mai da sé, anche quando ha come punto di applicazione dei motivi o delle decisioni reali. "L'esperienza della libertà non può essere che un lavoro di approfondimento interno e di analisi destinata a ricongiungere la causalità del soggetto mediante la scoperta delle categorie della coscienza agente"⁸³. Certamente non si tratta di un progresso continuo e la coscienza deve superare continuamente degli ostacoli: vi sono sempre degli elementi ribelli allo spirito. Scrive Nabert: "La più difficile e la più tradiva conversione della nostra esperienza volontaria, è di giungere a questa scoperta che non c'è vera fatalità al di fuori di quella che è immanente ad un'azione della volontà, quando essa si dà un carattere e con esso una resistenza con la quale si misura e si mette alla prova"⁸⁴. Così la fatalità non ha alcun senso al di fuori della coscienza, solo a questa condizione essa diventa un momento della libertà. Anche nel dramma antico si verifica questa trasposizione della fatalità dall'esterno nel soggetto. Sebbene in esso "la fatalità è esterna all'individuo, vi è come una conversione con cui gli eroi del dramma si appropriano a poco a poco della potenza che li domina e che, alla fine, sembra procedere dal profondo della loro coscienza ed impegnare la loro responsabilità"⁸⁵. È quanto accade col carattere che noi accettiamo nel momento stesso che ci sforziamo di dominare. Così, invece di opporre ad esso l'idea di una libertà sottratta alla sua influenza "occorre operare una promozione del carattere con cui diviene ciò che esso è: una prima specificazione della libertà in cui essa trova una prima opportunità di ritornare su di sé"⁸⁶. Così il carattere offre l'opportunità di affermare la credenza nella libertà, in quanto in esso si riuniscono tutte le azioni come se provenissero da una stessa causalità.

⁸² Ivi, p. 144.

⁸³ Ivi, p. 146.

⁸⁴ Ivi, p. 206.

⁸⁵ Ivi, p. 212.

⁸⁶ Ivi, p. 220.

Vi è nel carattere un indurimento della vita spirituale, di cui non si può rendere conto che in funzione di una causalità che sembra alienarsi dandosi una legge, ma che salva così la propria libertà.

Nabert delinea delle tappe nel costituirsi del carattere in relazione alla libertà. Esso dapprima si rivela a noi sotto l'aspetto di un "fatum" che si nasconde in tutte le nostre azioni e che scompagina i nostri migliori disegni. Ad esso noi rapportiamo le nostre colpe, le nostre "de-faillances"; tutto accade come se noi subissimo un carattere talmente indipendente dal nostro volere, per cui, tra esso e la libertà, non sembrerebbe possibile o concepibile alcun rapporto.

Tuttavia, si produce una trasformazione rimarchevole. Più il nostro carattere si esprime, più scopriamo che il "fatum" lascia il posto all'idea di una volontà che persevera nel suo interesse. Esso diventa ciò che di fatto esso è: una prima specificazione della libertà in cui essa trova una prima occasione per un ritorno su sé.

Certamente, noi preferiamo opporre al carattere, di cui le nostre azioni attestano l'influenza, l'idea di una libertà radicalmente sottratta a questa. Ma noi continueremo a subire una fatalità che ci appare sempre più pesante e più invincibile, finché non operiamo una specie di promozione del carattere per cui diviene una volontà naturale che non è più sentita come un "fatum".

Per Nabert occorre invertire l'ordine che generalmente le filosofie della libertà stabiliscono quando affermano la possibilità del passaggio dal determinismo alla libertà. Non si avanza dal determinismo al carattere e da questo alla libertà. L'ordine vero è quello opposto. È il carattere che si innalza sul determinismo quando l'intelletto lo slega dalla causalità di cui testimonia.

