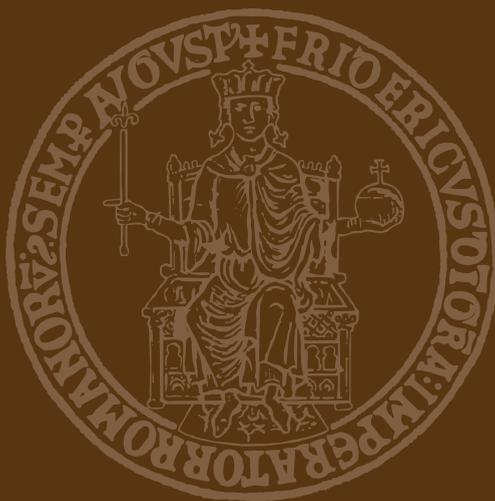


Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
13

# ONTOLOGIA RELAZIONALE. RICERCHE SULLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

13



*Ontologia relazionale.*  
*Ricerche sulla filosofia classica tedesca*

a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo

Federico II University Press



fedOA Press

Ontologia relazionale : ricerche sulla filosofia classica tedesca / a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo. – Napoli : FedOAPress, 2019.  
156 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 13)

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-064-5  
DOI: 10.6093/978-88-6887-064-5  
Online ISSN della collana: 2499-4774

Publicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" (fondi per la ricerca 2017)

*Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2019 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

## Indice

<i>Ontologia relazionale e identità. In dialogo con la filosofia classica tedesca e i suoi svolgimenti</i> , di Antonio Carrano e Marco Ivaldo	9
Antonio Carrano, <i>La duplice personalità nell'unità dell'io: una nota su Kant (e oltre)</i>	13
Ives Radrizzani, <i>Cambiamento di paradigma nella filosofia della modernità: dal cogito cartesiano al dialogo fichtiano. Identità ed alterità in Fichte</i>	37
Marco Ivaldo, <i>Fichte: una ontologia trascendentale della relazione</i>	47
Giovanni Alberti, <i>Individualità e volere nella Nuova deduzione del diritto naturale di Schelling</i>	59
Alfredo Ferrarin, <i>Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel</i>	69
Alessandro De Cesaris, <i>Ontologia della mediazione. Relazione, correlazione e ontologia in Hegel e Meillassoux</i>	81
Carla De Pascale, <i>La società civile di Hegel, regno di egoismi ma anche di interazioni necessarie</i>	99
Luigi Imperato, <i>Tra esperienza e pensiero: azione reciproca e ontologia della relazione nell'idealismo trascendentale kantiano e nella dialettica materialistica</i>	115
Angela Renzi, <i>L'altro e la formazione dell'identità in un dialogo tra Ricoeur e Fichte</i>	133
Indice dei nomi	147



Ontologia relazionale.  
Ricerche sulla filosofia classica tedesca



## Ontologia relazionale e identità. In dialogo con la filosofia classica tedesca e i suoi svolgimenti

Negli anni scorsi, dal 2017, abbiamo rivolto a un gruppo di studiosi della filosofia classica tedesca l'invito a prendere parte a un piano di ricerca sul tema della ontologia relazionale o della ontologia della relazione, quale poteva venire enucleato traendo spunti e categorie dalla costellazione ideale e concettuale di quella età di cultura.<sup>1</sup> La prospettiva di ricerca muoveva dall'idea che per ontologia relazionale si potesse intendere una teoria sulla struttura della realtà (onto-logia) attenta allo svolgimento del potenziale esplicativo e normativo della categoria della reciprocità (ci si può riferire in questo senso alla tavola kantiana delle categorie, in particolare alle categorie della relazione).

Orbene, una delle prestazioni fondamentali della filosofia classica tedesca, nella pluralità delle sue linee di percorso e direzioni intraprese, è di aver fatto avanzare la categoria di comunanza (*Gemeinschaft*) e di azione reciproca, cioè la terza categoria, quella che Hegel chiamava a sua volta "rapporto assoluto", a fondamento delle prime due (la sostanzialità o inerenza e la causalità o dipendenza) nella comprensione della struttura della realtà. E proprio per pensare quest'ultima come il risultato mai fissato una volta per tutte di una trama di relazioni in atto che ancora Hegel nominava in varie forme: come "vita", "amore", "spirito", ovvero come una unità che circola nelle differenze e le connette in relazione senza fissarle in maniera intellettualistica.

È alla concezione relazionale della realtà – tale la premessa della nostra proposta di indagine – che va ricondotta peraltro in maniera produttiva la questione della identità. Da non concepire come la medesimezza statica del "sempre eguale", refrattaria alla storicità della contaminazione e della mescolanza. Piuttosto come una capacità di formare se stessi (*Bildung*) nella relazione con l'altro, come una auto-relazione che si configura nella e attraverso la

<sup>1</sup> Momento significativo di questa attività è stato il convegno "Ontologia relazionale e identità. In dialogo con l'idealismo tedesco e i suoi svolgimenti o riprese", organizzato dal Dipartimento di studi umanistici, sezione di filosofia, dell'Università degli studi di Napoli Federico II nell'aprile 2018.

etero-relazione. Non altra la lezione che ci viene dalla filosofia tedesca classica e dai suoi svolgimenti: comprendere l'identità di una soggettività come non auto-centrata ma realizzantesi in processi 'storici' di soggettivazione in un contesto originariamente intersoggettivo, e perciò come un'identità processuale e dinamica che si costituisce come relazione-*a* e mediante la relazione-*con* il "fuori", l'alterità, l'estraneità. Nessuna identità senza alterità ed esteriorità. Del resto, possiamo ritenere l'identità del "sempre eguale" quella che cerca il proprio radicamento in fattori materiali, come il territorio o l'etnia, oppure in fattori sì ideali, ma de-storicizzati e fissati quali possono diventare la tradizione, il libro, la dottrina, se assunte in maniera rigida e chiusa, senza la fatica della interpretazione e del pensare.

Diversamente, l'identità come relazione è una identità che, seguendo la seconda massima del giudizio di Kant, sa pensarsi "dal punto di vista dell'altro", ovvero si costruisce (anche) guardando "fuori" e guardandosi "da fuori". Come tale essa si costruisce attraverso percorsi di apprendimento reciproci, che suppongono una disponibilità non solo a 'ri-leggere' e comunicare una storia, una memoria, un patrimonio spirituale, ma anche ad imparare dalla forma di vita e dal patrimonio spirituale degli altri, precisamente dagli "stranieri". Le radici feconde dell'identità dovrebbero (paradossalmente) essere cercate 'in alto', cioè – anche qui emerge la lezione, da rivisitare, dell'idealismo tedesco' e delle sue riprese nel tempo – in principi universalistici, suscettibili, proprio perché tali, di declinazioni molteplici e varie, capaci di generare relazioni, ovvero processi di umanizzazione.

Se vale l'assioma: nessuna auto-relazione senza etero-relazione, bisogna concludere che l'identità, diversa dalla medesimezza, deve ammettere *dentro di sé* la differenza, l'estraneità, ossia ammettere che l'estraneo possa divenire parte di noi stessi, senza inglobarlo totalisticamente in noi. L'identità intesa come ipseità è allora un principio che si differenzia e rimane se stesso nel suo differenziarsi: è un farsi, un divenire, che ha come orizzonte temporale primariamente il futuro. Pensare l'identità come differenza e nella differenza equivale perciò a domandarci non solo che cosa siamo (di fatto), la nostra provenienza, ma che cosa vogliamo e dobbiamo essere, richiede perciò di immaginare una identità aperta e sempre solo abbozzata, una identità in divenire.

I testi che seguono restituiscono alcuni risultati scientifici di questo percorso interno alla filosofia classica tedesca alla ricerca dei tratti fondamentali di una ontologia relazionale, che a sua volta consenta di ripensare ad altezza storica la questione dell'identità. Nei contributi muoviamo da Kant, una presenza molto forte nel volume, dalla questione di una unità e duplicità dell'io,

per soffermarci ampiamente sulla ontologia della relazione di Fichte e la costituzione fichtiana della identità a partire dall'appello dell'altro (su questo tema viene anche inscenato un dialogo Ricoeur/Fichte). Una specifica attenzione viene rivolta alla nozione di diritto naturale e la sua implicazione sul concetto di individualità nella *Nuova deduzione* di Schelling. Il già evocato Hegel viene in primo luogo preso in considerazione per la sua costruzione di una ontologia e logica della relazione, o anche di una ontologia della mediazione, e questo anche instaurando significativi confronti sistematici; viene tuttavia focalizzata anche la filosofia sociale hegeliana e in particolare la sua nozione di società civile. L'idealismo trascendentale di Kant e la 'dialettica materialistica' sono infine oggetto di una ripresa critica che riguarda il tema principale di questo studio complessivo, cioè la nozione di azione reciproca e di ontologia della relazione. Considerando l'insieme ci si rende subito conto che molte altre figure, pensatori, concetti avrebbero certamente potuto venire evocati, studiati e fatti valere. Ci auguriamo tuttavia che questo 'assaggio' risulti capace di suscitare interesse e attenzione.

Antonio Carrano  
Marco Ivaldo



## La duplice personalità nell'unità dell'io: una nota su Kant (e oltre)

*Antonio Carrano*

1. “Non tutti i mali vengono per nuocere”: affermarlo, come fa il proverbio, significa pensare che spesso non è la via diretta che conduce al bene. In fondo, questo vale anche per gli errori in rapporto al raggiungimento della verità, nella misura in cui essi non sono fatti esclusivamente per abbagliarci ma rientrano nel retroterra di credenze che il pensiero produce, salvo poi modificarle al manifestarsi della loro inadeguatezza. Anche se, certo, bisogna distinguere errore ed errore. Poiché, fondamentalmente, ci sono di quelli dovuti all'ignoranza del momento, destinati quindi a essere corretti (ma errori che siamo anche indotti a correggere in considerazione del danno che ci verrebbe dall'insistervi), differenti da quegli altri che possiamo attribuire a un modo quasi naturale di pensare, e che perciò sono più difficili da scorgere ancor prima che da estirpare (e da cui per questo neppure sappiamo come venire fuori, portati come vi siamo naturalmente, come se seguissimo un solco invisibile e già tracciato del pensiero). In un caso come nell'altro, resta una buona regola quella di trarre esperienza da essi, cercando per un verso di rettificare le credenze errate, così da approssimarci, nei limiti, a una comprensione veritiera delle cose, e per l'altro di fare chiarezza su noi stessi e sul ruolo che vi gioca il pensiero, in modo da trarne le opportune conseguenze su un diverso piano, che definiamo genericamente ‘pratico’.

Se vogliamo, anche banalizzando, è in questi termini che possiamo intendere l'operazione kantiana volta a segnalare i paralogismi della ragion pura mettendo in luce la «motivazione trascendentale» che porta la ragione stessa a cadere in un falso ragionamento destinato a produrre «un'illusione»<sup>1</sup>. Tale l'inganno che, seppure «inevitabile», non può essere ritenuto altresì «insolubi-

Dedicato a Giuseppina Carrano, in memoria.

<sup>1</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 309, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 1977<sup>2</sup>, p. 331. Cfr. in merito B. Thöle, *Kants Diagnose der Illusionen der rationalen Psychologie*, in *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Chotaš, J. Karásek, J. Stolzenberg, Würzburg 2010, pp. 99-116.

le», posto che, col semplice prenderne atto, il pensiero è già messo sull'avviso per indirizzarsi in maniera diversa volgendo «la conoscenza di noi stessi verso un fruttuoso uso pratico»<sup>2</sup>. Non altro doveva mostrare per Kant la capacità di orientarsi «nel» pensiero<sup>3</sup>: una capacità affatto naturale e per questo da affinare nella forma critica attraverso l'adozione di «un principio negativo dell'uso della facoltà di conoscere» in riflessioni dirette a mostrare i diversi modi in cui si mostra «la parvenza trascendentale»<sup>4</sup>: sì avulsa dall'esperienza e per questo illusoria, ma per nulla astratta nel suo essere rappresentazione stratificata del bisogno della ragione di dare risposta alle questioni ultime della metafisica. Non per nulla, osservava Kant, essa «non si dissolve», come invece riteniamo che accada nel caso della «parvenza logica», dovuta appunto a «una difettosa attenzione alla regola logica».

Ciò detto, è forse vero che il terzo dei paralogismi – quello concernente l'identità numerica dell'anima (ciò che non solo definisce la sua unità sincronica nel fluire del tempo, ma consente all'Io di distendersi in forma diacronica secondo le diverse estasi temporali) – presenta, com'è stato detto<sup>5</sup>, le maggiori difficoltà, andando incontro a fraintendimenti. In particolare, quello che può sorgere dal raffronto con quanto è affermato nella prima delle analogie dell'esperienza in merito al tempo che «rimane e non muta», e cui per Kant va collegato quel «principio della permanenza della sostanza»<sup>6</sup> che autorizza poi a parlare di una «sostanza nel fenomeno» (tale perciò da determinarsi fondamentalmente nel «modo» del mutamento).

Nell'insieme, possiamo dire che il filosofo vi abbia adottato l'unica strategia ai suoi occhi praticabile: quella di invalidare i dispositivi consolidati del discorso filosofico al fine di reindirizzarlo più proficuamente altrove. Il che, applicato alla psicologia razionale, avrebbe dovuto portare a un duplice risultato: in negativo, al discredito della medesima come «dottrina» e, in positivo,

<sup>2</sup> Per questa e le successive citazioni vedi *ibid.*, B 421; trad. it. p. 345.

<sup>3</sup> I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), in AA, VIII, p. 131-147; trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, pp. 15-29. Cfr. in merito W. Stegmaier, *Was heißt: sich im Denken orientieren? Zum Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 17,1 (1992), pp. 1-16 e B. Jensen, *Was heißt sich orientieren?: von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft*, München 2003.

<sup>4</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 352-353; trad. it. pp. 302-303.

<sup>5</sup> Vedi K. Ameriks, *Kant's Theory of Minds: An Analysis of The Paralogisms of Pure Reason*, Oxford 2000 (1982), p. 128. Cfr. anche R.P. Horstmann, *Kants Paralogismen*, in «Kant-Studien», 84 (1993), pp. 408-425 e G. Bird, *The Paralogism and Kant's Account of Psychology*, in «Kant-Studien», 91 (2000), pp. 129-145.

<sup>6</sup> Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 224-232; trad. it. pp. 220-225.

alla sua riduzione critica a «disciplina», diretta anche «in questo campo» a fissare «limiti invalicabili alla ragione speculativa». Tutte cose, si dirà, fin troppo note. E su cui tuttavia vale ancora insistere, giacché sono prova di un approccio minimalista – insieme cauto e deciso – assunto da Kant in merito ai problemi tradizionali della metafisica<sup>7</sup>, facendogli riconoscere l'utilità di «porre in completa libertà tanto la ragione che cerca quanto quella che controlla»<sup>8</sup>, così come facendogli tradurre in atto l'esortazione di spendersi «per la buona causa (dell'interesse pratico)», nella convinzione che la medesima «non corra pericolo in un conflitto speculativo», qualora questo nasca dall'esigenza di un'«estensione pratica della ragion pura»<sup>9</sup>.

Nel consigliarci di non perdere di vista l'intero percorso della riflessione critica, l'attenzione per la «buona causa» non vieta di affrontare ora separatamente la questione che sta al centro dei paralogismi: non a caso una di quelle che furono oggetto di revisione nella riedizione della prima *Critica*<sup>10</sup>, come ci avverte una lunga nota della Prefazione. È qui, infatti, che troviamo alcune anticipazioni in merito alla questione di nostro interesse, tra cui la precauzione di non scambiare «alcunché di permanente» che possa essere condensato in un “me” a mo' di una sostanza con l'oggetto di «una intuizione in me»<sup>11</sup> inteso come fenomeno, dal momento che «in realtà io sono cosciente della mia esistenza nel tempo (e quindi della determinabilità di essa nel tempo) attraverso un'esperienza esterna [...]». Posto che la “mia” esistenza è un fatto, questo è ancora qualcosa di vuoto e indeterminato in assenza di ciò che propriamente la “impregna”, vale a dire quelle rappresentazioni che Kant ha chiamato *Bestimmungsgründe* del *Dasein*, diffidando così dal richiamarsi a una forma di apprensione diretta e immediata del medesimo, riferibile a qualcosa che possa valere – leggiamo nei *Prolegomeni* – come «soggetto ultimo», ovvero come «lo stesso sostanziale»<sup>12</sup> in noi. E questo, perché è lo stesso carattere discorsivo del pensiero a impedire di trascendere la modalità del suo operare, disimpegnan-

<sup>7</sup> Si rimanda in merito a G. Zöller, *In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft*, in *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 19-33.

<sup>8</sup> Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 772; trad. it. p. 570.

<sup>9</sup> Vedi *ibid.*, B XXX; trad. it. p. 52.

<sup>10</sup> Per una trattazione specifica dell'argomento cfr. V.L. Weibel, *Kants Idee der Seele 1781 und 1787*, in *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, hrsg. von H.-D. Klein, Würzburg 2005 pp. 235-260.

<sup>11</sup> Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B XL; trad. it. pp. 57-58.

<sup>12</sup> Vedi Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in AA, cit., Bd. IV, pp. 333-334; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Introduzione di H.-M. Hohenegger, Roma-Bari 2002<sup>2</sup>, p. 185.

dolo da quella relazione con l'esterno necessaria a darne rappresentazione così da giungere – quasi per miracolo, mediante «un'intuizione immediata» – all'«Io come soggetto»: ciò che in definitiva «non può essere pensato come predicato di alcun altro concetto».

Già da questo possiamo dedurre in prima battuta che Kant ha escluso ciò che altri non cessano ancora oggi di riconoscere, ossia «la realtà irriducibile di un soggetto di stati di coscienza», accessibile per mezzo di «una conoscenza pre-riflessiva, diretta»<sup>13</sup>. A chi l'afferma nell'idea che, pur non essendo «osservativa», la «consapevolezza non mediata del sé» vada ammessa come ciò che solo consente al soggetto di porsi come «una cosa che dura» (altro però dal perdurare come «un'identità "stretta" nel tempo» alla stregua di «un individuo immateriale»), così da riconoscersi quale «oggetto di osservazione introspettiva come me stesso», Kant – possiamo supporre con un azzardo – avrebbe opposto con fermezza non tanto la presunta «ipotesi dell'Alternarsi inosservato dei soggetti»<sup>14</sup> quanto, più radicalmente, la constatazione della mancanza di un'intuizione capace di oggettivare il soggetto del pensiero come distinto dalle sue rappresentazioni, diretta quindi a farne «un oggetto di coscienza intenzionale»<sup>15</sup>.