Totalità e personalità

Nabert coerentemente con l'identificazione tra coscienza ed atto, pone in questo la possibilità di cogliere il progredire della coscienza nel passaggio dal "carattere" alla "personalità". La filosofia riflessiva ritiene, pertanto, che esso vada relazionato a degli atti capaci di produrre in noi dei cambiamenti irreversibili: una volta che siano stati compiuti non è più possibile riconoscersi nell'essere che si era precedentemente; pertanto non si integrano nel nostro passato, né si lasciano ricondurre sotto la legge del nostro carattere. Essi rimettono in causa la nostra esistenza

e si presentano come una “promessa” e come un “rischio”. Ciò che rende importante un atto per l’esperienza della libertà non è né la sua relazione coi valori, né il significato che gli attribuiamo sul momento, né i cambiamenti esteriori che apporta alla nostra vita, bensì la trasformazione che esso ha prodotto in noi. Come scrive Nabert: “Non c’è atto, a prima vista più meschino, che non possa cambiare la nostra esperienza interiore e rimettere in questione la nostra credenza nella libertà”⁸⁷. Questi atti sono in grado di suscitare una nuova forma di credenza che è quella di totalità o di personalità.

Occorre ritrovare a questo livello un duplice movimento, quello della riflessione filosofica e quello della riflessione naturale. La prima deduce dalla libertà l’idea di una totalizzazione dei nostri atti successivi, la seconda si appropria di questa libertà nella genesi della personalità. Allora il soggetto non è più un carattere dato ma una personalità da costituire. Assistiamo, così, ad una inversione rispetto alla posizione riguardante il carattere, ad un cambiamento in cui la riflessione naturale assume maggiore importanza rispetto alla riflessione filosofica⁸⁸. Inoltre, se il sentimento della fatalità era dalla riflessione riferito al nostro passato nel suo insieme, ora la credenza si applica non alla totalità degli atti ma a qualcuno tra essi, o anche ad un atto unico; soprattutto, non riguarda più il passato ma l’avvenire. Scrive Nabert ciò che conta è che questo atto ci appaia “come un punto di partenza e non come un punto di arrivo, qualunque sia l’origine di un’esperienza in cui si ricostituiscono di nuovo e simultaneamente il reale psicologico e la nostra credenza nella libertà”⁸⁹. Certamente anche il sentimento della fatalità era un punto di partenza, anche lì la riflessione sul passato dava luogo ad un’esperienza della libertà solo suscitando una conversione dell’essere

⁸⁷ Ivi, p. 164.

⁸⁸ “nel sentimento della fatalità, la coscienza comune muoveva dalla non-libertà e non poteva che giustapporre ad essa la natura e la libertà. Allorché la riflessione filosofica mostrava che questa natura era la condizione della libertà, prendeva in contropiede questa coscienza comune ed esigeva da essa una vera conversione affinché essa potesse fondare la propria credenza su ciò che prima sembrava negarla. Qui, al contrario, gli atti che evochiamo sono quelli di una coscienza che ha iniziato ad appropriarsi della propria libertà: l’opposizione che incontra viene dai suoi atti passati organizzati in un carattere. E, questo, ora va inteso come una natura, nella misura in cui esso ostacola l’emergere della personalità, ma come una natura di cui la coscienza sa già che esso è la condizione della sua libertà reale. Oramai la tensione che anima l’esperienza è vissuta immediatamente come interiore alla libertà” (P. NAULIN, cit. p., 183).

⁸⁹ Ivi, p. 165.

agente; tuttavia quella conversione colpiva solo la coscienza in relazione agli atti compiuti. Ora è richiesto non il cambiamento della coscienza, ma la coscienza di un cambiamento che può essere attestato solo da nuovi atti. Si accorcia lo scarto tra la coscienza filosofica e la coscienza reale in quanto non si tratta più per questa di riconoscere che è libera, ma di divenirlo realmente. Nella misura in cui si approfondisce la credenza, la libertà cessa di essere un problema per divenire un compito: se la filosofia detiene dapprima la verità della vita, è in definitiva nella vita che si trova la verità della filosofia.

Nabert individua nella personalità, intesa come la totalizzazione dei nostri atti, la nascita di una credenza nuova. La totalità interviene per assicurarci che la trasformazione, che sembra verificarsi nella nostra vita sia reale, non ci riporti, non ci faccia ricadere nel carattere. Occorre allora fermarsi non sulle cause dell'atto bensì sulle sue conseguenze. Come scrive Nabert "importa mostrare che la credenza nella libertà, colta nella sua verità concreta, non risponde alla domanda: quali sono le cause dell'evento? Ma a quest'altro: in che modo i sentimenti e i pensieri lanciati dall'atto nella corrente della mia vita spirituale mostrano la loro fecondità ed il loro valore per il destino prossimo della coscienza?"⁹⁰ La risposta è nella teoria della volizione. L'apparire della personalità è accompagnato da movimenti, da pensieri che sono i segni che rivelano la nostra causalità, senza mai esprimerla adeguatamente. In particolare, qualificano il mio atto, senza permettermi di apprezzare il grado di libertà che testimoniano. Certo, agendo, posso credere che apporto alla mia vita un cambiamento radicale, ma, spesso, è per accorgermi subito che questo atto non è seguito da nessun altro atto, che quelli che ho compiuto sono immutabilmente conformi al mio passato ed al mio carattere.

Allora occorre che l'atto che compio determini quella che Nabert chiama una "trasvalutazione" delle idee. Se esse si accompagnano ad una promozione di valore, diventano un ideale abbastanza potente da ispirare la nostra condotta. È sempre e solo l'azione che può verificare la fecondità della stessa. La filosofia dell'immanenza in quanto filosofia esistenziale non consente di ricorrere ad altro.

La categoria della totalità pone un problema filosofico rilevante per la filosofia riflessiva che ha posto nel rifiuto delle categorie dell'intelletto il suo punto di forza. Cioè, la totalità, che è ritenuta da

⁹⁰ Ibidem.

Kant sintesi di unità e pluralità, reintrodurrebbe il punto di vista dell'intelletto nella coscienza. Nabert supera la difficoltà ritenendo che essa non sia da ricondurre all'io penso e che, se applicata all'azione, assuma un significato differente. Qui si tratta di ricondurre ad unità la pluralità dei nostri atti, di affermare una totalità prospettica nel senso che essa "non è mai data, ma serve da regola ad un processo di totalizzazione"⁹¹. Così, attraverso la nozione di carattere prima e quello di personalità poi, Nabert affronta la libertà in relazione all'identità del sé. Anche sotto questo aspetto, il pensatore anticipa una prospettiva filosofica che troverà compimento in Ricoeur. La distinzione ricoeuriana tra "ipse" ed "idem", tra ipseità e medesimezza è anticipata dalle categorie del carattere e della personalità. Se il primo segna il permanere del sé nel tempo e ne consente una continua identificazione, la personalità è legata a qualcosa di più profondo. In quanto essa è prospettica rinvia ad una fedeltà a sé che trova compimento in un mantenersi come fedeltà alla parola data.

Perciò quella difficoltà ci pone nel cuore del problema della personalità e del genere di libertà che essa comporta. È mediante un atto che la personalità comincia a crearsi ed è attraverso degli atti rinnovati che essa rimane fedele a sé. Tutti i suoi atti possono essere ritenuti uno solo, i successivi non fanno che promuovere il primo.⁹²

Quindi la personalità è una "creazione continua" e noi sappiamo che la sua unità non è mai definitivamente consolidata, che essa può sempre essere rimessa in questione.

⁹¹ P. NAULIN cit, p. 186. Scrive Nabert: "non che la coscienza, dopo il primo atto, sia dispensata ormai dal volere e dall'esercitare la propria causalità. La difficoltà è qui di comprendere che la causalità della coscienza resta intera benché essa riprenda un'opera iniziata" (E.L., p. 166).

⁹² "Quindi, sono le idee che qualificano questi atti e vi rivelano una stessa finalità; finalità non più naturale come quella del carattere, ma riflessiva e coscientemente istituita dall'atto che apre la serie. È ciò che giustifica, contro ogni critica di tipo esistenzialista, il valore della deliberazione, della meditazione razionale: senza essa sarebbe impossibile legare i nostri atti ed appropriarci della libertà di cui sono gli effetti, creando, tramite essi, la nostra personalità. Ma come afferma Naulin, il problema non è là, in quanto non basta ritrovare in questi atti successivi una stessa finalità perché noi possiamo totalizzarli, occorre che ciascuno di essi conservi in sé tutti quelli che lo precedono e appaia, non come il loro seguito, ma come la loro somma (P: NAULIN, cit., p. 187).