In effetti, bisogna pur ammettere che qualcosa permane se intendo determinare, in rapporto al mutare delle stesse rappresentazioni, la mia esistenza nel tempo (altro dal mio essere uguale a me). Sembra essere questa la premessa della riflessione kantiana. Tuttavia, non bisogna dedurne che tale permanenza, ammessa in senso fenomenico, sia altresì trasferibile a «una cosa in sé al di là di ogni possibile esperienza»<sup>16</sup>, lasciando che essa si rapprenda e si solidifichi in un'entità separata, nella misura in cui si può dire di avere coscienza dell'esistenza unicamente grazie all'«esperienza esterna» (dove questo significa che tale esperienza, proprio per il fatto di essere «qualcosa di più del semplice essere cosciente di una mia rappresentazione, fa tutt'uno con la coscienza empirica della mia esistenza») <sup>17</sup>. Possiamo intendere questo il punto di approdo del suo ragionamento, se lo ancoriamo al punto di vista teoretico, ponendo mente all'estrema importanza di quest'ultima precisazione, diretta a

<sup>13</sup> Per questa e le successive citazioni vedi D.H. Lund, *Il dualismo e il sé cosciente*, in *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, a cura di A. Lavazza, Prefazione di M. Di Francesco, Milano 2008, p. 266.

<sup>14</sup> Vedi *ibid.*, p. 270.

<sup>15</sup> Vedi *ibid.*, p. 267.

<sup>16</sup> Vedi I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., p. 335; trad. it. p. 187.

<sup>17</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B XL; trad. it. p. 58.

informarci del darsi di un sovrappiù nella coscienza che la dice lunga sul perché ancora oggi – com'è stato osservato – sia la coscienza a porre «i problemi più frustranti alla scienza della mente»<sup>18</sup>, messa di fronte al suo rifrangersi in «fenomeni differenti» che presentano un grado crescente di difficoltà. E che pertanto pongono di fronte a problemi ritenuti abordabili (*easy*), come quelli della definizione della coscienza in riferimento ai particolari «stati mentali», così come a ciò che caratterizza determinati «sistemi», «azioni» e persino «organismi», ma infine rimandano a quello non aggirabile e «davvero complesso» (*hard*) rappresentato dall'esperienza *tout court*, collegabile all'«aspetto soggettivo» di qualsiasi sensazione corporea, percezione e immagine mentale, reduplicata nell'«effetto» che fa il fatto di averla, di provarla, di viverla (ovviamente differente, a seconda che parliamo di un uomo o di un animale dotato di un diverso sistema sensoriale, come il famoso pipistrello preso ad esempio da T. Nagel)<sup>19</sup>.

Riguardo a tale questione, quella della stessa esperienza della coscienza, viene da dire che Kant non avrebbe mai pensato di formularla nei termini descrittivi dell'effetto: qualcosa che avrebbe considerato ancora come esteriore in confronto a ciò che appare intimamente determinato dalla relazione vincolante con il «fuori». Riconoscendo per primo la natura 'dura' del problema dell'individuazione del ruolo della coscienza in rapporto all'esperienza, ancor prima che in rapporto alla rappresentazione (quale specificazione oggettuale della prima), egli ha pensato di poterlo risolvere legando la «coscienza della mia esistenza nel tempo»<sup>20</sup> a quella «di una connessione con qualcosa fuori di me» così da definire appunto lo spazio dell'esperienza in un modo distinto dalla «finzione (*Erdichtung*)» illusoria. Non a caso, la sua prima mossa è stata di rafforzare una relazione ancora troppo lasca (una *Beziehung* dislocata nel semplice fluire della successione temporale) in un vero e proprio nesso (un *Verhältnis* in grado di stringere quella prima relazione connettendo indissolubilmente l'esterno al mio senso interno» – annodandola senza possibilità

<sup>18</sup> Per questa e le successive citazioni vedi D.J. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 1995, 2(3), pp. 200-219; trad. it. *Che cos'è la coscienza?*, a cura di N. Zippel, Roma 2014, pp. 9-16. Una pronta replica a Chalmers è venuta da D.C. Dennett, deciso a negare l'esistenza di un «problema complesso» della mente non risolvibile in quelli «semplici» concernenti la funzionalità del cervello (cfr. Id., *Facing Backward to the Problem of Consciousness*, in *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, edited by J. Shear, Cambridge-Massachusetts-London 1995, pp. 33-36).

<sup>19</sup> Chalmers si riferisce espressamente all'articolo di T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «Philosophical Review», 1974, 83, pp. 435-450, poi in Id., *Mortal Questions*, Cambridge 1979, pp. 165-180; trad. it. *Che effetto fa essere un pipistrello*, in Id., *Questioni mortali*, Milano 1986, pp. 162-175.

<sup>20</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B XL; trad. it. p. 58.

di sciogliersi, come dice il verbo *verknüpfen*). Così come la seconda mossa è stata di concepire la cosa come un tutt'uno, rimarcando la stretta implicazione tra «esperienza interna», come «condizione della possibilità» della realtà, ed «esperienza esterna», come quel «riferimento dell'intuizione ad alcunché di reale fuori di me» che interviene a definire come propriamente 'empirica' la coscienza.

Da ciò Kant ha tratto questa ulteriore conseguenza: che, per quanto si possa parlare di due esperienze in base all'attingimento (l'una «interna», legata alla «consapevolezza dell'esistenza della mia anima nel tempo»<sup>21</sup>, l'altra «esterna», rinviante a quella «della realtà dei corpi come fenomeni esterni, nello spazio»), entrambe sono da considerare semplicemente aspetti (distinti solo dall'analisi) dell'unica «esperienza possibile» (quella di cui il filosofo si prefigge propriamente di rinvenire le leggi). Un'esperienza, questa, che vede la coscienza come già sempre aperta all'esterno (se escludiamo che si dia una «coscienza intellettuale della mia esistenza», in grado di fornire un accesso privilegiato ad essa mediante un'intuizione parimenti «intellettuale»<sup>22</sup> capace altresì di determinarla), e insieme assume la realtà come qualcosa di posto “fuori”, ma unicamente in funzione di un rapporto che non è di semplice dialogo tra piani dislocati in spazi differenti, bensì di duplice connessione. Perché tale, per l'appunto duplice, è la connessione. La quale non solo traspone e rinsalda la pura e semplice coscienza del fatto che «io stesso esisto (*existiere*), determinato nel tempo», nella consapevolezza «che fuori di me ci sono (*gebe*) delle cose che si riferiscono ai miei sensi». Ma anche fa sì che queste cose si definiscano propriamente come “oggetti” all'interno del processo della conoscenza implicante «la rappresentazione io sono, che accompagna ogni mio giudizio e ogni mia operazione intellettuale».

È in questo quadro che possiamo intendere ciò che è presupposto e ciò che è imposto nella riflessione kantiana. Dove a essere ammesso è il «principio (*Satz*) che ci sia effettivamente un'esperienza esterna» destinata a impregnare la coscienza della mia esistenza in senso empirico, in considerazione del suo essere fondamentalmente «in relazione (*in Relation*)». Mentre a essere richiesta è l'attenzione a evitare la *metabasis eis allo genos* dal piano logico-trascendentale a quello ontologico che fa del «soggetto ultimo del pensiero»

<sup>21</sup> Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., p. 336; trad. it. p. 189.

<sup>22</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B XL; trad. it. p. 58.

un «soggetto assoluto»<sup>23</sup> impedendo di distinguere l'«identità del soggetto»<sup>24</sup> (quale si dà nella coscienza operante nell'attività stessa del rappresentare) da quella della «persona» (impossibile da cogliere tramite un'intuizione specifica, diretta a pervenire alla «coscienza della propria sostanza di essere pensante in ogni mutamento degli stati»). Non altro il senso di un'operazione che, in quanto volta a giustificare la «verità oggettiva»<sup>25</sup> dell'esperienza, dà veste alla prima persona dell'Io come «essere pensante»<sup>26</sup>, assumendo lo stesso «Io penso», oltre che come quella «costante identità dell'appercezione»<sup>27</sup> che serra e cerchia la «coscienza empirica» delle diverse rappresentazioni («in sé dispersa e senza riferimento alla identità del soggetto»), come la formulazione verbale più sintetica (al pari di “Io sono”) della consapevolezza dell'«esistenza della mia anima nel tempo». Dove resta inteso che a quest'ultimo vada attribuita una «realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna»<sup>28</sup>, figurando esso come «reale» unicamente «come modo della rappresentazione di me stesso come oggetto»<sup>29</sup>. Una situazione che un pensatore fuori dagli schemi come Valery, nella sua critica del modo in cui i filosofi hanno concepito per lo più il tempo «come nozione o anche come “forma del senso interno”»<sup>30</sup>, ha sintetizzato efficacemente osservando non solo che all'intuizione del tempo corrisponde una fondamentale «dualità» nella nostra mente, così da offrire «il nome generico di tutti i fatti di dualità, di differenza»<sup>31</sup>, ma che proprio per questo esso va considerato il sinonimo di quella «distanza interiore»<sup>32</sup> che siamo portati ad attribuire alla medesima.

Cosa ricaviamo infine da tutto questo in rapporto all'anima? Pur dovendo riconoscere la sagacia di ritenerla conoscibile come «oggetto del senso interno» a patto di risolverla nella relazione funzionale tra la «coscienza em-

<sup>23</sup> Vedi Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., pp. 333-334; trad. it. pp. 185-187.

<sup>24</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 408; trad. it. p. 337.

<sup>25</sup> Vedi Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., p. 336; trad. it. p. 189.

<sup>26</sup> Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 400-403; trad. it. pp. 332-334.

<sup>27</sup> Per questa e le successive citazioni vedi *ibid.*, B 133; trad. it. pp. 162-163.

<sup>28</sup> Per questa e la successiva citazione vedi *ibid.*, B 53-54; trad. it. p. 111.

<sup>29</sup> Del termine 'esemplificazione' per rappresentare la relazione tra io empirico e io logico si è servito W. Hogebe in *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg-München 1974; trad. it. *Per una semantica trascendentale*, prefazione di E. Garroni, con un'appendice di G. Deriu, Roma 1979, pp. 60-61.

<sup>30</sup> Vedi P. Valery, *Cahiers*, Paris 1973-1974; trad. it. *Quaderni*, vol. IV, Milano 1990, p. 9.

<sup>31</sup> Vedi *ibid.*, trad. it. p. 5.

<sup>32</sup> Vedi *ibid.*, trad. it. p. 8.

pirica, che accompagna diverse rappresentazioni»<sup>33</sup>, e l'«unità trascendentale dell'autocoscienza», cui va ascritta l'«identità della [stessa] coscienza in queste rappresentazioni», non possiamo concludere che Kant sia riuscito del tutto a sciogliere l'arcano dell'anima nella determinazione dell'esperienza<sup>34</sup>. Tant'è che il problema mantiene la sua durezza sul piano teoretico, resistendo allo sforzo di chi, mosso dall'intenzione di attribuirvi una permanenza «nella vita [...] ma non dopo la morte»<sup>35</sup>, si è lanciato incautamente in un paragone con il corpo, affermando che «l'io significa non solo l'oggetto dell'intuizione interna (nel tempo), ma anche il soggetto della coscienza, così come “corpo” significa non solo l'intuizione esterna (nello spazio), ma anche la cosa in sé, che sta a fondamento di questo fenomeno; [...]»<sup>36</sup>. Non è un caso allora che anche con questo, ovvero con il sovrapporsi dell'identità del corpo a quella del soggetto, dovesse misurarsi per Kant la psicologia in quanto «dottrina razionale dell'anima»<sup>37</sup>.

2. Riguardo ora alla psicologia razionale<sup>38</sup>, è noto che il filosofo ne ha individuato l'oggetto distinguendo la metafisica dell'anima da una scienza sperimentale dell'uomo, ossia da una sua trattazione condotta su base empirica, alla stregua ad esempio di Tetens: l'autore dei *Philosophische Versuche*<sup>39</sup>, di cui egli ben conosceva le ricerche psicologiche e che gli studiosi hanno posto a confronto con la riflessione kantiana relativa alla distinzione tra io psicologico-empirico, logico-trascendentale e, infine, noumenico<sup>40</sup>. Quando è giunto a porre la questione nella *Critica della ragion pura*, egli lo ha fatto per rimarcare la differenza tra due modi di assumere gli oggetti corrispon-

<sup>33</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 132-133; trad. it. pp. 162-163.

<sup>34</sup> Cfr. sul tema A. Winter, *Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels*, in *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, hrsg. von K. Kremer, Leiden-Köln 1984, pp. 100-168.

<sup>35</sup> Vedi I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., p. 335; trad. it. p. 189.

<sup>36</sup> Vedi *ibid.*, p. 337; trad. it. p. 191.

<sup>37</sup> Sulla critica della psicologia razionale si rimanda ai contributi di J. Kuneš, B. Thöle, J. Chotaš, H.E. Klemme al già citato volume *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 45-161.

<sup>38</sup> Per una trattazione estesa dell'argomento si rimanda al recente studio di C.W. Dyck, *Kant and Rational Psychology*, Oxford 2014, in particolare capp. 5-6, pp. 141-198.

<sup>39</sup> J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1772), in Id., *Die philosophische Werke*, Leipzig 1777, 2 voll. (riproduzione anastatica, Hildesheim 1979).

<sup>40</sup> Cfr. U. Thiel, *Kant and Tetens on the Unity of the Self, in Kant and his German Contemporaries. Vol. 1 Logic, Mind, Epistemology, Science, and Ethics*, Edited by C.W. Dyck and F. Wunderlich, Cambridge 2018, pp. 59-75.

denti alle idee della ragione pura: da una parte in forma immediata, come «meri enti della ragione raziocinante»<sup>41</sup>, dall'altra in forma mediata, alla luce di uno «schema» che, in virtù della sua capacità figurativa, mette in condizione di «rappresentarci altri oggetti per via indiretta», mostrandosi altresì funzionale «al raggiungimento della massima unità sistematica nell'uso empirico della nostra ragione». Là dove il fatto che non si dà in tal caso «un oggetto dell'esperienza» non vieta di attribuire loro «realità oggettiva», sia pure precisamente in un'accezione schematica, da collegare a ciò che resta a tutti gli effetti «un concetto euristico, per nulla ostensivo»<sup>42</sup>. Il che significava per Kant una cosa sola: ossia che il riferimento alle idee non è offerto da un oggetto determinato (di cui non riusciremmo neppure a dire come «sia costituito»), giacché esse rinviano a specifiche totalità che, nella loro dimensione ideale, indicano «in qual modo noi dobbiamo procedere» nella ricerca della «connessione degli oggetti dell'esperienza in generale»<sup>43</sup>. Anche se va notato che le «tre idee trascendentali (psicologica, cosmologica e teologica)»<sup>44</sup> non rispondono allo stesso modo al bisogno della ragione di giungere a «unità sistematica» in rapporto allo sforzo di estendere «la conoscenza sperimentale, senza mai contrastarla». Una volta ammesso, infatti, che «il procedere in base a tali idee costituisce una massima necessaria della ragione», v'è da supporre che tale massima abbia una diversa declinazione per ognuna di loro. Cosicché, per restare all'idea di anima, essa può fungere da «filo conduttore dell'esperienza interna, come se il nostro animo fosse una sostanza semplice, esistente permanentemente (nella vita, almeno), con identità personale, mentre i suoi stati [...] sono in costante cambiamento»<sup>45</sup>. (Senza rimandare

<sup>41</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 698-699; trad. it. pp. 524-525.

<sup>42</sup> Va detto che tale carattere euristico fu attribuito da Kant anche al concetto di una «tecnica della natura», allorché gli si pose la questione di pensare la possibilità di «un'esperienza come sistema secondo leggi empiriche» (vedi Id., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in AA XX, 217-219; trad. it. «Prima introduzione» alla *Critica del Giudizio*, in Id., *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino 1993, pp. 97-99).

<sup>43</sup> Vi è da notare che il filosofo avrebbe esteso la sua riflessione, di lì a qualche anno, nella *Critica del Giudizio*, procedendo a un'ulteriore distinzione tra «schemi» e «simboli» volta a riferire questi ultimi ai «concetti della ragione, cioè le idee», la cui esibizione non può che essere indiretta ovvero «per mezzo di un'analogia» (vedi Id., *Kritik der Urteilskraft* (1790), § 59, in AA, V, pp. 351-352; trad. it. *Critica del Giudizio*, Roma-Bari 1984, pp. 215-216).

<sup>44</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 699-700; trad. it. pp. 525-526.

<sup>45</sup> Sorprende solo in parte che Kant abbia usato una formula analoga nella nona tesi dello scritto sulla storia del 1784, dove è affermato che l'idea di una storia universale «potrebbe servirci da filo conduttore per rappresentare, almeno in grande, come un sistema ciò che altrimenti sarebbe un aggregato senza scopo di azioni umane» (Vedi Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in AA, cit., VIII, p. 29; trad. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari 1995, p. 41). Anche se il termine sistema assume in tale contesto un significato più prossimo a ciò che sarà posto nella terza *Critica* come il problema di una natura da interpretare in senso teleologico come organismo (e

a un oggetto, ripetiamo, è nel suo uso schematico che tale idea identifica ciò che permane agli stati mutevoli di cui riferisce l'esperienza diretta interna, peraltro incapace di dare evidenza all'unità dell'io.)

In effetti, su questo punto, Kant avrebbe potuto anche concordare con la tesi sostenuta da Hume nel *Treatise* secondo cui non c'è un'unità osservata dell'io psicologico, o «di ciò che chiamiamo il nostro Sé», per il semplice fatto che non v'è alcuna «impressione» da cui possa derivare la sua idea<sup>46</sup>. Tuttavia, non può sfuggire che mentre per Hume si trattava di arrivare a comprendere che «il sé o la persona non è affatto un'impressione, bensì ciò a cui si suppone che le nostre varie impressioni si riferiscano» (come a dire, che è sbagliato cercare una base empirica a ciò che deve il suo ingresso a una congettura), per Kant la questione riguardava lo stesso statuto dell'«io penso»<sup>47</sup>: «una proposizione, esprime la percezione di sé», cui la psicologia empirica – sbagliando – fa corrispondere «un'esperienza interna» che quella razionale – ancor più in errore – sostanzia in qualcosa di semplice e permanente, e cui la filosofia critica assegna correttamente la funzione di «semplice appercezione», quale «veicolo di tutti i concetti in generale, perciò anche dei concetti trascendentali [...]».

È però un'altra la differenza che riteniamo vada colta tra le posizioni dei due filosofi, posto che l'intento di Kant è stato di precisare il rapporto tra quei due termini (dislocandoli, come vedremo, su piani diversi, riferibili alle generali facoltà del conoscere e del desiderare) che Hume sembra aver inteso come equivalenti, e dunque quasi sinonimi: il «sé» e la «persona».

Per iniziare con il Sé, possiamo notare come, già nelle *Lezioni di psicologia* tenute alla fine degli anni settanta, Kant, in riferimento alla «psycho-

non è un caso che nello scritto sia evocato un «piano della natura»), va osservato che nel caso della storia come in quella dell'anima la preoccupazione del filosofo è stata di evitare il dissolversi dell'una in una molteplicità irrelata di eventi così come dell'altra in una congerie di stati scollegati tra loro. Il che non toglie però che l'identità numerica nel mutamento sia altra cosa dalla tendenziale unificazione del genere umano sul piano civile, fosse solo in rapporto alla coscienza.

<sup>46</sup> Vedi D. Hume, *A Treatise of Human Nature Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-1740 anonimo), in *The Philosophical Works*, edited by T. Hill and T. Hodge Grose in four Volumes, Volume I, London 1886, Aalen 1964, p. 251; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Guglielmoni, Milano 2001, pp. 503-505. Va inteso perciò in senso puramente congetturale la successiva osservazione, volta a farci a ipotizzare che ove mai si desse un'impressione in grado di produrre l'idea del sé, essa dovrebbe avere i caratteri che in genere riconosciamo al medesimo in modo da «continuare a essere invariabilmente la stessa [...]». Il che non si dà, giacché «nessuna impressione è costante e invariabile». Sull'argomento si rimanda al testo di F. Wilson, *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*, Frankfurt-Paris-Ebikon-Lancaster-New Brunswick 2008, in particolare al cap. 5, *Hume's Positive Account of the Self*.

<sup>47</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 399-401; trad. it. pp. 331-332.

logia empirica» quale «*conoscenza degli oggetti del senso interno in quanto attinta dall'esperienza*»<sup>48</sup> (e dunque come «fisiologia del senso interno ovvero degli esseri pensanti»), si fosse sforzato di non sovrapporre nel «concetto di io» l'«essere umano» e l'«intelligenza», intendendo con il primo l'«oggetto del senso *interno ed esterno*» e con la seconda l'«oggetto *del solo senso interno*», ulteriormente specificato in base al legame o alla separazione dal corpo, a sua volta definito in senso spaziale come ciò che può «apparire e stare in una relazione esterna» (in modo da determinare il luogo occupato fisicamente dal soggetto «nel mondo»), mentre in senso temporale come parte di quell'unità psico-fisica individuata nell'anima che ci porta a dire che «i mutamenti del corpo sono i miei mutamenti»<sup>49</sup>.

La successiva precisazione – ossia che la natura esteriore della relazione definisce il luogo del soggetto nel mondo, ma non quello dell'anima nel corpo, perché in tal caso ci si dovrebbe intuire «in una relazione esterna» – la dice lunga sulla difficoltà di venire a capo della determinazione del rapporto tra l'attività puramente cerebrale e la capacità di pensiero associata alla coscienza. In fondo, Kant sembra aver cercato semplicemente di cavarsi d'impaccio quando ha affermato che «Il cervello è un *analogon* del luogo, ma non il *locus* dell'anima»<sup>50</sup>, nella convinzione che questa, proprio perché immateriale, associata com'è all'«essere pensante», non possa essere smembrata come invece si può fare con un corpo.

Un uomo può perdere buona parte dei suoi arti e con ciò tuttavia gli egli resta e può dire: «Io sono». Il piede gli appartiene. Ma se gli viene amputato, egli appunto lo guarda come ogni altra cosa non più usabile da lui, come un vecchio stivale da gettare. Ma quanto a lui egli resta sempre immutato, il suo io pensante non perde nulla. Ognuno scopre dunque facilmente, anche col senso più comune, di avere un'anima distinta dal corpo.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Metaphysik LI*, in AA, cit., XXVIII,1, *Kant's Vorlesungen*, Bd. 5, Erste Hälfte, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, pp. 222-225; trad. it. *Lezioni di psicologia*, introduzione di L. Mecacci, Roma-Bari 2004, pp. 48-51.

<sup>49</sup> Più avanti nel testo Kant è arrivato a parlare di un rapporto di «comunanza reciproca (*Gemeinschaft*)» tra anima e corpo, intendendovi quella corrispondenza biunivoca tale per cui «*i mutamenti del corpo sono al tempo stesso i mutamenti dell'anima e i mutamenti dell'anima al tempo stesso quelli del corpo*». Il che comporta ad esempio che l'una «non penserebbe nulla» se l'altro «non dovesse essere co-afetto dal pensiero», così come quest'ultimo va incontro a logoramento nel caso di un'intensa attività della prima (vedi *ibid.*, p. 259; trad. it. p. 91).

<sup>50</sup> Vedi *ibid.*, p. 225; trad. it. p. 51 (miei i corsivi). Usando un linguaggio da empirista, ma in un diverso significato, Kant ha inteso il cervello come «la tavola [*Tafel*, *tabula*] sulla quale l'anima segna i propri pensieri», posto vi sono impresse le «impronte di quanto si è pensato», quali sono poi le «impressioni» che nel corpo si presume «corrispondano ai pensieri e accompagnino l'idea» (vedi *ibid.*).

<sup>51</sup> Vedi *ibid.*; trad. it. p. 52.

Tralasciando le conclusioni che ne trasse allora il filosofo (profondamente riviste in seguito), ed evitando possibili obiezioni riguardo al fatto che per un verso il corpo, seppure composto di parti e non semplice, ha una sua unità come organismo vivente (il quale permane a condizione che siano amputati degli arti ma non anche la testa, o che siano asportati organi non strettamente vitali), e per l'altro la capacità di essere coscienti (vigili) può essere menomata e persino impedita da un forte trauma fisico, v'è da osservare che l'interesse del suo discorso resta qui la negazione della possibilità di associare l'io a ciò che, seppure essenziale quanto alla possibilità di individuarsi in un luogo, appare vincolato per la sua materialità a una relazione esterna non trasferibile al pensiero. (A ben considerare, non occorre arrivare all'estremo di guardare il proprio piede amputato come uno stivale non più risuolabile, poiché si può anche solo vedere gesticolare le proprie mani, mentre parliamo, per affermare che quanto pure è mio, e mi ubbidisce fino a un certo punto, limitatamente al movimento, è in un rapporto di exteriorità rispetto a ciò che invece fa dire a me, come a ognuno: «io sono». Quelle che vedo, infatti, sono indubbiamente le “mie” mani – tanto da accettare la loro sostituzione con una protesi, ma non anche l'eventualità del trapianto di mani altrui – senza arrivare a pensare che io sia *tout court* le mie mani. Senza nulla togliere alla rilevanza che il corpo assume per ciascuno di noi in rapporto all'«esperienza percettiva» che abbiamo di noi stessi in quanto “persone”)<sup>52</sup>.

3. S'impone qui una breve digressione che comporta un piccolo salto in avanti nel tempo. Non trascorsero molti anni, infatti, perché Fichte riformulasse il pensiero kantiano in termini originali nelle celebri conferenze su *La missione del dotto*, tenute al suo arrivo a Jena, affermando che quella della determinazione del «puro Io»<sup>53</sup> – incarnante «il lato propriamente spirituale nell'uomo» – è «una questione irrisolvibile». Nel sostenere che l'Io deve la sua purezza all'assenza assoluta di «determinazioni empiriche della nostra

<sup>52</sup> «[...] per ogni persona, c'è un corpo che occupa una certa posizione *causale* in relazione all'esperienza percettiva di quella persona, una posizione causale che è sotto vari aspetti eccezionale in relazione a ciascuno dei vari generi di esperienza percettiva che essa ha, e – come ulteriore conseguenza – che questo corpo è eccezionale per essa anche come *oggetto* dei vari generi di esperienza percettiva che essa ha». (Vedi P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959; trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, introduzione di M. Ferraris, Milano-Udine 2008, pp. 99-100).

<sup>53</sup> Per questa e le successive citazioni vedi J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 e sgg. (d'ora in avanti citata con la sigla GA), Bd. I,3, p. 28; trad. it. *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Roma 1982, p. 47.

coscienza»<sup>54</sup> (quella per cui, come leggiamo nelle prime battute della *Grundlage*, è possibile sì rappresentarci come puro «atto (Tathandlung)» mediante una «riflessione astraente», ma non avere coscienza di ciò che «sta piuttosto alla base di ogni coscienza»), egli aggiungeva, in merito a tali determinazioni, che esse «presuppongono necessariamente un qualcosa di esterno rispetto all'Io»:

Già il corpo dell'uomo, che egli chiama il *suo* corpo, è qualcosa di esterno rispetto all'Io. A prescindere da questo legame egli non sarebbe neppure un uomo, ma invece un qualcosa che ci sarebbe impossibile raggiungere col pensiero, posto che si possa definire ancora un qualcosa ciò che non può essere neppure pensato<sup>55</sup>.

Qualcosa di esterno, eppure essenziale: un tramite che stabilisce un legame, in assenza del quale l'Io sfugge di fatto allo stesso pensiero e non si dà come un Sé nella sua vuota astrazione (precisiamo, non il pensiero di chi vi riflette dall'esterno, come guardando alla cosa, ma quello di chi è tentato di compiere l'esperimento in prima persona). In effetti, al rovesciamento storicamente prodotto dal fatto di «comprendere l'interno del proprio corpo a partire dalla possibilità della sua esteriorizzazione anatomica»<sup>56</sup> (una dissezione che, lacerando «il fondo interno somatico, muto e povero di immagini, del legame vissuto con se stessi», ha mutato l'intima percezione di sé del soggetto, indotto a vedersi nella fattezze materica della 'carne') bisogna aggiungere quello richiesto in senso trascendentale dalla possibilità di concepirsi, e così dare immagine di sé, a partire dalla relazione con l'esterno assunta come fondamentale in quanto costitutiva. È così che l'anima, ritenuta tradizionalmente separata e insieme permanente, ha finito per essere in tutto e per tutto una trasposizione dell'Io: ossia di quel polo della relazione, che da un lato riesce a cogliersi soltanto di riflesso, nel suo rapporto con l'esterno (posto che anche «l'Io puro» – detto in modo popolare, ma per questo anche efficace – «si lascia rappresentare solo in negativo, come l'opposto del Non-Io, che ha come carattere distintivo la molteplicità»<sup>57</sup>, così da valere idealmente come punto di riferimento di un'«assoluta unicità, una costante identità e una compiuta corrispondenza con se stessi»), e dall'altro finisce per situarvi la sua stessa

<sup>54</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in GA, cit., Bd. I,2, hrsg. von R. Lauth and H. Jacob, Mitwirkung von M. Zahn, 1965, p. 255; trad. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, con introduzione di F. Costa, Roma-Bari 1987, p. 75.

<sup>55</sup> Vedi Id., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit. p. 28; trad. it. p. 47.

<sup>56</sup> Per questa e la successiva citazione vedi P. Sloterdijk, *Sphären III, Schäume*, Frankfurt a M. 2004; trad. it. *Sfere III, Schiume*, a cura di G. Bonaiuti, Milano 2015, pp. 62 e 61.

<sup>57</sup> Vedi J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, cit., pp. 29-30; trad. it. pp. 49-50.

aspirazione a permanere nel tempo, fino all'immortalità. La quale, appunto, può realizzarsi già in questa vita per la volontà di spiritualizzare la propria proiettandola come un «infinito perfezionamento» all'interno di una società contrassegnata dalla «relazione reciproca degli esseri razionali»<sup>58</sup>.

Per quanto riguarda ora il primo punto, ferma restando la contrarietà ad ammettere che l'Io che pensa e vuole sia da mettere sullo stesso piano del corpo che respira e cammina, nell'opinione che a vivere come a morire sia il primo ben più che il secondo, era indubbio per Fichte che l'attribuzione di un simile pregio non potesse liberare il soggetto dalla sua natura finita. (Da questo punto di vista, possiamo anzi assumere come un punto fermo nella sua riflessione il fatto che la relazione con l'esterno sia essenziale per la determinazione dell'uomo, per questo incapace di figurarsi come tale separatamente dal corpo. E insieme ravvisare nella preminenza assegnata alla relazione il punto qualificante di una visione idealistica che si rinnova nel tempo, rimarcando – come ancora in quell'importante testo di passaggio che è *La destinazione dell'uomo* – che «non esiste affatto per me un puro e semplice essere, che non mi riguardi e che io contempi solo per il gusto di contemplarlo», giacché «quello che in generale esiste per me, esiste solo mediante la sua relazione con me»<sup>59</sup>.)

Negli anni del suo magistero a Jena, Fichte non ha smesso invero di porre attenzione alla questione del corpo, salvo considerarlo esclusivamente dal lato della filosofia pratica, dove la questione dell'agire intelligente fa intervenire la volontà, il cui ruolo diviene sempre più importante nella riflessione condotta in quegli anni dal filosofo, fino a assumere un valore cruciale nel terzo libro de *La destinazione dell'uomo*, diretto come sappiamo alla definizione dello «scopo della nostra vita terrena», quale «presenta la ragione», che perciò «deve assolutamente divenire reale»<sup>60</sup> come tale. È in tale prospettiva che, mostrando l'intervento della volontà nella determinazione dell'atto del pensiero, e distinguendo la «volontà empirica» da quella «pura»<sup>61</sup>, egli ha richiamato il corpo nella *Dottrina della scienza* “*Nova Methodo*”, indicandovi il «rappresentante

<sup>58</sup> Vedi *ibid.*, p. 34; trad. it. p. 59.

<sup>59</sup> Vedi *Id.*, *Die Bestimmung des Menschen* (1800), in GA, cit., Bd. I,6, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Mitwirkung von E. Fuchs, K. Hiller und P.K. Schneider, 1981, p. 263; trad. it. *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 2011, p. 86.

<sup>60</sup> Per questa e la successiva citazione vedi *ibid.*, p. 276; trad. it. p. 100.

<sup>61</sup> Per questa e le successive citazioni vedi *Id.*, *Wissenschaftslehre 1798 “Nova Methodo”*, in GA, cit., Bd. IV,2, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Mitwirkung von J. Manzana, E. Fuchs, K. Hiller und P.K. Schneider, 1978, pp. 153-154; trad. it. *Teoria della scienza 1798 “Nova Methodo”*, a cura di A. Cantoni, Milano-Varese 1959, pp. 155-156 (talvolta parzialmente modificata).

[della volontà] nel mondo sensibile», così da intendervi non solo l'«espressione duratura del nostro volere nel mondo materiale» (ciò che vi corrisponde dal punto di vista esteriore), ma anche lo «strumento» della «forza originaria» (quello che è a disposizione della stessa in funzione dell'«agire nel mondo sensibile»). A un «concetto rigorosamente empirico del corpo», come «ciò che sta in potere del semplice arbitrio», egli ha sovrapposto pertanto un «concetto trascendentale» del medesimo. Non solo, identificandolo con lo stesso «volere originario», assunto «nella forma dell'intuizione esterna» (spazio), egli è giunto infine a una conclusione che risolve il dualismo cartesiano delle sostanze in modi dell'apprensione di sé, distinti come propri del pensiero e dell'intuizione:

Io, il mio corpo e il mio spirito: tutto questo significa o dice la stessa cosa. Io sono il mio corpo e il mio spirito, tutto è una stessa e medesima cosa. Io sono il mio corpo, se io mi intuisco. Io sono spirito, se io mi penso. Non posso essere però una cosa senza l'altra: perciò me li attribuisco entrambi. È solo da modi differenti che entrambi sono distinti. Per spiegare la coscienza si deve dunque riflettere. È sul puro volere che si deve riflettere: alla riflessione sul puro volere è annesso l'oggetto. La nostra forza originaria, la determinazione o la pura volontà intuita, è il nostro corpo, cioè il volere intuito come materia nel mondo sensibile.

Va considerato ora che Fichte ritenne impossibile «riflettere interamente» su tali oggetti nella convinzione che «io non ho [...] nessuna intuizione del mio corpo intero, perché io non posso riflettere sulla mia intera volontà pura»<sup>62</sup>. Nella loro separazione, i loro concetti rimandano a due interi, impossibili da cogliere con un'intuizione e una riflessione adeguata, e che si danno. Se nondimeno ne parliamo, dobbiamo dedurne che anch'egli abbia ammesso un uso schematico delle loro idee per potervi discorrere. Lo stesso uso per immagini che possiamo ravvisare nella riflessione condotta nel *Diritto naturale*, dove, proprio perché essa prende avvio da una definizione della razionalità rinviante all'agire (tale da identificare «l'agente» con «ciò su cui si agisce»<sup>63</sup>, posto che l'Io non intuisce altro «se non il suo agire», non essendo in sé «altro che un agire su se stesso»), il corpo è chiamato in causa nella «Deduzione dell'applicabilità del concetto di diritto»<sup>64</sup>, oltre che per intendere come ope-

<sup>62</sup> In verità, non sembra troppo convincente la motivazione data da Fichte al riguardo, quando si è appellato alla costitutiva limitatezza del pensiero, tale per cui io «non posso riflettere su tutto, ma solo su una parte» (vedi *ibid.*). Il limite, infatti, non sembra dato qui dall'incapacità per il soggetto di fare di un qualsiasi tutto l'oggetto del pensiero, semmai dall'impossibilità di trascendere la fenomenicità dell'esperienza, la quale disloca lui stesso (oltre che l'oggetto) in un tempo e in uno spazio determinato.

<sup>63</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in GA, cit., Bd. I,3, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Mitwirkung von R. Schottky, 1966, p. 1; trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari 1994, p. 3.

<sup>64</sup> Vedi *ibid.*, §§ 5-6, pp. 56-80; trad. it. pp. 51-71.

rativo il «soggetto razionale», per aprire quest'ultimo alla dimensione inter-soggettiva che definisce la sfera allargata della «comunità degli esseri liberi». Non per altro vediamo legata la «permanenza e identità» del corpo a quella della «nostra personalità» (concepita «come un intero chiuso articolato» comprendente insieme la volontà), così come vediamo trasferito il concetto di persona a un soggetto posto «fuori di me», nel presupposto che «il mio corpo» sia tale «esclusivamente nella misura in cui è posto in movimento dalla mia volontà». (In maniera non dissimile, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel ha fissato poi una stretta relazione tra il corpo e la volontà, sia facendo della seconda la facoltà che traduce in atto «la possibilità reale di ogni esistenza ulteriormente determinata»<sup>65</sup>, quale s'incarna nel primo, sia mettendo in luce come lo stesso corpo, una volta «preso in possesso» dallo spirito, debba rappresentare per gli altri il simulacro della libertà così da essere inviolabile. Il che, ovviamente, rinfocola in una prospettiva metafisica la questione del rapporto tra corpo e anima, concepito da Hegel nei termini propri della sua filosofia come un inverarsi del primo nella seconda.)<sup>66</sup>

4. Per tornare ora brevemente a Kant, potrebbe sembrare che la questione del corpo non sia stata così pregnante per lui come lo è stata in seguito per Fichte. Il quale, proprio per aver assegnato maggiore peso al volere – nella convinzione che «la ragione pratica [sia] la radice di ogni ragione», dal momento che «non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire»<sup>67</sup> – è arrivato a concepire il corpo in termini quasi spinoziani come il «modo» distinto di un tutto inteso come «una stessa e medesima cosa». A ben considerare, però, non è esattamente così. Basta andare infatti alle pagine della *Critica del Giudizio* dedicate al sublime dinamico, per vedere come la messa in gioco del corpo, nella forma del rischio immaginato della propria morte, sia essenziale in un esperimento condotto allo scopo di rinsaldare l'identità noumenica del soggetto e il relativo convincimento di poter

<sup>65</sup> Per questa e la successiva citazione vedi G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 14 in zwei Teilbände, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg 2009, §§ 47-48, pp. 58-59; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte compilate da E. Gans*, prefazione di F. Messineo, Roma-Bari 1978, pp. 68-70.