Libertà e ragione

A conclusione del suo lavoro sulla libertà Nabert affronta il problema del rapporto tra essa e la ragione. Egli riprende la distinzione kantiana tra ragione ed intelletto per coglierne il rapporto di complementarità e distinzione. Certamente la ragione è legata all'intelletto in quanto capacità di elaborare delle norme, ma, in quanto attività spirituale e non semplice ideale sistematico del sapere, rivela una portata più ampia dell'intelletto. Scrive Nabert: "l'intelletto non ritiene della ragione che le norme più appropriate ad una determinazione del reale, e prova una specie di diffidenza per quelle norme che sarebbero atte a rivelare direttamente la bellezza o l'armonia delle cose"⁹³.

Questa superiorità della ragione rispetto all'intelletto, inteso come "produttore di oggettività", ricollega Nabert alla tradizione che va da Malebranche a Maine de Biran. Inoltre, questo interesse per la ragione va posto in relazione al bisogno della coscienza, di uscire dalla solitudine nella quale, una libertà che poggiasse solo su di sé, sembrerebbe relegarla. Tuttavia, il ricorso alla ragione si spiega anche col fatto che la credenza nella libertà, pervenuta a porre un elemento di infinità, rischierebbe di ricorrere ad un principio trascendente la coscienza individuale, come se la libertà dovesse avere fuori di sé una regola del suo sviluppo.

Così Nabert, si pone sul piano di una concezione immanentistica della libertà, rifiuta ogni riferimento ad una trascendenza al di fuori della coscienza, e ritiene che quella debba trovare in questa una regola del proprio sviluppo e ribadisce il rischio che ogni trascendenza ha per la libertà. Scrive: "se si intraprende questa via (quella della trascendenza) difficilmente si eviterà di annullare la libertà umana"⁹⁴. Perciò "ogni filosofia che rinunci a conservare una uguaglianza essenziale tra l'atto di una coscienza individuale e l'atto di una coscienza più vasta in cui collocare la prima dovrà rendere conto dell'illanguidimento della libertà nelle coscienze finite"⁹⁵. Escluso ogni rapporto della coscienza con la trascendenza resta il problema, posto all'inizio, del bisogno della coscienza di uscire dalla solitudine. Da qui la ricerca di un legame tra coscienza e ragione. La domanda è incalzante "quando si è distinto nella ragione ciò che costituisce l'ombra proiettata su di essa dall'intelletto,

⁹³ E.L., p. 218.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

vale a dire ciò che ne mette in risalto esclusivamente la funzione di conoscenza oggettiva, cosa resta in essa che possa, non determinare la coscienza, ma offrirgli lo strumento per uscire dalla sua solitudine senza rinunciare alla sua causalità?”⁹⁶. Quale è il rapporto tra libertà e ragione? Non si tratta di una ragione che discende verso la libertà né di una libertà che si subordina alla ragione: “se c’è un commercio tra la ragione e la libertà, questo può avvenire tramite una opzione di questa e non mediante la riduzione dell’una all’altra”⁹⁷.

La libertà come scelta: i valori

Il riferimento alla ragione richiede, quindi, un’opzione, un atto di scelta che la libertà compie in quella direzione, un intervento della coscienza che non esce fuori da sé. “Se c’è una correlazione tra queste categorie della libertà ed i valori della ragione è in quanto questi possono servire ad illustrare quelle, fornire loro un sostegno, dare alla coscienza la possibilità di partecipare alla ricchezza capitalizzata della vita spirituale”⁹⁸. Quindi occorre un atto di libertà per cogliere il rapporto tra la coscienza e la ragione, affinché la correlazione tra coscienza e ragione esca da un piano esclusivamente teorico. “Così la coscienza si libera da un soggettivismo che l’isolerebbe dai contenuti reali dell’azione come dai valori permanenti della vita morale. E questi valori si animano di una vita più ricca, ogni volta che essi sono voluti da una coscienza. Essi aderiscono allora strettamente al soggetto dell’azione. E con ciò si trova conservato questo carattere di interiorità e di libertà in cui si è sempre visto un elemento della moralità”⁹⁹.