<sup>66</sup> Su questo punto cfr. il saggio di P. Trawny, *Der christliche Leib als "Zeichen für andere". Zu Hegels Interpretation der Leib-Seele-Differenz*, in *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, hrsg. von C. Nielsen, M. Steinmann und F. Töpfer, Würzburg 2007, pp. 90-104.

<sup>67</sup> Vedi J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, cit., p. 265; trad. it. p. 88.

vincere sul terreno del soprasensibile la sfida mortale con la natura (anzitutto la propria). Diversamente, non capiremmo l'affermazione del filosofo secondo cui «la bellezza e la sublimità sono modi di rappresentazione estetica che non si troverebbero in noi se fossimo soltanto pure intelligenze [...]»<sup>68</sup>, immaginiamo prive di un corpo.

È un fatto: in tanto la sensazione di «potenza (*Macht*)» che la legge morale «esercita in noi su tutti i motivi dell'animo che la precedono» è in grado di produrre un «piacere intellettuale puro e incondizionato», in tanto poi questa stessa potenza può mostrarsi esteticamente nella forma di un sacrificio dove la «privazione (*Beraubung*)» – come sottolinea Kant – «è a vantaggio della libertà interna», in quanto chi pone interesse (del pari intellettuale) a tale prova è un soggetto (maturo e allevato dalla cultura) in grado sia di giungere, in una condizione artificiosa di solitudine, a una «contemplazione [distaccata] della natura»<sup>69</sup>, qual è offerta dalla «bella figura di un fiore selvaggio, di un uccello, di un insetto, per ammirarla e amarla» mostrando così una «disposizione d'animo favorevole al sentimento morale», sia di elaborare dal punto di vista estetico una forma di piacere «negativo»<sup>70</sup>, destinato a rafforzare quello stesso sentimento traducendolo in una «stima» di sé alimentata appunto dal senso di «potenza» manifestato dall'«impero (*Gewalt*) che la ragione esercita sulla sensibilità».

Oltre che rafforzare il convincimento della dignità umana, la quale impone di anteporre il valore della propria «persona» a quello della stessa «vita»<sup>71</sup>, questa sensazione di potenza interviene a corroborare quell'esperienza anticipata dell'immortalità su cui Fichte ha tanto insistito, occupandosi di offrirne una rappresentazione estesa all'intera esistenza nella sua dottrina della religione, recante per conseguenza il titolo di *Avviamento alla vita beata*. Non è tuttavia sul ruolo dell'immortalità, o meglio, dell'intervento della sua idea nella moralità<sup>72</sup> che intendiamo concludere la nostra riflessione su Kant. Per quanto la riformulazione pratica del problema dell'immortalità – una volta escluso che la permanenza dell'anima *post mortem* possa essere oggetto di un assunto teoretico – apra alla possibilità di stabilire in vita una relazione

<sup>68</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, cit., p. 271; trad. it. p. 124.

<sup>69</sup> Per questa e le successive citazioni vedi *ibid.*, p. 299; trad. it. p. 156.

<sup>70</sup> Per questa e le successive citazioni vedi *ibid.*, p. 271; trad. it. p. 125.

<sup>71</sup> Vedi Id., *Moralphilosophie Collins*, in AA, cit., Bd. XXVII, *Kant's Vorlesungen, Band IV: Vorlesungen über Moralphilosophie, Erste Hälfte*, p. 376; trad. it. *Lezioni di etica*, prefazione di A. Guerra, Roma-Bari 1991, p. 177.

<sup>72</sup> Cfr. P. Rumore, *Kant and Crusius on the Role of Immortality in Morality*, in *Kant and his German Contemporaries. Vol. 1 Logic, Mind, Epistemology, Science, and Ethics*, cit., pp. 213-231.

tra piani e dimensioni altrimenti incommensurabili (umano-divino, temporale-eterno), è sulla «duplice personalità» del soggetto, qual è ammessa *ab ovo* dalla stessa moralità, che pensiamo di dover spendere in ultimo qualche parola.

L'espressione, va detto, non è nostra, ma dello stesso Kant. Egli la formula in un'opera tarda e in fondo da rivalutare: *La metafisica dei costumi*<sup>73</sup>, precisamente nella sezione dei «Principi metafisici della dottrina della virtù», nel punto in cui la riflessione si concentra sul "Dovere che l'uomo, come giudice naturale (*angeboren*) di se stesso, ha verso di sé". Quasi nascosta in una nota, tale espressione non è stata rilevata da chi – pensiamo a Ricoeur – si è occupato per ampi tratti della morale kantiana in un testo dove per un verso sono dichiaratamente dissociate «le due principali significazioni dell'identità (*idem* e *ipse*)»<sup>74</sup>, e per l'altro è enunciata in forma programmatica l'esistenza di una stretta implicazione tra «l'ipseità del se stesso» e «l'alterità», com'è quella che mostra, ad esempio, dal punto di vista della morale, l'ambientarsi nella scena interiore della situazione-tipo in cui, dati «un parlante e un allocutore distinti», «l'uno comanda» mentre «l'altro è costretto a obbedire»<sup>75</sup> – un'interiorizzazione e sovrapposizione dei ruoli che trasferisce «nello stesso soggetto il potere di comandare e quello di obbedire o di disobbedire».

Di 'persona' e 'personalità' Kant ha parlato spesso nei suoi scritti. Possiamo trovare loro definizioni fino all'ultimo, nell'*Opus Postumum*, anche applicate al concetto di Dio. Segno che la questione è rimasta ben viva nella mente del filosofo, intento a fissare – ancora in quegli ultimi appunti – la relazione con la titolarità di diritti che, oltre a stabilire la «qualità»<sup>76</sup> del sommo legislatore (verso il quale nessun altro può reclamare di averne), specifica di riflesso quella «morale» del soggetto capace di averne coscienza. Nondimeno, possiamo ritenere esteriore una simile determinazione dei termini in base a diritti, che nulla dice in particolare della duplicità, in rapporto alla quale risulta istruttiva – se la intendiamo come qualcosa di più della semplice messa in guardia da antico moralista – l'osservazione che avverte: «Persona significa anche ma-

<sup>73</sup> Da segnalare è il pregevole volume dal titolo *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, edited by M. Timmons, Oxford 2002 (in merito al nostro argomento, in particolare sull'autoinganno, cfr. il saggio di N. Potter, *Duties to Oneself, Motivational Internalism and Self-Deception in Kant's Ethics*, in *ibid.*, pp. 371-390).

<sup>74</sup> Per questa e la successiva citazione vedi P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; trad. it. *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Milano 1997, pp. 76 e 78.

<sup>75</sup> Vedi *ibid.*, p. 307.

<sup>76</sup> Vedi I. Kant, *Opus Postumum*, in AA, cit., Bd. XXI, *Erstes Convolut*, pp. 9-12; trad. it. *Opus Postumum*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 1984, pp. 338-340.

schera (*eripitur persona, manet res*)»<sup>77</sup>. Estrapolata com'è dal contesto originario, la citazione dal *De rerum natura* (Libro III, 58) di Lucrezio si presta a riproporre, sia pure in una luce diversa, un modo di intendere lo spazio della morale come dischiuso dall'impegno di sincerità verso se stessi. E proprio perché il richiamo alla maschera non riflette semplicemente un atteggiamento di diffidenza nei confronti degli altri, portati a nascondersi (fosse solo per difesa), ma rivela indirettamente quell'obbligo di onestà interiore che impone un atteggiamento di neutralità verso se stessi. Non altra per Kant la condizione per potersi giudicare in senso autenticamente morale.

Premesso che la considerazione di tale giudizio astrae dal problema della conoscenza di sé affrontato dal punto di vista teoretico – una conoscenza peraltro esclusa da Kant in rapporto alla coscienza di sé come essere pensante, perché riferibile unicamente alla «coscienza dell'intuizione» di se stessi, in quanto determinata rispetto alla funzione del pensiero»<sup>78</sup> (un modo sofisticato per dire che si danno unicamente un'identità e una permanenza in atto, condizionatamente alla relazione con un «fuori» in cui è sempre «la coscienza del se-stesso determinabile» e non di quella del «se-stesso determinante» a divenire «oggetto»); e premesso altresì che la coscienza<sup>79</sup> di cui qui si parla è ben altra da quella attribuita al semplice arbitrio, quale «facoltà *«di fare o non fare a piacimento»* in quanto «legata alla coscienza della capacità che può avere la sua azione di produrre l'oggetto»<sup>80</sup> (poiché ciò che manifesta l'arbitrio è una modalità d'intervento non ancora sottoposta all'istanza di controllo legata al sopravvenire di una regola), possiamo notare come Kant abbia colto infine nel giudizio di sé l'ammissione di un'«imputazione interna»<sup>81</sup> da distinguere chiaramente dalla semplice imputabilità dell'azione, di cui è deciso ad affermare la possibilità nella terza antinomia.

Ovvio che, rispetto a quella discussione orientata a far valere la logica della responsabilità (cui chiuderebbe la strada l'affermazione di un irriducibile riduzionismo tendente a spiegare l'agire umano in termini puramente causali),

<sup>77</sup> Vedi *ibid.*, p. 142; trad. it. p. 383.

<sup>78</sup> Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 406-407; trad. it. p. 336.

<sup>79</sup> Cfr. in merito E.E. Schmidt – D. Schönecker, *Kants Philosophie des Gewissens – Skizze für eine Kommentatorische Interpretation*, in *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, hrsg. von M. Egger, Berlin-Boston 2014, pp. 279-312.

<sup>80</sup> Vedi I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in AA, cit., Bd. VI, p. 213; trad. it. *La metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Roma-Bari 2001<sup>7</sup>, p. 13.

<sup>81</sup> Sull'argomento cfr. C. Blöser, *Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*, Berlin-Boston 2014, cap. 1.

l'analisi condotta ne *La metafisica dei costumi* si ponga un passo oltre, così da comprenderla non meno di quanto la libertà specificata dal punto di vista pratico implichi la sua nozione in senso trascendentale<sup>82</sup>. Anch'essa va ritenuta espressione di quella «riflessività radicale»<sup>83</sup> che, a parere di Charles Taylor, si è spesa tradizionalmente a sostegno dell'idea che «la nostra nozione del sé sia inestricabilmente connessa alla nostra comprensione della nostra condizione e azione morale»<sup>84</sup>. «La prospettiva di una persona riguardo a se stessa è differente da quella di un osservatore»: è questa «banale osservazione» che Taylor ha ritenuto «centrale per la vita umana»<sup>85</sup>, salvo insistere su un atteggiamento di distacco che potremmo attribuire a entrambi, sia pure con un diverso intento. Ammesso, infatti, che «la concezione moderna del sé distaccato»<sup>86</sup> fa di quest'ultimo un soggetto che «aspira a una certa neutralità», è da notare che quest'ultima non va ascritta solamente a chi ha un obbligo professionale di veridicità (ad esempio uno storico) o di imparzialità (ad esempio un magistrato) nei confronti degli altri, ma va presupposta in ognuno che tenti l'impossibile, ossia di guardarsi dall'interno e giudicare se stesso in virtù di uno straniamento.

Certo, siamo abituati a pensare che una simile imparzialità appartenga eminentemente alla ragione critica. Eppure quello del tribunale della ragione è solo una metafora che rimanda a una manifestazione interiore della riflessività che Kant situa nella coscienza, non a caso definita nel testo in questione come «la consapevolezza che nell'uomo esiste un *tribunale interno* («davanti al quale i suoi pensieri si accusano o si giustificano vicendevolmente») [...]»<sup>87</sup>. (A riprova del ruolo delle metafore nell'esplicitazione del pensiero, quali «calamite dell'immaginazione»<sup>88</sup> in grado di tradurre questioni altrimenti astratte in termini visivi.)

<sup>82</sup> Cfr. in proposito D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und Praktischer Freiheit. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie*, Unter Mitarbeit von S. Buchenau und D. Hogan, Kantstudien-Ergänzungshefte, 149, Berlin-New York 2005, pp. 166-173.

<sup>83</sup> Vedi C. Taylor, *Moral Topography of the Self*, in *Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy and Psychopathology*, edited by S.B. Messer, L.A. Saas and R.L. Woolfolk, New Brunswick 1988, pp. 298-320; trad. it. *La topografia morale del sé*, a cura di A. Pirni, Pisa 2004, p. 89.

<sup>84</sup> Vedi *ibid.*, p. 51.

<sup>85</sup> Per questa e la successiva citazione vedi *ibid.*, p. 65.

<sup>86</sup> Per questa e la successiva citazione vedi *ibid.*, pp. 90-91.

<sup>87</sup> Vedi I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 438; trad. it. p. 298. Cfr. in proposito H.F. Klemme, *Gewissen und Verbindlichkeit. Kants Idee eines "inneren Gerichtshofs" zwischen Christian Wolff und Adam Smith*, in *Der "innere Gerichtshof" der Vernunft: Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus*, hrsg. von S. Josifovic und A. Kok, Leiden-Boston 2016, pp. 63-83.

<sup>88</sup> L'espressione, in riferimento alla sua stessa metafora delle «pompe di intuizione», è di D.C. Dennett in *La*

La citazione nel testo dell'epistola paolina *ai Romani* (II, 15) è tutt'altro che una concessione per accreditarsi presso lettori orientati alla fede cristiana. Quel che pensava a proposito di una religione nei limiti della semplice ragione, Kant lo aveva già espresso a chiare lettere<sup>89</sup>, anche a rischio di destare su di lui sospetto e avversione. È in piena coerenza con l'insieme della propria visione che egli ha potuto richiamarla, così da riformulare il problema teoretico dell'esser coscienza (*Bewußt-sein*: ciò che da un lato mi fa dire 'io sono' immaginandomi come un essere pensante rispetto al quale ogni altra cosa fuori di me, compreso il mio corpo, è da concepire «come distinta da me», e dall'altro mi porta a escludere di «avere coscienza di me prescindendo dalle cose fuori di me»)<sup>90</sup> in quello ben differente dell'avere una coscienza (*ein Gewissen*: ciò che mi rende presente a me in modo trasfigurato, conforme a una determinata visione morale assunta come inclusiva e imm modificabile nei suoi principi).

Ogni uomo ha una coscienza (*Gewissen*) e si sente osservato, minacciato e in generale tenuto in rispetto (ciò che è una stima unita a timore) da un giudice interno, e questa autorità (*Gewalt*) che vigila in lui sulla legge non è qualcosa che egli si faccia da sé (arbitrariamente) ma è inerente al suo stesso essere (*seinem Wesen einverleibt*). Essa lo segue come la sua ombra quando egli tenta di sfuggirle. L'uomo può bensì stordirsi o ottenebrarsi con piaceri e distrazioni, ma non può evitare, di quando in quando, di ritornare in se stesso o di ridestarsi: e allora sente ben presto la voce terribile della coscienza. [...] Questa disposizione originaria, al tempo stesso intellettuale e morale (perché essa è una rappresentazione del dovere), chiamata *coscienza*, ha in sé la particolare caratteristica che, quantunque si tratti di una faccenda riguardante l'uomo con se stesso, egli si vede costretto dalla sua ragione ad agire come per l'ingiunzione *di un'altra persona*<sup>91</sup>.

Quanto a tale persona, essa non può essere identificata con l'altro che – come ha inteso Fichte – mi rivolge una «sollecitazione (*Aufforderung*)»<sup>92</sup> a determinarmi in senso prettamente morale. E non solo per una questione di

*coscienza: un eterno enigma filosofico. Conversazione con Daniel C. Dennett*, compresa in Damasio, Davidson, Dennett, Dreyfus, Edelman, Fodor, Rorty, Searle, Stich, *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente coscienza e intelligenza artificiale*, a cura di E. Carli, Milano 1997, p. 70.

<sup>89</sup> Ci riferiamo al modo in cui Dio «comanda» agli uomini e questi ultimi hanno da «onorare» il primo: attraverso «leggi statutarie» (quali sono fissate nel dogma e chiedono di essere osservate in maniera legale) e/o «leggi morali» (quali ognuno può conoscere mediante la propria ragione), tali da rimandare al concetto di una «volontà divina» cui fa appello la «fede razionale pura», distinta quella «storica» ma non opposta a essa quanto al contenuto (cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in AA, cit., Bd. VI, pp. 100-109; trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino 1970, pp. 425-433).

<sup>90</sup> Vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 409; trad. it. p. 338.

<sup>91</sup> Vedi Id., *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 438; trad. it. pp. 298-299 (parzialmente modificata).

<sup>92</sup> Vedi J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in GA, I,5, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitsky, *Mitwirkung von H.M. Baumgartner, E. Fuchs, K. Hiller und P.K. Schneider*, 1977, 5, p. 200; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari 1994, p. 203.

differente registro linguistico. Se è vero, infatti, che il carattere esortativo di tale appello non può avere il tono perentorio di un'ingiunzione (*Geheiß*), più adeguato allo stampo legale di un discorso volto a impedire l'inganno di identificare le parti dell'accusa e della difesa in «una sola e medesima persona»<sup>93</sup>, è parimenti vero che l'intimazione è diretta in questo caso a prevenire la falsa coscienza che porta l'uomo a perdonarsi in ogni circostanza, senza rimandare a quella situazione di prossimità in cui è posto un essere razionale, la quale presume – come riteneva propriamente Fichte – «almeno un individuo al di fuori di lui che lo elevi alla libertà»<sup>94</sup>. Nondimeno, come giustificare il proprio operato non significa immediatamente autoassolversi, sempre e comunque, così giudicarsi non comporta l'esigenza di trasformarsi nel carnefice di se stessi. Non è questo almeno il pensiero recondito che possiamo attribuire a Kant, al netto delle sue dure espressioni. Perché ciò che egli ha pensato è che occorre piuttosto assumere un atteggiamento d'imparzialità, nella posizione che Taylor ha chiamato del «sé distaccato»: non già per scrutarsi in maniera severa come un estraneo, ma per esaminarsi dall'interno dalla prospettiva neutrale della «persona ideale che la ragione si costruisce da se stessa».