Ma, possiamo accontentarci di questo legame contingente tra libertà e ragione? Forse che quel problema non si è posto in tutta la sua acutezza allorché la libertà non è stata più subordinata ad una natura razionale o ad una ragione consustanziale alla nostra natura in cui il libero arbitrio è inteso solo come illusione? Allora occorre considerare il libero arbitrio non come capacità di agire contro la ragione bensì come una facoltà di agire conformemente alla legge. Esso nella nostra libertà fa riferimento non ad una ragione incondizionata ma ad una ragione che

⁹⁶ Ivi, p. 219.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ivi, p. 220.

⁹⁹ Ibidem.

nell'essere è sottomessa ad una dimensione sensibile. Il rapporto tra la causalità del soggetto e la ragione va riconsiderato nel senso che la causalità del soggetto non va colta come la causalità di una ragione decaduta dalla sua sovranità e che aspira a riprenderla. Nabert mette in guardia dal cadere nell'errore delle dottrine della libertà che non vogliono sacrificare nulla della ragione e vogliono al tempo stesso conferire un'indipendenza all'atto col quale il soggetto si innalza fino ad essa. Per Nabert occorre muovere dall'identità dell'atto della coscienza individuale con la ragione, per cui, pur essendoci indubbiamente delle fasi differenti nella vita morale, questa identità va mantenuta. In ogni caso occorre muovere da una definizione di ragione in analogia con la volontà legislatrice kantiana, questa, "in sé stessa non è né libera né non libera, poiché essa non è una facoltà di scelta"¹⁰⁰. Allora, se la ragione non è una facoltà di scelta, non è solo da essa che possono derivare i valori richiesti dall'azione. "La ragione non può che fornire delle norme. È la sintesi di queste norme e della libertà che dà i valori. Non vi sono valori che mediante una adesione contingente della coscienza alle norme di un pensiero fatto per l'impersonalità"¹⁰¹. Se si analizza il valore, anche quello più vicino al desiderio, ci accorgiamo che in esso vi è sempre qualcosa di più rispetto ad un oggetto che soddisfa la nostra sensibilità. In questo senso il valore comprende qualcosa di più del desiderio, vi è nel valore qualcosa che fa sì che noi desideriamo qualcosa per quello che essa è in sé piuttosto che per quello che essa è per noi. Questo elemento che pone il valore al di sopra della nostra sensibilità individuale, è la presenza di una norma alla quale l'oggetto si conforma. "Se il valore che attribuiamo ad un essere che amiamo non fosse che nell'idea del rapporto che esso ha con la nostra sensibilità, non avrebbe per noi un prezzo che ci sembra invece poggiare sulle sue qualità intrinseche"¹⁰². Queste proprietà contribuiscono al valore dell'oggetto perché rispondono ad una norma. Ciò non è sufficiente perché ci sia un valore; non basta affermare l'esistenza di una norma avente valore obbligatoria allo stesso modo di una legge naturale, occorre che vi sia un'adesione offerta liberamente. "Questa norma resterebbe immanente all'uso della ragione senza svilupparsi in valore, se essa non dipendesse

¹⁰⁰ Ivi, p. 222.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem.