Pertanto, nel fatto che Kant si sia spinto a parlare infine di una «duplice personalità» non dobbiamo ravvisare la tentazione di correggere il modo già stabilito di concepire l'unità della coscienza che interviene in ciò che, con una terminologia più aggiornata, possiamo chiamare la produzione del comportamento intelligente dell'uomo. Ai suoi occhi, sarebbe stato certo un errore prendere la «rappresentazione “io”»<sup>95</sup> «per un oggetto di cui si avrebbe intuizione e a cui si applicherebbe la categoria di sostanza»<sup>96</sup>, ma non lo sarebbe stato meno intendere in maniera esclusiva quella duplicità di cui dobbiamo mettere in evidenza il carattere relazionale. In effetti, la stessa possibilità di conciliare l'un aspetto con l'altro esige per lui di tenere distinta la considerazione di sé «come un solo e medesimo uomo (*numero idem*)»<sup>97</sup>, privo di sostanza extrafenomenica perché determinato nel suo relazionarsi con l'esterno, dalla valutazione del Sé come un «duplice io» in cui l'uno, «l'uomo sensibile dotato di ragione», è in relazione con l'altro, «il soggetto della legislazione morale derivante dal concetto di libertà». E non solo perché costretto *ex post* a

<sup>93</sup> Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 438-439; trad. it. p. 299.

<sup>94</sup> Vedi J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, cit., p. 201; trad. it. p. 204.

<sup>95</sup> Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 404; trad. it. p. 334.

<sup>96</sup> Vedi *ibid.*, B 421-422; trad. it. p. 345.

<sup>97</sup> Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 438; trad. it. p. 299.

comparire come imputato «davanti alla sbarra di un tribunale che è [pur sempre] affidato a lui», ma anche perché chiamato da prima a chiedere conferma al proprio agire all'«*homo noumenon*»: l'altra persona che egli non è e tuttavia non respinge con fastidio da sé.

Anche in questo caso, crediamo, la sfida non è stata per il filosofo di concepire una forma di accesso privilegiata a una dimensione separata, posto che al *Gewissen* non corrisponde di fatto alcuna apprensione immediata del Sé. Quel che consente la coscienza morale è infatti di attingere uno strato interiore che la ragione non è certo in grado di descrivere, ma può rilevare unicamente in rapporto al *fatto* della legge morale. Non poca cosa per Kant. Perché, così facendo, essa ci mette in condizione di assumere questo fatto così da instaurare una prospettiva che, preservata nella sua purezza, riesce a mostrare il necessario persistere della frizione interiore, espressione della virtù. Una purezza, questa, che anche altri filosofi hanno ammesso, nella scia di Kant, salvo integrare la prospettiva solitaria della moralità in una visione più ampia e pertanto superiore. Pensiamo al Fichte dell'*Anweisung*, critico di un «modo di vedere il mondo»<sup>98</sup> che fa ancora della legge «la realtà prima», concependola come «l'unico fondamento e l'unica prova dell'autonomia dell'uomo» per il solo fatto che essa «si rivela nel suo intimo». Pensiamo però anche allo Schelling delle *Untersuchungen*, ugualmente attento a superare un concetto formale della libertà umana, così da opporla alla facoltà di scelta tra bene e male, all'interno di un processo cosmico in cui, posta la stretta implicazione tra uomo e Dio, la «vera libertà» è definita «in accordo con una sacra necessità»<sup>99</sup>. Così come pensiamo, infine, allo Hegel delle *Grundlinien*, per il quale la coscienza, pur figurando come il campo dell'interiorizzazione del volere, in cui si condensa e rapprende la moralità, non supera l'esame della verità al cospetto di un giudice ancora superiore, incarnante «il punto di vista dell'eticità»<sup>100</sup>: quello dal

<sup>98</sup> Per questa e le successive citazioni vedi J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), in *GA*, cit., I,9, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Mitwirkung von J. Beeler, E. Fuchs, I. Radrizzani, P.K. Schneider und A.-M. Schurr-Lorusso, 1996, p. 107; tr. it. *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli 1989, p. 302. Per un'esposizione ragionata della dottrina della religione di Fichte si rimanda al recente volume di M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, Napoli 2016.

<sup>99</sup> Vedi F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, (1809), in *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, I. Abteilung, Bd. VII, p. 391; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, commentario a cura di A. Pieper e O. Höffe, Milano 1997, p. 86; cfr. in merito il commento di W.G. Jacobs, *La decisione al bene o al male nel singolo uomo* (*W.F.*, 382-394), in *ibid.*, pp. 215-236.

<sup>100</sup> Vedi G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grun-*

quale il «sistema oggettivo» dei «principi e doveri» appare unito al «sapere oggettivo del medesimo». Una intimità con sé che non riesce a escludere da sé la possibilità, sempre eveniente, di essere «cattiva», una volta che ha elevato la misura particolare della propria interiorità all'«*universale in sé e per sé*».

Tutti modi, come sappiamo, di superare una forma di “egotismo” della coscienza (chiamata alla sincerità con se stessi ancor prima che con gli altri), riferibili a filosofi impegnati a forzare quello che abbiamo chiamato con Zöller il «minimalismo metafisico» kantiano. Filosofi che, in nome di un altro concetto di filosofia come scienza suprema, hanno dato luogo a versioni espanse dell'ontologia in cui l'aspetto della relazione è stato dilatato ed esteso oltre i confini del finito. E proprio nella convinzione che sarebbe limitativo per il sapere, e persino soffocante per l'uomo, se concepissimo l'universale e il necessario unicamente come i «segni sicuri della conoscenza a priori»<sup>101</sup>, alla maniera di Kant.

*drisse*, cit., §§ 136-139, pp. 119-122; trad. it. pp. 141-143.

<sup>101</sup> Vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 4; trad. it. p. 75.

Cambiamento di paradigma nella filosofia della modernità:  
dal *cogito* cartesiano al dialogo fichtiano.  
Identità e alterità in Fichte\*

Ives Radrizzani

*Esiste un'esperienza dell'alterità?*

Ho scelto di trattare la questione dell'identità ed alterità in Fichte che ritengo un argomento cruciale che tocca il cuore stesso del progetto della *Dottrina della Scienza*. Entrando *in medias res*, intendo iniziare dunque dalla domanda: esiste in Fichte un'esperienza primordiale dell'alterità? Tutti coloro ai quali il pensiero di Fichte è un po' familiare, sono già a conoscenza della strategia alla quale il Nostro fa ricorso per fondare i principi della logica: la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* si apre infatti con la formulazione del principio d'identità, il quale richiede di appoggiarsi su un'esperienza, oppure una intuizione, stigmatizzata nella proposizione «Ich bin» (Io sono). Di qui la mia domanda, che – per quanto io sappia – non è mai stata formulata in questi termini: esiste un'esperienza simile anche per l'azione reciproca, istituita con il terzo principio della *Dottrina della Scienza*? Ovvero, fonda Fichte l'alterità su di un'esperienza analoga a quella che gli ha permesso di fondare il principio d'identità?

La mia risposta è affermativa, anche se essa trova solo parziale conferma all'interno della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, mediante il concetto di «limite» (*Schranke*), e invece conoscerà uno sviluppo sostanziale nel *Fondamento del diritto naturale* e nella *Dottrina della Scienza nova methodo*, con la dottrina della «sollecitazione» (*Aufforderung*).<sup>1</sup>

\* Ringrazio Antonella Carbone, che ha rivisto con molta accuratezza la versione italiana di questo intervento.

<sup>1</sup> La dottrina della sollecitazione viene sviluppata segnatamente nel § 3 del *Fondamento del diritto naturale* [= FDN], trad. it. di L. Fonnesu, Roma-Bari 1994, pp. 28-37 (GA I, 3, pp. 340-348) e nei §§ 13 e 16 della *Dottrina della Scienza nova methodo* [= DSNm], GA IV, 3, pp. 433-447. Di quest'ultima opera esistono due «Kollegnachschriften», la Nachschrift «Halle» e la Nachschrift «Krause». Nelle pagine seguenti mi riferirò soprattutto alla versione «Krause», di cui, in assenza di una traduzione italiana, propongo una mia traduzione.

*La posta in gioco della dottrina della sollecitazione*

Con la dottrina della sollecitazione, tesi che nel presente contributo intendo sostenere, Fichte identifica una struttura sperimentale in grado di fornire un sostrato al principio di azione reciproca. Mediante infatti la scoperta di questa struttura, egli compie un passo cruciale in direzione della realizzazione del programma critico; egli ne è allora pienamente cosciente e non esita ad accentuare la posta in gioco mediante una soluzione che gli consentirebbe di oltrepassare le aporie kantiane e al contempo fondare positivamente le relazioni intersoggettive, chiave di volta della *Dottrina della Scienza* stessa. In quella che convenzionalmente viene ritenuta la seconda versione del sistema, la *Dottrina della scienza nova methodo*, egli integra per la prima volta, riservando ad esso una posizione centrale all'interno del suo dispositivo, l'elemento chiave che, da un'anomalia legata alla storia della scoperta della soluzione, era stato presentato dapprima nella disciplina subordinata del diritto naturale. Alla luce di un acuto senso per l'orchestrazione, egli colloca la deduzione della sollecitazione al termine di un percorso argomentativo che scandisce la prima parte dell'opera, precisamente nel §13, e non esita a far cadere l'accento proprio sulla scoperta dell'ultima maglia nella catena deduttiva, sottolineandone la capitale importanza ed ottenendo in questo modo, come ha astutamente rilevato Edith Düsing, un effetto voluto di drammatizzazione.<sup>2</sup>

La posta in gioco qui è molto alta: si tratta infatti di colmare il *deficit* sistematico precedentemente rilevato dai contemporanei all'interno del criticismo kantiano.

Denunciando infatti le insufficienze della soluzione kantiana abbozzata al § 64 della *Critica del giudizio*,<sup>3</sup> che consente certo di distinguere nella sfera del sensibile un dominio da parte a parte retto dalle leggi del meccanismo e il dominio dell'organico che risponde al criterio della finalità, ma senza per questo aprire una breccia nel riconoscimento del propriamente umano,<sup>4</sup> Fichte ritiene necessario smussare lo stretto dualismo tra fenomeno e noumeno stabilito da Kant nella

<sup>2</sup> Cfr. E. Düsing, *Anerkennung und Bildung des Selbstbewußtseins – zum Problem der Intersubjektivität in Fichtes Idealismus der Freiheit*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 20, 1988, pp. 131-151.

<sup>3</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, AA V, pp. 369-372; *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari 1997, pp. 419-425, § 64: *Del carattere proprio delle cose in quanto fini della natura*. In questo § Kant chiede cautamente se sia possibile di inferire da una traccia nel mondo sensibile la presenza di un essere umano («*vestigium hominis video*»).

<sup>4</sup> Una critica esplicita della soluzione kantiana nella *Critica del giudizio* si rinviene in particolare nella DSm, GA IV, 3, pp. 446.

*Critica della ragione pura*: esso produce infatti, come sua propria conseguenza in materia di relazioni intersoggettive, l'impossibilità di conferire uno statuto teoretico all'altro.<sup>5</sup> Non si tratta, si noti bene, d'introdurre un super-fenomeno capace di trascendere i limiti della fenomenalità, analogo alla «simpatia» di Scheler, allo «sguardo» di Sartre, al «viso» di Lévinas oppure al «pathos-avec» di Michel Henry. La scommessa di Fichte è quella di scoprire una soluzione che rispetti i limiti stessi del criticismo. Non si può ammettere una intuizione intellettuale nel senso kantiano,<sup>6</sup> né tantomeno di accontentarsi di una filosofia del «come se» (*als ob*), riducendo la società ad una ipotesi non priva di verosimiglianza, ma alla quale manca irrimediabilmente ogni certezza e che tuttavia deve essere presupposta al fine di conferire un senso a tutto il piano pratico della dottrina.

La diagnosi di Fichte, formulata in particolare nella corrispondenza con Reinhold<sup>7</sup> e nel § 13 della *Dottrina della Scienza nova methodo*, è chiara e senz'appello. La «prova la più manifesta dell'incompiutezza del sistema kantiano» sarebbe l'aver lasciato aperta la questione del fondamento stesso dell'inferenza che mi spinge ad ammettere l'esistenza di esseri razionali fuori di me.<sup>8</sup> Nel momento stesso in cui egli intavola una tale critica, Fichte ne indica la soluzione. «In Kant, il principio che ci spinge ad ammettere degli esseri ragionevoli fuori di noi non si presenta come un principio cognitivo (*Erkenntnisgrund*), bensì come un principio pratico, come egli stesso ha stabilito nella formulazione del suo principio morale, secondo il quale devo agire in modo tale che il mio modo di agire possa diventare legge per ogni essere razionale; ma devo allora già aver ammesso degli esseri ragionevoli fuori di me; come potrei altrimenti riferire quella legge a questi?»<sup>9</sup> La soluzione consisterebbe dunque nel fare del «Soll» un principio teoretico.

Come è già ben noto, uno dei principali rimproveri indirizzati da Fichte a Kant è quello di aver condotto in maniera induttiva e non deduttiva la formulazione della sua filosofia: «In Kant, l'intero agire dello spirito umano e le leggi di questo agire non sono stabiliti sistematicamente, vengono meramente tratti dall'esperienza», scrive per esempio Fichte nella prima introduzione alla

<sup>5</sup> Sulla particolarità della posizione kantiana in materia di riconoscimento teorico dell'altro cfr. A. Masullo, *La Comunità come fondamento, Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli 1965, p. 32 sg.

<sup>6</sup> Cfr. per esempio DSnm: » [...] la ragione fuori di noi è soltanto un noumeno; io considero ognuno ragionevole e libero, ma nessuno richiede che io ascolti, veda o percepisca tramite un senso esterno la sua razionalità« (GA IV, 3, pp. 510).

<sup>7</sup> Cfr. la lettera di J. G. Fichte a K. L. Reinhold del 29 di agosto 1795, GA III, 2, in particolare pp. 385-387.

<sup>8</sup> DSnm, GA IV, 3, pp. 446.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

*Dottrina della Scienza nova methodo*.<sup>10</sup> Tutta l'impresa della *Dottrina della Scienza* è connotata dalla cura di legare geneticamente gli elementi sui quali Kant si appoggia, ma che quest'ultimo si sarebbe accontentato di coordinare senza tuttavia pretendere di ricondurli ad un principio superiore. La *Dottrina della Scienza* ha la pretesa di costituire la presentazione del sistema dell'agire intero dello spirito umano e delle leggi di questo agire, fondandosi la sua forma sistematica a sua volta sulla forma sistematica del suo oggetto, lo spirito umano o la coscienza, della quale si limiterebbe a riprodurre le articolazioni. Il compimento di tale sistema, o il principio della deduzione, consiste nell'evidenziare tutte le operazioni necessarie all'espressione della struttura stessa della coscienza. Fare del «*Soll*» un principio teoretico significa fare del »*Soll*« una condizione trascendentale della coscienza.

Tale è dunque la posta in gioco della teoria della sollecitazione, che costituisce in qualche modo l'*analogon* fichtiano del § 64 della *Critica del giudizio*. Come nel caso delle categorie o delle forme dell'intuizione, in cui il gesto fichtiano consiste nell'interessarsi alle condizioni della genesi, allo stesso modo per quanto riguarda il concetto di finalità, la teoria della sollecitazione deve rendere ragione del modo in cui si forma il primo concetto di fine. Tale interrogativo, che, come già evocato, interviene al termine della catena argomentativa, si vede attribuita un'importanza cardinale: se infatti non venisse trovata alcuna soluzione soddisfacente, l'intera catena sarebbe allora rotta, rivelando l'incapacità della filosofia di fornire una descrizione adeguata del sistema della coscienza. Ora, questa domanda sembra effettivamente condurre, tanto nel *Fondamento del diritto naturale* quanto nella *Dottrina della Scienza nova methodo*, ad un'aporia: un effetto di drammatizzazione già rilevato in precedenza.

### *La dottrina della sollecitazione. Prima parte. La limitazione originaria della volontà*

Fichte riserva particolare attenzione alla descrizione del circolo nel quale la sua stessa indagine pare restare intrappolata; tuttavia proprio tale messa in evidenza, come egli stesso spiega nella *Dottrina della Scienza nova methodo*, è la *condicio sine qua non* perché ne emerga la soluzione.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 436.

La difficoltà risiede nello spiegare infatti il primo concetto di fine: l'elaborazione dello stesso implicherebbe una conoscenza, la quale a sua volta si rivelerebbe possibile solo laddove il soggetto abbia già agito secondo un concetto di fine. Come spiegare dunque la limitazione originaria della volontà di un essere libero?

La conseguenza di un tale circolo, precedentemente messo in evidenza, è la dimostrazione del fatto che la coscienza non può essere spiegata solo a partire da sé stessa<sup>12</sup> o, per dirla in altre parole, la dimostrazione stessa della improduttività di una filosofia che, al pari di una filosofia alla Spinoza o alla Schelling, troverebbe il suo punto di partenza, il suo stesso cominciamento proprio nell'Assoluto o nell'identità. Nessun principio tetico potrà mai, nel suo sublime isolamento, spiegare la sintesi.

Tale era stata già la lezione della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, ove l'ingegnoso dispositivo aveva come fine il mettere in evidenza come la sintesi non possa mai scaturire dalla tesi senza un salto assoluto, connesso nella fattispecie all'introduzione del terzo principio, il quale pone in essere mediante il concetto di limite la possibilità stessa di un'azione reciproca.<sup>13</sup>

La dottrina della sollecitazione correda di una determinazione ulteriore la sintesi già presentata con il terzo principio della *Grundlage*. Al fine di risolvere la difficoltà nello spiegare la limitazione originaria della volontà libera, occorrerebbe una sintesi del tutto particolare, che consenta a sua volta di tenere insieme la libertà e la limitazione o, se si vuole, nel linguaggio stesso della *Grundlage*, Io e Non-Io. La soluzione sviluppata da Fichte nel *Fondamento del diritto naturale* e nella *Dottrina della scienza nova methodo* consisterebbe nel fatto che la limitazione che la coscienza sul punto di svilupparsi non può ancora infliggere a sé stessa, per colpa della conoscenza, è una limitazione che essa deve «ricevere» (*bekommen*).<sup>14</sup> Tale limitazione, che essa non può produrre da sé, deve esserle stata precedentemente pro-posta, suggerita; una coscienza in divenire non può che lasciarsi spiegare a partire da una sollecitazione

<sup>12</sup> Cfr. DSNm: «[...] la ragione individuale non può essere spiegata a partire da sé stessa». (*ibid.*, p. 469).