da noi”¹⁰³. In questo modo Nabert opera una distinzione tra obbligo e costrizione. La norma ci obbliga ma non ci costringe, nell’obbligo è insita una gratuità che non è presente nella costrizione. È con un atto di gratuità che riconosciamo un’egemonia di essa sui nostri giudizi. È questo elemento di libertà che impedisce al valore di essere una semplice forza. Scrive: “la difficoltà che si incontra a precisare la natura dei valori e l’incertezza in cui si trovano molti filosofi quando occorre decidere se i valori sono, come si dice, oggettivi o soggettivi, proviene dal fatto che si misconosce la sintesi da cui essi provengono”¹⁰⁴. Essi partecipano contemporaneamente ad una norma ed alla libera decisione del soggetto. Così Nabert mette in guardia dalla facile conclusione cui si potrebbe pervenire, per cui sarebbe sufficiente che la riflessione scoprisse queste norme affinché esse potessero trovare immediata e piena realizzazione. “Per quanto completa possa essere, in apparenza, la trasformazione della coscienza personale quando essa si eguaglia alla razionalità, tuttavia occorre riconoscere che le norme di verità non si convertono in valori se non quando la coscienza le fa sue e opera la loro promozione per la condotta e per la vita. Con ciò esse non perdono i caratteri che le pongono al di sopra dell’arbitrario, ma non possono più essere distaccate dall’azione vivente delle coscienze. È per questa ragione che i valori sembrano fluttuare tra una regione soggettiva dell’io in cui si avverte che essi sprofondano ed il dominio sulla realtà e le leggi che li sottrarrebbero alle preferenze contingenti della coscienza”¹⁰⁵. Senza questa libera adesione, se si affermasse che la coscienza si annulla dinanzi all’idea, allora verrebbe meno la causalità del soggetto. Anche quando la coscienza si abbandona alla forza della verità e fa di questa norma un valore sul quale essa si regola, vi è sempre un consenso ed un atto che potrebbe sempre rivoltarsi contro di sé. Certamente allorché il valore si costituisce, frutto di una sintesi della norma e dell’atto libero, ben presto quest’ultimo è dimenticato, e consideriamo il valore indipendente dall’atto che esso originariamente racchiude, lo consideriamo in sé, giudichiamo la nostra libertà sul nostro attaccamento al valore, facciamo affidamento su esso e sulla fedeltà che gli attribuiamo. Così si determina un “transfert” per cui il soggetto dell’azione scompare davanti a valori che egli ha contribuito a produrre. Da questo momento

¹⁰³ Ivi, p. 223.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ivi, p. 224.

la nostra libertà si misura su quei valori, “si produce un fenomeno di endosmosi tra l’attività della coscienza nella sua pura causalità e la sua qualificazione in un ordine determinato di valori che si presentano come indipendenti da ogni iniziativa del soggetto”¹⁰⁶. Quando le dottrine della libertà morale confondono il più alto grado della libertà con il compimento di una vita razionale, hanno il torto di misconoscere che l’atto, mediante il quale si produce la coscienza, resta trascendente ad ogni pensiero. Esse si appoggiano su di una legge psicologica instabile. La causalità della coscienza si scopre in occasione dell’ideale che essa realizza, dopo aver iniziato a collaborare alla sua creazione. Tutto accade come se il ruolo del soggetto non consistesse più che “nell’elevarsi fino ad un ideale preliminarmente definito, posto ben al di sopra delle manchevolezze o degli slanci della libertà individuale”¹⁰⁷. Si comprende allora perché la coscienza, divenuta attenta ad un certo ideale, dimentica, poco a poco, di risalire alla spontaneità originaria da cui derivano gli atti, per considerare solo il loro significato in rapporto all’ideale. Allora la libertà cessa di essere l’anima dell’atto. Il trasferto di cui si è detto emerge con chiarezza nel concetto di responsabilità. Qui, la causalità della coscienza indietreggia davanti ai valori morali. Ciò che importa è che la nostra azione non sia andata oltre questi valori. È in funzione dell’ordine ideale cui essa si appoggia ed al quale è integrata che la coscienza giudica della propria responsabilità e, in ultima istanza, della propria libertà. Certamente la coscienza può trovare fuori di sé dei valori che superano la potenza creatrice dell’individuo, ma questo non è un motivo per pensare che la storia dei valori sia in contraddizione coi risultati dell’analisi filosofica. Sono le azioni ripetute e metodiche quelle che fanno emergere l’elemento razionale del valore, la norma che ne costituisce l’armatura; ma è una libera azione della coscienza che si coniuga con queste norme per precisare l’ideale da cui, dopo ciò, ci sentiamo dipendenti. Così la storia dei valori consiste in un adeguamento incessante della libertà alle norme apparse nel corso del divenire della ragione, nello sviluppo del pensiero scientifico e morale. Basta una crisi, uno scacco perché quell’armonia scompaia. Così “la storia della ragione è inseparabile da atti concreti di un soggetto che deve continuamente vegliare affinché le norme del pensiero vero con-

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ivi, p. 225.

quistino, sotto forma di valori, una egemonia che non è mai pienamente assicurata”¹⁰⁸.