<sup>13</sup> Senza dubbio il terzo principio è condizionato secondo la forma, come indicato dal titolo stesso del paragrafo corrispondente: «Del terzo principio condizionato secondo la forma» (J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Milano 2003, § 3, p. 169; GA I, 2, p. 267). Tuttavia l'importante è che esso sia incondizionato secondo il suo contenuto, il che significa che esso non può essere dedotto dai principi precedenti e che non vi è alcuna soluzione di continuità che consenta un passaggio diretto dall'identità all'azione reciproca.

<sup>14</sup> Cfr. FDN, p. 31 «[il soggetto] riceve il concetto della sua causalità libera» (GA I, 3, p. 342 sg.). Cfr. ugualmente Id., *Teoria della scienza 1798 «nova methodo»*, trad. it. di A. Cantoni, Milano-Varese 1959, p. 173: «non facciamo noi stessi il primo concetto di fine, bensì lo riceviamo» (trad. rivista; GA IV, 2, p. 177).

ad autodeterminarsi che le è stata indirizzata, essa non può che dispiegarsi a partire dalla percezione di un «*Soll*», il quale la incita a restringere liberamente il campo delle sue possibilità d'azione.

La teoria della sollecitazione costituisce dunque una ulteriore determinazione del terzo principio della *Grundlage*, nel senso in cui essa mette in atto una distinzione tra natura e società che non era ancora presente nella prima versione del sistema, all'interno del quale si trattava ancora di un'espressione generale del Non-Io. Il progresso raggiunto nella seconda versione del sistema consiste dunque nel sottolineare che una mera limitazione fisica non è ancora sufficiente a render ragione dello slancio della coscienza. Un soggetto che, come un Kaspar Hauser, non sia stato sottoposto che a delle limitazioni imposte dall'ambiente naturale, senza che gli sia stato mai rivolto invito alcuno ad autodeterminarsi e senza dunque essere mai stato in condizione, per mezzo di una tale sollecitazione, di percepire quell'aspettativa che la società gli indirizza e di reagirvi conseguentemente, qualunque sia la sua risposta ad essa, ebbene un tale soggetto, agli occhi di Fichte, non meriterebbe di essere chiamato uomo. Secondo la formula infatti del *Fondamento del diritto naturale*, il concetto di uomo è un concetto generico (*Gattungsbegriff*): «l'uomo infatti non diviene uomo che tra gli uomini».<sup>15</sup>

### *Identità e alterità*

Secondo la teoria della sollecitazione dunque il «*Soll*» è condizione suprema della coscienza, implica un orizzonte intersoggettivo e l'identità, per un essere ragionevole finito, non può comprendersi che mediante l'alterità. Nessun Tu senza l'Io, oltretutto è solo davanti ad un Io che un Tu può apparire e manifestarsi, e, in questo senso, l'assolutezza del primo principio della *Grundlage* è rispettata; ma inversamente nessun Io per l'Io stesso, senza un Tu, in quanto senza il Tu, fonte di sollecitazione, l'Io non avrebbe potuto impegnarsi nel processo d'individuazione e non esisterebbe per sé stesso. Senza l'azione reciproca, l'Io non potrebbe essere sicuro della propria identità nel «Io sono». L'esperienza fondamentale in Fichte non è costituita da un Cogito dalle sembianze cartesiane, nel quale l'Io si limiterebbe ad assicurarsi quell'identità che lo accompagna in ogni istante della sua traiettoria, ma un cogito allargato, in virtù della co-posizione dell'alterità. Ponendosi dal punto di vista della sintesi, sia di una coscienza già avviata, l'Io non può ritornare su sé stesso che

<sup>15</sup> FDN, p. 35 (GA I, 3, p. 347).

mediante un'operazione di astrazione resa possibile dalla società (in quanto sorgente della sollecitazione) e dalla natura (in quanto veicolo della sollecitazione).

*La dottrina della sollecitazione. Parte seconda.*

*La sintesi quintuplica e la struttura dialogica del pensiero fichtiano*

Alla luce di un più accurato esame la dottrina della sollecitazione sembra oltrepassare lo stretto quadro in cui essa è espressamente presentata, ovvero il momento X in cui la coscienza si sviluppa mediante la risposta a quel primo concetto di fine che essa non ha potuto formare da sé. Il processo di individuazione iniziato nell'esperienza primordiale della sollecitazione che inaugura il rapporto d'azione reciproca con la società, si protrae per tutta la vita della coscienza. Potremmo dire che l'Io è appunto il prodotto di un tale gioco dialettico tra identità ed alterità che scandisce la sua traiettoria, fatta di molteplici sollecitazioni, che a lui rivolge la società – costituendo così il suo radicamento sociale e storico –, e fatta di risposte che egli sceglie liberamente di dare. Ciò implica che la struttura dialogica, la quale deve necessariamente aver guidato lo slancio della coscienza, può essere in ogni momento dalla coscienza stessa mobilitato.

Tale è in particolare il caso dell'esperienza del «postulato» che Fichte invita suo lettore o uditore a realizzare all'inizio della *Dottrina della Scienza nova methodo*: scopo della stessa è mettere in luce la struttura quintuplica della coscienza, il fondamento appunto di tutta questa versione della *Dottrina della Scienza*. Nella prima parte dell'opera vengono evidenziate le diverse condizioni che devono essere esaudite al fine di consentire la realizzazione del postulato. La seconda parte procede invece ad una genesi artificiale della coscienza con la ricomposizione delle diverse condizioni dedotte nella prima parte. La *Dottrina della Scienza* si conclude quando al termine di questa genesi artificiale la coscienza in divenire giunge allo stadio in cui versava il lettore o l'uditore all'inizio del percorso, cioè quando la coscienza artificiale generata dal filosofo si trova a sua volta nelle condizioni di realizzare il postulato inizialmente richiesto, ovvero il caso in cui è posta in essere la struttura quintuplica della coscienza. In esso l'Io si trova come un corpo determinato di fronte alla natura e come un individuo determinato di fronte alla società, sia quando una relazione di azione reciproca con la società attraverso la mediazione della natura diviene possibile.

Ora, il postulato in questione presenta un esempio caratteristico di sollecitazione. Il lettore o l'uditore si trova sollecitato a procedere ad una esperienza, la quale può essere compiuta solo in virtù del suo buon volere. L'esperienza richiesta: dirigere la sua attenzione di volta in volta sulla parete e poi su colui il quale ha pensato la parete, necessita il ricorso alla struttura quintuplice della coscienza. Il ritorno su sé stesso, l'equivalente del cogito, la prova dell'identità, si comprende sulla base ed in virtù di un'azione reciproca in un contesto dialogico.

Concludendo la presente indagine, è possibile affermare che con la sollecitazione Fichte ha identificato una struttura sperimentale che, rispetto al principio di azione reciproca, gioca un ruolo analogo a quello dell'«Io sono» rispetto al principio d'identità. Questa esperienza, liberamente ripetibile, accompagnando tutta la vita della coscienza, condizione d'ingresso nella filosofia e mobilitando la struttura sintetica della coscienza, consente al soggetto di fare la prova della sua natura ontologicamente relazionale.

È possibile notare come, al termine di questo intervento, l'accesso al sistema fichtiano non sia costituito, come una certa lettura della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* potrebbe lasciare supporre, dalla scoperta dell'«Io», sostegno sperimentale del principio d'identità espresso nella formula logica  $A = A$ , in quanto tale principio tetrico è incapace di rendere conto della genesi dell'individualità. Isolata, l'identità è un principio senza dubbio necessario, ma perfettamente sterile, perché non consente di spiegare il punto di vista della finitudine, di comprendere come una coscienza abbia potuto avviarsi, come il concetto di finalità si sia dapprima formato, come la coscienza nascendo abbia potuto capire che un «*Soll*» le era rivolto, come abbia potuto porsi dei limiti. Tutto il dispositivo escogitato nella seconda versione del sistema mira a evidenziare che il punto nodale della coscienza e, correlativamente, l'ingresso nel sistema critico (che non ha nessuna altra pretesa se non quella di fornire una descrizione di questa coscienza), consiste nell'esperienza di una «*Aufforderung*», la quale solo un'alterità è in grado di comunicarmi. L'identità si costituisce per l'individuo sempre su fondo d'alterità.

In Fichte, non più che in Kant, si tratta di vedere l'alterità. Il limite tra fenomeno e noumeno rimane ben presente e Fichte non tradisce lo spirito della filosofia critica. Ma mediante la straordinaria valorizzazione conferita al principio d'azione reciproca, compie un cambiamento di paradigma nella filosofia della modernità. Al cogito cartesiano che conduce soltanto alla constatazione improduttiva dell'identità, sostituisce un nuovo cogito, sintetico,

che è nello stesso tempo un dialogo, la coscienza del nostro essere-sollecitato, la coscienza di un'aspettativa proveniente dal nostro ambiente, la coscienza di un radicamento sociale e storico. Forse non potremo percepire direttamente la razionalità dell'altro, si tratta però di una ipotesi più che verosimile. Fichte infatti non sopprime il rischio nella fenomenologia della libertà ma reca un fondamento al giudizio d'inferenza. L'altro, fonte della sollecitazione, è condizione del slancio della coscienza. In Fichte, il Tu può apparire soltanto sullo sfondo di un Io, nessuna alterità senza identità; ma inversamente, l'Io può elevarsi alla coscienza soltanto se comprende che un «*Soll*» gli è stato indirizzato. L'identità si sviluppa sempre su fondo d'intersoggettività.



## Fichte: una ontologia trascendentale della relazione\*

Marco Ivaldo

La fichtiana «dottrina dell'essere» (*Lehre vom Sein*) è il tema di un notevole studio, non troppo lontano nel tempo, di Johannes Brachtendorf<sup>1</sup>. Questi muove dalla distinzione della tradizione scolastica universitaria fra la *metaphysica generalis*, o ontologia, che indaga i caratteri dell'ente in generale, e le *metaphysicae speciales*, ovvero la teologia, la cosmologia e la psicologia, che investigano ciascuna un tipo specifico di ente. La teologia in particolare ha come tema l'ente «sommo». Riguardo a queste distinzioni Brachtendorf solleva la questione se la connotazione di «prima filosofia» convenga in Fichte all'ontologia, come accadeva in Wolff, oppure alla dottrina dell'ente sommo, cioè alla metafisica. Alla luce di una ricostruzione della teoria dell'essere elaborata in tre esposizioni della Dottrina della scienza – il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794-5, la *Dottrina della scienza nova methodo* del 1796-9, e la *Dottrina della scienza 1812* – Brachtendorf risponde che Fichte inclinerebbe decisamente per il primato della metafisica sull'ontologia, in quanto la sua Dottrina della scienza identifica l'essere con uno specifico essere, ovvero con l'essere-uno, l'essere assoluto. Un tale concezione dell'essere sembra però a Brachtendorf contestabile perché «riduzionista». Essa non consentirebbe di rendere ragione della forma d'essere propria della sfera «fattuale». La conclusione di Brachtendorf è che «di fronte alla dottrina della scienza di Fichte deve in ogni caso esser tenuto fermo l'assunto di una ontologia generale, che comprenda tutte le sfere dell'essere»<sup>2</sup>, dato che soltanto una tale ontologia generale consentirebbe di acquisire una concezione organica della struttura della realtà, preparando così la base per l'indagine metafisica: «Non è la metafisica che deve precedere l'ontologia, ma l'ontologia la metafisica».

\* Le citazioni sono tratte dalla *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (=GA), hrsg. von Reinhard Lauth, H. Jacob, Hans Gliwitzky, E. Fuchs, P. K. Schneider, Stuttgart Bad Cannstatt 1962 ss.

<sup>1</sup> J. Brachtendorf, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 305.

La tesi che cercherò di illustrare si differenzia dall'approccio di Brachtendorf, che tuttavia resta per me molto istruttivo, e suona così: Si può intendere il carattere fondamentale dell'ontologia fichtiana, se la esaminiamo non sulla base della differenza fra ontologia e metafisica, ma se muoviamo dall'assunto che questa ontologia è una epistemologia, e che epistemologia va qui intesa non come una riflessione sul concetto e i metodi dei saperi scientifici, ma come una comprensione della realtà nel suo manifestarsi effettivo *alla coscienza o sapere*. Formulando la cosa in estrema sintesi: la dottrina dell'essere (ontologia) è in Fichte una dottrina del sapere, e – *insieme* – la dottrina del sapere è in via intrinseca una dottrina (del sapere) dell'essere. Ontologia e epistemologia (nel significato chiarito) procedono insieme.<sup>3</sup>

### *Il campo epistemologico. Una ontologia della relazione*

Sulla linea aperta da Kant la filosofia di Fichte non può venire intesa come una teoria della soggettività, che si opporrebbe a una precedente (“metafisica”, “dogmatica”) teoria della oggettività. La Dottrina della scienza è una teoria, o meglio è una pratica riflessiva che verte sugli atti costituenti della relazione soggetto-oggettiva, ovvero di ciò che Fichte chiama sapere, o coscienza, o vedere. Nella *Dottrina della scienza 1804* (seconda esposizione) troviamo l'asserzione seguente, che a mio giudizio delinea felicemente l'apertura di campo che la filosofia di Fichte introduce, e che – seguendo una indicazione di Siemek e Lauth<sup>4</sup> – chiamo: campo epistemologico:

Ognuno che soltanto voglia riflettere può rendersi conto che ogni essere presuppone un pensiero o coscienza di esso, che perciò il semplice essere è sempre soltanto l'una metà di una seconda [metà], cioè del pensiero di esso, perciò il membro di una disgiunzione originaria e più elevata, che svanisce soltanto per colui che non rifletta oppure che pensi in modo superficiale. L'unità assoluta non può venire situata né nell'essere, né nella coscienza che gli si oppone, né nella cosa, né nella rappresentazione della cosa, ma nel [...] principio dell'assoluta unità e in-

<sup>3</sup> Sulla ontologia di Fichte cfr. M. Marcuzzi (a cura di), *Fichte et l'ontologie*, Aix –en-Provence 2018. In questo volume ho pubblicato *La Doctrine de la science: l'ontologie comme épistémologie, l'épistémologie comme ontologie* (pp. 161-172), del quale il presente saggio rappresenta una rielaborazione e un approfondimento nella prospettiva di una ontologia relazionale. Sulla filosofia di Fichte come ontologia relazionale cfr. lo studio di D. Fleres, *L'ontologia relazionale di J. G. Fichte*, Milano-Udine, 2017.

<sup>4</sup> Cfr. M.J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg 1984; R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg, 1965; Id., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx e Dostojewski*, Hamburg 1989; Id., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München-Neuried 1994.

separabilità di entrambi, che è insieme [...] il principio della loro disgiunzione, principio che vogliamo designare come sapere puro, sapere in sé (GA II/8, 13-15).

Con ciò viene affermato che la filosofia trascendentale non è una dottrina dell'essere, separato dalla coscienza, ma nemmeno è una dottrina della conoscenza, separata dall'essere. È la comprensione della coscienza, intesa non come sola coscienza rappresentativa, o teoretica, ma – riprendendo una espressione di Pareyson<sup>5</sup> – come relazione all'essere, “relazione ontologica”. Questa è una relazione pre-categoriale, meta-soggettiva e meta-oggettiva, che si dispiega in schemi o progetti di comprensione della realtà (o immagini). Una tale relazione in atto viene chiamata da Fichte *sapere*. La dottrina della scienza è in tal senso teoria del sapere, ovvero «epistemologia», se si afferra questo termine secondo il suo etimo. Per esprimere lo spostamento di piano che la dottrina della scienza come filosofia trascendentale introduce nella storia dell'ontologia, si può designarla anche come «ontologia del sapere»: né gnoseologia, né metafisica ontica, ma comprensione riflessiva degli atti costituenti dell'*essere del sapere e del sapere dell'essere*. Bisogna pertanto distinguere la coscienza pura (*Bewusst-Sein*) dalla coscienza rappresentativa (*vorstellendes o subjektives Bewusstsein*)<sup>6</sup>. La coscienza pura è l'unità e la relazione trascendentale di essere oggettivo e di coscienza soggettiva. Come tale essa è principio formativo in atto dell'esperienza – e l'esperienza è a sua volta il risultato in divenire di questa relazione soggetto-oggettiva.

La dottrina della scienza è conoscenza genetica: “procede regredendo” alla genesi del fatto della coscienza, cioè della/e rappresentazione/i, per ricostruire le pratiche del loro venire in essere. Perciò non coincide con una descrizione dei fatti della coscienza, che per Fichte ha soltanto una funzione introduttiva alla comprensione genetica. Nemmeno si identifica con una dottrina dell'essere separata dalla comprensione della relazione trascendentale, come accennato. In una prima approssimazione l'essere è ciò che è saputo, perciò è un lato dell'unità trascendentale, cioè della relazione costituente – anche se, come vedremo, può venire predicato secondo vari significati, non solo in quello della oggettività. L'altro lato dell'unità trascendentale è il pensiero, cioè la soggettività. L'unità dell'essere e del pensiero, la soggetto-oggettività, è il sapere come unità agente, o meglio performante (*bildend*), è il sapere come re-

<sup>5</sup> Cfr. L. Pareyson, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*, in «Annuario filosofico» (1994), 10, pp. 11-88.

<sup>6</sup> R. Lauth, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München-Salzburg, 1967, p. 44 ss.

lazione in divenire della molteplicità delle immagini, in quanto comprensioni, pre-consapevoli e consapevoli, del reale.

Coloro che perseguono una dottrina dell'essere (nel senso di un "realismo metafisico") invece che una dottrina della scienza (nel senso chiarito di epistemologia), ovvero che avanzano una teoria dell'essere senza elevare alla coscienza il loro stesso comprendere, non riflettono sull'immagine dell'essere che *essi stessi sono*, sul loro pensiero dell'essere. Questa critica di Fichte, rivolta in particolare a Spinoza, vale per ogni ontologia, anche "post-kantiana", che pretenda di costituirsi senza una concomitante mediazione epistemologica del proprio affermare. Invece, abbiamo essere o realtà sempre solo nel medio (*Durch*) del sapere, cioè attraverso pratiche intuitive e discorsive, nell'orizzonte dell'unità trascendentale, che è atto, non fatto, e che come tale è l'apertura del campo (trascendentale) di determinazione e di semantizzazione della "cosa", nella pluralità delle sue possibili configurazioni (*Bildungen*).

### *L'essere come correlato del pensiero*

Vorrei sviluppare il mio assunto iniziale – che nella filosofia trascendentale l'ontologia può venire elaborata solo attraverso la concomitante comprensione epistemologica della relazione soggetto-oggettiva – alla luce della (già menzionata) seconda esposizione della *Dottrina della scienza 1804*. Fichte distingue in essa due parti fondamentali: la «pura dottrina della ragione e della verità» (GA II/8, 243) e la «dottrina della apparizione (*Erscheinung*) e della parvenza (*Schein*), vera e fondata sulla verità» (GA II/8, 228). Ora, è interessante che queste due parti della filosofia abbiano come tema due figure dell'essere: la prima verte sul «puro essere interiore a sé (*in sich*)», la seconda concepisce *questo* stesso essere «nella sua apparizione (*Erscheinung*) originaria» (GA II/8, 259). A queste due figure dell'essere potrebbe venire aggiunta una terza: l'essere come il polo oggettivo della coscienza soggettiva e rappresentante, come il correlato oggettivo del pensare soggettivo nell'unità del sapere puro. Potremmo in definitiva distinguere tre predicazioni dell'essere: a. l'essere (*Sein*) come puro essere in atto, b. l'essere esteriore o esistenza (*Existenz, Dasein*) dell'essere, c. l'essere come correlato del pensare soggettivo nell'unità trascendentale della coscienza pura (*Bewusst-Sein*). Ciò significa che l'essere si presenta secondo una pluralità di significati, che tuttavia vengono ricondotti a un significato fondamentale, come vedremo, o a un principio (*Grundsatz*).

La prima comprensione d'essere su cui attira la nostra attenzione la seconda esposizione del 1804 è l'essere come oggettività, correlato alla soggettività del pensare nell'unità del sapere puro. Nella *Prima introduzione alla dottrina della scienza* (1796) Fichte aveva già evidenziato che questa figura dell'essere non può assurgere a fondamento (*Grund*) dell'esperienza. Il fondamento dell'esperienza (come esperienza di questo o di quello) è invece l'atto, ovvero l'unità in atto di cosa (*Ding*) e rappresentazione (*Vorstellung*), di essere (secondo la sua prima figura di correlato intenzionale) e di coscienza rappresentativa. D'altra parte l'oggetto, la cosa non deve affatto venire scambiata con ciò che Fichte chiama l'«unità assoluta». L'essere oggettivo non è l'unità assoluta, ma è sempre soltanto un «relativo», il membro di una dualità, il correlato di una intenzionalità. Come tale esso assolve una funzione specifica nella costituzione dell'esperienza, che è sempre esperienza di “qualcosa”, ovvero di una determinatezza oggettiva. L'essere oggettivo non è però il fondamento dell'esperienza sul piano epistemologico, sia perché l'essere oggettivo è solo un lato dell'unità, sia perché (conseguentemente) l'essere oggettivo non è affatto il *principio* di questa unità soggetto-oggettiva stessa, principio che la dottrina della scienza di Jena chiama – come è ben noto – «egoità», o «io assoluto», o «ragione», o «azione in atto» (*Tathandlung*), o «intuizione intellettuale», o «volontà pura».

L'essere oggettivo e il pensare soggettivo (o coscienza rappresentativa) sono le due polarità di una unità, che Fichte qui designa come «sapere puro», «assoluto legame [di essere oggettivo e pensiero soggettivo]», «puro sapere in sé e per sé» (GA II/8, 21). Ora, per un verso questo sapere puro è «unità assoluta», cioè è il principio dell'unità qualitativa dell'esperienza. Per l'altro verso però tale unità non si identifica con l'unità assoluta in un senso assoluto, non è (ancora) l'unità dell'assoluto stesso. Fichte sottolinea ad esempio che l'intellezione del sussistere per sé del sapere costituisce «la suprema evidenza fattuale», ma aggiunge significativamente che la dottrina della scienza vuole introdurre «assolutamente l'evidenza genetica e da questa soltanto dedurre l'evidenza fattuale». Il sapere puro mantiene il carattere della fattualità – benché della suprema fattualità – perché esso è «costruzione», è «unificazione» di distinti, che viene realizzata dal lavoro della riflessione formativa (dal *Bilden*), sicché esso resterebbe affetto da un certo dualismo. Fichte pensa allora che l'unità assolutamente assoluta non può essere il sapere puro, e che tale unità deve affermarsi oltre il costruire “dialettico”, al di là di quell'attività del distinguere e dell'unire che rappresenta l'essenza del sapere come tale.

Ora, con questa determinazione del sapere puro come (soltanto) suprema fattualità che richiede una genesi, si presenta nel pensiero di Fichte una dif-

ferenziazione epistemologica che caratterizza decisamente la Dottrina della scienza dopo il 1800. La esprimerò ispirandomi liberamente a un pensiero di Jean-Christophe Goddard. In questo momento del suo cammino filosofico Fichte mette a fuoco una differenza fra un principio primo-primario del fenomeno (ciò che Fichte chiama l'assoluto) e un principio primo-secondario del fenomeno stesso (cioè la soggetto-oggettività).<sup>7</sup> Altrimenti detto: la *Dottrina della scienza 1804* – ma si era mossa in questo senso già la *Dottrina della scienza 1801/2* – disloca l'egoità nella posizione di principio *secondariamente* primo del fenomeno, e avanza un principio *primariamente* primo del fenomeno stesso, designato come assoluto, essere, vita, uno, luce, Dio, singulum ecc. Il sapere puro, la soggetto-oggettività, vengono allora compresi come apparizione, o immagine, di questo principio primo-primario – un'immagine agente e performante, che si realizza in forme di comprensione, e che come tale costituisce il principio primo-secondario dell'apparire.

Non posso ora approfondire questo punto cruciale del pensiero di Fichte<sup>8</sup>. Mi limito a evocare un passaggio decisivo della *Dottrina della scienza 1804*. Fichte accentua che per elevarsi al pensiero dell'unità assoluta dell'essere e della vita – all'«essere in sé» come quell'«essere che per essere non necessita di alcun altro essere» –, è necessario liberarsi pensando dal momento della proiezione, ovvero dall'«intera forma esteriore dell'esistenza», che coincide con il sapere in quanto mediazione e relazione (*Durch e logos*). Ora questa deposizione pensante della «forma esteriore» non è affatto un *sacrificium intellectus*; né l'intellezione richiesta è una intuizione dell'essere (nel senso di Schelling) che abbandona il punto di vista epistemologico dell'auto-comprensione del sapere dell'essere. Si tratta piuttosto di un (paradossale) auto-compimento del pensare che significa insieme una auto-sottrazione consapevole del pensare stesso in quanto relazione riflessiva. Fichte chiama il pensiero che qui deve agire: «pensare puro e autonomo». Si comprende da ciò che la mediazione epistemologica del pensare non viene mai posta da lato, ovvero che quella di Fichte è una ontologia trascendentale, in cui il sapere, condotto al massimo grado di astrazione, accompagna sempre l'affermazione ontologica attraverso una dialettica di posizione e deposizione di sé.

<sup>7</sup> Cfr. J.C. Goddard, *La philosophie fichteenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, 1999.

<sup>8</sup> Rinvio su questo a: S. Furlani, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Milano 2004; G. Rametta, *Fichte*, Roma 2012; G. Zöller, *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013 (trad. it., di Federico Ferraguto; Id., *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, Montella, 2018); M. D'Alfonso-M. Ivaldo (a cura di), *Fichte 1810-1814. Theoretical Philosophy*, in «Rivista di storia della filosofia», (2014), 4, numero monografico; M. Ivaldo, *Fichte*, Brescia 2014.

## *L'essere come actus*

Una caratterizzazione di quello che ho designato il principio primo-primario dell'apparire è fornita dal notevole passo che segue.

Passiamo ora alla cosa stessa[...]. Ora, in una tale astrazione dalla relazione che cosa è questo puro essere? Possiamo forse rendercelo più chiaro, e ricostruirlo? Io dico di sì, e la stessa astrazione che ci si è imposta, ci viene in aiuto. Esso è assolutamente da sé, interiore a sé (*in sich*), mediante sé, e questo sé non deve essere preso come un opposto, ma in modo puramente interiore con la raccomandata astrazione, come esso può certamente venire colto e come sono intimamente consapevole di coglierlo. Per esprimerci in maniera scolastica, è costruito come un *actus* [*essendi*] e ancora un *esse in mero actu*, cosicché entrambi essere e vita, e vita e essere si compenetrano *assolutamente*, confluiscono l'uno nell'altro, e sono la stessa cosa, e questa medesima interiorità [è] l'uno e unico essere (GA II 8, 229).

Troviamo espresso qui il significato primario dell'essere. L'astrazione pensante dalla relazione che costituisce il sapere eleva al pensiero del «puro e semplice essere», *esse in mero actu*. Ma che cosa significa qui «essere»? Non sempre è facile intendere che cosa Fichte comprenda per «essere». Egli accentua però continuamente che occorre avere un concetto vivo e non un concetto morto dell'essere, e che proprio in quest'ultimo si troverebbe la fonte principale di ogni successivo errore. Ora, abbiamo visto che per giungere al pensiero dell'essere è necessario praticare la relazione, cioè il sapere, e negare la relazione stessa in quanto ancora affetta da fattualità, bisogna astrarre *pensando* da essa. Il «puro e semplice essere» è perciò – direi – “fuori” dalla relazione, pur essendo attinto “attraverso” la pratica del porre-in-relazione. Formulando altrimenti la cosa: il puro e semplice essere è esente dall'opposizione dentro e fuori di sé, con ciò che di fattuale essa comporta. Questo non significa affatto che il «puro e semplice essere» sia la realtà più povera di determinazioni, che Hegel colloca all'inizio della dottrina dell'essere nella *Scienza della logica*<sup>9</sup>. Fichte vuol dire invece che se con la relazione, cioè con l'agire configurante e comprendente del sapere, sono sempre date una limitazione e una (relativa) negatività – il soggettivo e l'oggettivo sono l'uno il *non* dell'altro e si limitano reciprocamente nella costituzione dell'esperienza – , nel «puro e semplice essere» la realtà è invece nella sua massima attualità (*energeia*), concentrazione, auto-sussistenza. Questa attualità viene caratterizzata come «da sé, interiore a sé, mediante sé», cioè attraverso preposizioni che non rinviano a un sostrato ma esprimono una attualità riflessiva: L'essere è da sé (*von sich*), e non da altro;

<sup>9</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke*, vol. V, Frankfurt a. M. 1986, pp. 82-83.

è interiore a se stesso (*in sich*), originaria includenza<sup>10</sup> che non ha niente all'esterno di sé; è mediante sé (*durch sich*), pura auto-sussistenza.

Tra essere e atto esiste identità, cosa che viene espressa da Fichte caratterizzando esplicitamente l'essere con una espressione della tradizione: *actus*. L'essere non è una "sostanza", o un sostrato, dotati dell'attributo dell'agire, né consiste primariamente in una "essenza" che viene trasferita nell'esistenza di fatto. L'essere è atto, pura attualità di essere, ovvero: *esse in mero actu*. Fichte nega che l'essere puro possa venire assunto come un «essere sostantivo», non perché all'essere difetti l'auto-sussistenza, come si è visto, ma perché «l'intero essere sostantivo è oggettivo» (GA II/8, 231) e come tale risultato della elaborazione del concepire e della mediazione del linguaggio. *Esse in actu* può venire assunto soltanto come «essere verbale», o meglio: la parola essere deve qui venire declinata soltanto come verbo.

Da qui la co-appartenenza, anzi la coincidenza di essere e vita. Ciò viene espresso anche così: «L'essere non può essere, *verbaliter, esse, in actu*, senza [essere] immediatamente *nella vita stessa* [...]. Per altro verso, ciò che immediatamente vive, è l'esse, perché soltanto l'esse vive». Fuori dall'essere niente può essere, fuori della vita niente può vivere. L'unità di essere e vita, l'assoluto, non ha nulla fuori di sé, né ha senso dire che l'assoluto «esca da sé», ché in questo caso l'unità si duplicherebbe negandosi come unità assoluta: «Quest'unico essere e vita non può assolutamente essere fuori di sé né può venire ricercato [fuori di se stesso], e fuori di esso non può assolutamente essere niente».

All'inizio della sedicesima conferenza la *Dottrina della scienza 1804* riassume il proprio «principio fondamentale» con questa formulazione: «L'essere è assolutamente un *singulum* chiuso in se stesso dell'essere immediatamente vivente, che non può mai [essere] fuori di sé» (GA II 8, 243). L'unità di essere e vita, l'unità dell'atto d'essere e dell'atto della vita, è l'essenza dell'essere – una essenza che non precede formalisticamente l'essere di fatto, ma coincide con l'atto stesso dell'essere (*esse ut actus*). Perciò l'essere è «singulum», non una essenza astratta e formale, ma un'unità concreta dell'essere e della vita. Esso non può assolutamente avere "altro" fuori di sé: nessuna vita può esistere "fuori" dalla vita vivente. Il *singulum* è perciò includenza originaria (Janke), ovvero – per usare le parole stesse di Fichte – il *singulum* è «chiuso in se stesso». Tale auto-chiusura però non è affatto opposta all'apertura. L'essere, la vita, è

<sup>10</sup> Cfr. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin-New York 1993, p. 114 sg.

sì «interiore a sé», è in sé compiuto – e in questo senso è differente da ogni manifestazione, forma, relazione. Ma l'essere non soltanto è in sé, ma esiste (*ist da*), ovvero si manifesta senza duplicarsi e disperdersi.

### *L'essere nell'apparizione, l'esistenza*

Nella dottrina della manifestazione, o fenomenologia, della *Dottrina della scienza 1804* viene messo a tema l'essere «nella sua apparizione originaria» (GA II/8, 259). Per esprimere la differenza fra il tema della dottrina della verità e quella della dottrina della apparizione viene anche avanzata – come ho accennato – la distinzione fra «essere», o «essere interiore», ed «esistenza» (*Existenz*), o «essere esteriore» (Cfr. GA II/8, 251). L'«essere esteriore», l'esistenza, viene designato anche con il termine *Dasein*, ad esempio nella *Introduzione alla vita beata* (1806). Questo termine esprime «la vera essenza interiore dell'esistenza (*Existenz*)» (Cfr. GA II/8, 399): l'esistenza è l'essere in quanto è «qui» (*ist da*), si manifesta, si rivela.

Si presenta così il terzo significato dell'essere: l'essere esteriore, l'esserci, che non coincide con l'essere inteso come correlato oggettivo, ma che deve venire distinto anche dall'essere interiore. Certamente non si tratta di significati incommensurabili, che introducano una equivocità. Vi è un significato primario, espresso dal «principio fondamentale»: l'essere come unità originaria di essere e vita, *esse in mero actu*, attualità pura. Gli altri due significati esprimono due declinazioni relativamente autonome del significato primario. L'essere oggettivo è la “cosa”, il correlato del pensiero soggettivo, è il prodotto di una disgiunzione che la coscienza, nel suo agire pratico-teoretico, introduce nell'essere – o più esattamente *nell'apparire dell'essere* –, distinguendo e correlando oggetto e soggetto. L'essere esteriore, l'esistenza, o l'esserci, è la “esteriorizzazione”, la apparizione dell'essere, quella apparizione che la coscienza – intesa come relazione ontologica, non come coscienza empirica – è e realizza in sé. L'esistenza (*Existenz* o *Dasein*) è l'esteriorità non oggettivistica dell'essere, ovvero l'esistenza è pura (e non oggettivante) *relazione all'essere*, come sottolinea potentemente la *Dottrina della scienza 1805* di Erlangen.

Vediamo alcuni tratti di questa ontologia dell'esistenza. Tesi fondante di Fichte è – come abbiamo visto – che l'essere che costituisce il fondamento primo-primario della manifestazione non può essere un «morto concetto» – una “cosa” –, ma deve essere ciò che «è in se stesso schietta vita», ciò che è senza divisione e modificazione, ed è *tale* non perché privo di determinazioni, ma

perché è perfetta «auto-sussistenza» (*Selbstständigkeit*). La coscienza pura, il sapere in sé, sono apparizione, o immagine, di questo principio primo-primario. Ora, nell'apparire (o fenomeno) l'essere puro non diventa a sua volta apparire esaurendosi in esso, ma rimane *in se stesso* – da sé, interiore a sé, mediante sé –, resta cioè nella sua insuperabile differenza. Se l'essere vivente, il *singulum*, si risolvesse senza residui in apparizione, esisterebbe *soltanto* manifestazione; ma questa, svincolata da ciò che manifesta, sarebbe manifestazione di niente, ovvero *non* sarebbe manifestazione. Una riduzione dell'essere ad apparizione implica l'annullamento dell'apparizione come tale, che ha una essenza relazionale. Qui è istituita la versione della “differenza ontologica” propria di una filosofia di tipo trascendentale: il sapere puro – se è – è qualcosa soltanto «in un senso relativo», e l'unico modo di esprimere questa essenza relativa del sapere senza contraddire il principio dell'essere come *singulum* dell'essere e della vita è di asserire: il sapere – la forma esistenziale – è soltanto *in quanto* apparizione, immagine, schema dell'essere vivente. Va del pari sottolineato tuttavia che il sapere puro è immagine *dell'essere*, ovvero: anche se l'essere rimane nella sua differenza e non si riduce al suo apparire, il “contenuto” del sapere è l'essere. Certamente la “forma” dell'essere rimane assolutamente separata dalla forma del sapere; però l'essere appare, si exteriorizza senza uscire da sé, e *questo* fatto (questa “fattualità originaria”) è il sapere, il quale ha per contenuto l'essere differendone totalmente di forma, o essenza: il sapere *non* è l'essere per essenza, non è l'assoluto, è l'essere *in quanto* (*als*) apparizione, è l'essere-immagine. L'esistenza dell'essere vivente ha perciò lo statuto dell'immagine (*Bild*) – una immagine a sua volta produttiva di immagini.

L'immagine è l'essere *fuori* dell'essere. Vediamo in che senso. L'essere che si afferma *al* pensiero puro ed autonomo e *in* esso, esclude assolutamente che possa esistere qualcosa «fuori» di sé. Leggiamo ad esempio nella *Dottrina della scienza 1812*: «Solo uno è, e al di fuori di questo uno non è assolutamente niente» (GA II/13, 61). Fichte accentua che non si deve prendere nessuna proposizione della Dottrina della scienza come se potesse contraddire l'affermazione: niente è fuori dell'essere. Ma questa affermazione suscita subito questa domanda: «Niente fuori dell'essere. Come è possibile allora un mondo?» (GA II/13, 53). Ora, la risposta a questa domanda può assumere per Fichte due strade. La prima strada – che potrebbe venire considerata come la strada di una ontologia non-trascendentale, una metafisica ontica alla Spinoza – concede all'essere fattuale, ovvero a ciò che per la dottrina della scienza è solo apparizione, «l'essere secondo la forma», cioè la stessa essenza dell'essere. Questo conduce però a una sostanzializzazione della sfera dell'apparire, che scam-

bia l'apparire per l'essere, e viceversa, e che in definitiva smarrisce entrambi. Fra essere e apparizione non sussisterebbe differenza ontologica. La seconda strada, quella trascendentale, rifiuta invece assolutamente all'essere fattuale l'«essere secondo la forma», rifiuta cioè all'essere fattuale «l'essere nel modo in cui questo viene enunciato dell'assoluto», e vi sostituisce un'altra *forma d'essere*: «Che cos'è [l'essere fattuale]? Sostituisci un'altra forma. –. *Fenomeno* (apparizione, *Erscheinung*)» (*Dottrina della scienza 1811*, GA II/12, 168). L'essere fattuale è fenomeno, immagine, schema, e più precisamente: è *soltanto* fenomeno, immagine, schema dell'essere e vita. Il concetto di immagine, come possiamo percepire, consente a Fichte di padroneggiare la tensione tra il principio dell'unicità dell'essere (= fuori dall'essere niente) e la necessità di rendere conto della molteplicità dell'esperienza. L'idea di fondo può venire formulata così: l'essere è unico, ma non univoco. È unico, perché non esiste “altro” fuori di esso che lo limita; non è univoco, perché può venire predicato secondo due significati (ometto adesso il significato dell'essere come correlato oggettivo): può venire predicato come l'«assolutamente da sé, in sé, mediante sé» – il principio fondamentale – e come l'essere *nell'*immagine e *in quanto* immagine (l'essere *ab alio*).

L'immagine non è l'essere in sé, è l'essere nella sua manifestazione, il suo *Dasein*. D'altro lato l'essere dell'immagine si risolve completamente nell'esser-relazione all'essere. Sicché «fuori» dell'essere è soltanto l'apparizione dell'essere, e precisamente: «fuori» dell'essere è l'essere *come apparizione*, «al di fuori» dell'essere è soltanto la sua immagine (immaginante/performante). L'immagine ha una struttura autoriflessiva: è apparizione che appare a sé stessa. Si istituisce mediante (*durch*) una relazione di differenza con ciò che è non-immagine, cioè con l'essere. D'altro lato, e insieme, *per essere immagine* l'immagine deve mostrarsi in quanto (*als*) tale, cioè in quanto *non-essere* e come pura immagine, altrimenti essa verrebbe a coincidere con l'immaginato, cioè con l'essere, e non apparirebbe più alcuna immagine come tale<sup>11</sup>. Si vede perciò che l'essere è presente nell'immagine come un oltrepassare inesauribile, e che l'immagine è presentificazione dell'essere proprio in quanto essa è non-essere. La differenza fra essere e immagine consente di pensare l'immanenza dell'essere nell'immagine; ma la presenza dell'essere nell'immagine avviene nel modo del trascendere, dell'oltrepassamento.

<sup>11</sup> Cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Milano 2010.

Essere e immagine devono in definitiva venire pensati come forme «assolutamente opposte». L'essere è assolutamente essere, non immagine; l'immagine è puramente immagine, non essere. Verrebbe da dire: l'essere è sempre l'altro dall'apparire, anzi è altro dal *suo stesso* apparire. Però, se vi è apparire, esserci, ciò accade perché l'essere esiste (*ist da*), si manifesta. Certamente, nel fenomeno, l'essere non si manifesta secondo la forma, o essenza sua propria: l'essere non pone fuori di sé la sua propria essenza, ma rimane in se stesso come l'uno-essere. Tuttavia l'essere appare nel fenomeno, e in quanto (*als*) fenomeno, secondo la forma del fenomeno stesso, ossia come originaria capacità (*Vermögen*) d'essere apparizione dell'essere. Orbene, il contenuto di una tale forma fenomenica non può che essere lo stesso essere e vita – non esistendo altro contenuto sostanziale che l'essere –, sicché deve esser detto che nello schema, o fenomeno «c'è il contenuto dell'essere». Il contenuto, non la forma: *il contenuto in un'altra forma*. Nello schema non c'è l'essere *come tale*; nello schema c'è l'essere solo *in quanto* si manifesta in esso; nello schema c'è, o meglio lo schema è (solo) apparizione dell'essere e della vita nella loro originaria unità e identità.

L'ontologia della Dottrina della scienza non è una comprensione diretta dell'assoluto, come lo Schelling di *Filosofia e religione* (1804) si propone, ma ne è comprensione indiretta, cioè conseguita mediante (*Durch*) il suo schema, o immagine, o riflesso, che vengono intesi e spiegati come l'essere *nell'*apparire, cioè come *l'esser-qui* dell'essere. E dato che l'immagine (immaginante e performante) esprime l'essenza del sapere puro, ovvero del fatto assoluto della relazione, l'ontologia di Fichte resta da cima a fondo ontologia trascendentale, comprensione dell'essere nel sapere, e del sapere come relazione all'essere, ovvero ontologia come epistemologia ed epistemologia come ontologia.

# Individualità e volere nella *Nuova deduzione del diritto naturale* di Schelling

Giovanni Alberti

I *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, redatti fra il 1795 e il 1796, non conoscono una distinzione ovvero una separazione fra la ragione teoretica e la ragione pratica; essi inoltre presentano la tendenza all'assoluto quale movente fondamentale dell'attività pratica. Quest'ultima, afferma Schelling nei *Briefe*, pare avere innanzi a sé due possibilità: circoscrivere e limitare in maniera sempre maggiore la dimensione dell'oggettività a favore della libera soggettività (soluzione criticista) oppure annullare quest'ultima facendo definitivamente spazio alla oggettività (opzione dogmatista). Tale tendenza all'assoluto costituisce, ad avviso di Schelling, la dimensione qualificante della filosofia moderna, la quale si è posta come obiettivo proprio quello di divenire, da ragione esclusivamente teoretica, ragione pratica<sup>1</sup>. Tale motivazione pratica risulta decisiva in riferimento alla fondamentale differenza fra il dogmatismo e il criticismo, i quali rappresentano due opzioni che risultano in definitiva affrontabili e risolubili solo dal punto di vista pratico. Del resto, Schelling è esplicito nel riconoscere che la filosofia appartiene alla speculazione, mentre tale decisione pratica per un sistema ovvero per un altro si situa nel mondo della vita: si manifesta in tal senso una problematica, quella del rapporto tra filosofia e vita, che sarà decisiva per lo sviluppo del pensiero di Schelling<sup>2</sup> come pure di Fichte, il quale a partire dalla *Destinazione dell'uomo* del 1800 riformulerà in maniera sempre più incisiva e radicale tale pro-

<sup>1</sup> Cfr. G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Milano 1990, pp. 5-36; T. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster 1998; Id., *Schelling, Einheit und Totalität. Zur Struktur des idealistischen Systems mit Blick auf die frühe Naturphilosophie*, in «Schelling-Studien», 3 (2015), pp. 3-24.

<sup>2</sup> Cfr. C. Ciancio, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Torino 1975, pp. 6-19; Id., *Schelling: dall'individuo alla persona*, in «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 245-272; F. Moiso, *Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling*, in «Università di Macerata – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», 16 (1983), pp. 211-250; Id., *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Milano 1990, pp. 57-132 e 228-293.

blematica, sino a giungere alle vertiginose esposizioni di *Wissenschaftslehre* dell'anno 1805 e poi 1807.

1) *Essere e libertà*. Questa tendenza all'incondizionato (in quanto noumeno, in quanto unica possibile cosa in sé) rappresenta un tratto che accomuna i *Briefe* alla *Neue Deduktion des Naturrechts*. Anche in questo caso, tuttavia, esso non appare conseguibile che per via extrateoretica, mediante l'attività pratica<sup>3</sup>. Schelling mostra chiaramente sin da questo scritto l'insufficienza di una filosofia della riflessione, la quale appare in ultimo incapace di addivenire all'oggetto autentico della ragione, vale a dire all'assoluto: questo non è il risultato di una prestazione teoretica, quanto piuttosto il portato di una tendenza pratica che ne determina l'effettiva realizzazione nella libertà. L'assoluto in quanto inoggettivabile costituisce dunque il punto di partenza della *Neue Deduktion*, come Schelling chiaramente afferma nei primissimi paragrafi dell'opera. L'assoluto è tale in quanto identico con me stesso, dice Schelling, vale a dire con l'assoluto in quanto rivelantesi in ogni esistenza. Tale tendenza all'assoluto si manifesta nella forma di un *Sii*: a dire, cioè, nel superamento della propria dimensione fenomenica-oggettuale verso la piena realizzazione di essere in sé ovvero della propria autonomia. Si tratta di una autonomia che deve essere intesa in un senso ben diverso da quello kantiano<sup>4</sup>. Schelling la caratterizza difatti come il dispiegamento pieno e incondizionato della propria libertà, in una accezione dunque più che altro spinoziana<sup>5</sup>, come peraltro rivela lo stesso andamento proposizionale dell'opera. Ora, quello della individualità – meglio: della deduzione della individualità – costituisce un tema ritornante in questa fase della filosofia di Schelling<sup>6</sup>, una filosofia che è pur sempre *in fieri* e mai, aristotelicamente, *en ergon*. Nello

<sup>3</sup> Cfr. C. Cesa, *La nozione di 'pratico' nel giovane Schelling*, in Id., *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu, A. Savorelli, Pisa 2014, pp. 197-214.

<sup>4</sup> Cfr. J. F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris 1973, p. 83.

<sup>5</sup> Si tenga presente ad esempio la lettera a Hegel del 6 gennaio 1795, dove Schelling informa il suo interlocutore di star lavorando a un'etica alla maniera di Spinoza. Cfr. A. Pieper, *Ethic à la Spinoza. Historisch-systematisch Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39-40 (1977), pp. 545-564. Anche se la *Neue Deduktion* certamente non rappresenta lo svolgimento di tale etica, di sicuro costituisce una vera e propria apologia della libertà individuale: cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant 1794-1821*, Paris 1970, p. 109.

<sup>6</sup> Per un inquadramento complessivo di tale problematica cfr. X. Tilliette, *La philosophie de Schelling et le problème de l'individuation*, in *Le problème de l'individuation*, a cura di P. N. Mayaud, Paris 1991, pp. 123-134; E. Guglielminetti, *L'altro assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792-1799)*, Milano 1996; R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Paderborn 2005.

scritto *Sull'Io quale principio della filosofia*, Schelling tendeva a distinguere l'Io dal soggetto. L'Io – diceva in quel caso Schelling – è alcunché di assolutamente ponente, è l'incondizionato, mentre il soggetto è tale in quanto condizionato da un oggetto: è già sapere dell'essere, è già il risultato di un rapporto, qualche cosa cioè di correlativo. Al contrario, l'Io è puramente e semplicemente indivisa unità<sup>7</sup>. Questa dialettica interna all'individuo – fichtianamente: contrapposizione tra io puro ed io empirico – sarà decisiva nella *Nuova deduzione*: la quale si apre precisamente con la presentazione del carattere affatto noumenico dell'incondizionato (*Unbedinge*). L'incondizionato, in quanto noumeno, in quanto unica possibile cosa in sé, è qualche cosa di extra-teoretico: non può quindi essere interpellato teoreticamente, ma va realizzato praticamente.

Proprio tale autonomia costituisce il carattere originario e distintivo della *Individualität*, in relazione alla quale l'eteronomia è colta come alcunché di oggettuale e fenomenico. Schelling mostra dunque di intendere l'essere originario (a dire l'assoluto) come quella libertà che appare determinante il mondo fenomenico, al tempo stesso non essendo determinata da nulla. Questa determinazione del fenomenico, a dire cioè questa causalità della libertà si rivela attraverso una causalità fisica<sup>8</sup>. *Divieni essere in sé*, afferma Schelling al paragrafo 3 della *Neue Deduktion*<sup>9</sup>. Schelling sta in tale senso ponendo una identità fra essere e libertà: e dunque essere e libertà sono intesi e trattati come correlati. Si tratta di quanto viene affermato nel paragrafo 4 della *Neue Deduktion*, laddove un essere in sé (*ein Wesen an sich*) è tale in quanto un essere assolutamente libero (*absolut-frei zu sein*)<sup>10</sup>. Tale essere in quanto assolutamente libero rappresenta dunque l'incondizionato originario. Essere, o meglio divenire un essere in sé rappresenta in tale senso la manifestazione di un originario altrimenti irraggiungibile per via meramente teoretica. Ponendomi come essere libero, cioè, l'io si pone come determinante tutto e da nulla determinabile. Inoltre, in quanto l'io costituisce l'unico possibile essere in sé,

<sup>7</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, in Id., *Historisch-Kritische Ausgabe*, I, 2, pp. 69-175, p. 107.

<sup>8</sup> Nella *Neue Deduktion* ciò è reso per mezzo del verbo *offenbaren*: cfr. Id., *Neue Deduktion des Naturrechts*, in *Historisch-Kritische Ausgabe*, I, 2, pp. 157-175, p. 141. La medesima problematica torna nell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* del 1799: come può un'attività assoluta apparire nel finito? In tal caso tuttavia il verbo utilizzato non è più *offenbaren*, bensì *erscheinen*: cfr. Id., *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, XIV voll., Stuttgart-Augsburg 1856, III, p. 14.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, p. 159.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.

ogni altro essere rappresenta per l'io nient'altro che un fenomeno. Il carattere della piena ed assoluta autonomia da questo punto di vista spetta a quanto Schelling definisce 'immutabile individualità' (*unveränderlich Selbst*): non oggettivabile, e quindi pienamente e assolutamente originaria. Questo momento originario – ovvero questa espressione/manifestazione dell'originario – costituisce l'adempimento di quanto Schelling definisce la più alta richiesta posta dalla filosofia pratica (*praktische Philosophie*). Ora, certamente si ha a che fare con un imperativo (*Sii!*); tuttavia si tratta di un imperativo che non costituisce parte di un sistema morale, né tantomeno ne è fondativo. Piuttosto, si tratta di un imperativo che rappresenta alcunché di possibilizzante una esistenza che sia intesa come una libera esistenza<sup>11</sup>. Se difatti la tendenza a divenire e a costituirsi come essere in sé rappresenta l'unica condizione per la manifestazione dell'originario (essere in quanto coincidente con la libertà), ecco che tale essere trova in se stesso il fondamento della propria esistenza<sup>12</sup>. Da questo punto di vista, l'originario è tale in quanto condizione di possibilità della libera esistenza, ossia di un individuo che sia tale in quanto liberamente esistente. Schelling pare in tale senso utilizzare il medesimo concetto di essere appartenente a Fichte: non il morto essere della scolastica, ma alcunché di vivo e diveniente, per cui ogni esistenza è tale in quanto manifestazione dell'originario essere-libertà: *sii, divieni essere in sé*, afferma appunto Schelling.

L'individuo, argomenta ancora Schelling, è tale in quanto oggettivante ed al tempo stesso inoggettivabile; ciò tuttavia accade in un mondo dato pur sempre da oggettualità. Solamente attraverso una causalità che abbia carattere fisico può rivelarsi l'originaria causalità della libertà. Ci si trova cioè in presenza della vita vivente: il comando della filosofia pratica, *divieni un essere in sé*, si rivolge ad alcunché di precedentemente esistente. La possibilità che l'individuo divenga qualche cosa è pregiudicata dal fatto che sia effettivamente esistente: non si diviene qualche cosa se già in precedenza non si è qualche cosa. Il divenire un essere in sé presuppone dunque un essere preesistente. In tal senso la vita vivente appare la combinazione di autonomia (causalità della libertà) ed eteronomia (mendo fenomenico-oggettivo).

<sup>11</sup> Cfr. C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969, p. 119.

<sup>12</sup> Come è noto, la differenza tra fondamento ed esistenza diverrà capitale a partire dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Del resto, già *Filosofia e religione* del 1804 aveva incrinato in maniera decisiva la prospettiva dell'idealismo trascendentale, mostrando chiaramente che la domanda posta a fondamento dei *Briefe* del 1795-96 – *come è possibile il passaggio dall'Uno ai molti* – non può avere affatto risposta, nel senso che tra assoluto e finito non si dà alcun passaggio. Cfr. in tal senso M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977.

2) *Vita, eticità*. Questa causalità in cui si danno distinte ma non separate autonomia ed eteronomia si chiama propriamente vita: *Leben ist die Autonomie in der Erscheinung*<sup>13</sup>. È appunto nella vita e non altrimenti che dalla vita che si rapportano l'autonomia quale caratteristica dell'in sé e la necessità propria invece al fenomeno. Nella *Neue Deduktion*, la vita si configura come quella unità relazionale mediante cui la causalità della libertà si rende causalità fisica; la vita cioè è tale in quanto momento sintetico della libertà come incondizionata causalità e della necessità. Da questo punto di vista, noi possiamo assumere che tale causalità si configuri i) in quanto forza fisica (*physische Macht*<sup>14</sup>) ovvero ii) in quanto forza morale (*moralische Macht*<sup>15</sup>). Il primo tipo di causalità, a dire cioè la forza fisica, appare ostacolata da una resistenza fisica che in quanto tale si configura come natura (*Natur*<sup>16</sup>); dove invece la forza morale incontra resistenza ecco che ci si trova in presenza dell'umanità (*Menschheit*<sup>17</sup>). Questa si presenta anzitutto come un concetto limitante e ostacolante rispetto alla causalità prodotta dalla forza morale. La percezione di un mondo morale consegue dunque al riconoscimento di una totalità di libertà: esse non sono isolate e sporadiche in quanto tutte convergenti e tendenti verso il medesimo fine. Tuttavia, dato che la costituzione del mondo morale si fonda proprio su questa libera espressione della propria volontà, ecco che – come vedremo – tanto l'etica quanto il diritto appaiono a Schelling come alcunché da superarsi, proprio per il fatto che entrambi tendono a configurare in sistema, e cioè a generalizzare, la libera volontà individuale.

Tutte queste volontà generalmente considerate tendono in tale senso verso il medesimo fine, a dire cioè l'incondizionatezza (*Unbedingtheit*<sup>18</sup>): questa cioè non è il presupposto della volontà liberamente agente, bensì il fine ricercato mediante un'azione che Schelling definisce infinita. Appare tuttavia possibile rilevare tale contraddizione: da un lato, vi è il riconoscimento del fatto che il fine cui si tende è certamente incondizionato, dall'altro, abbiamo che lo spazio in cui questa tensione al fine si configura è e rimane empirico. Si ha quindi una incondizionatezza-noumenicità del fine (*Sii!*), ed una tendenza empirica

<sup>13</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, cit., p. 141.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem.* Cfr. A. Bausola, *La deduzione della molteplicità dei soggetti e le sue implicazioni etico-giuridiche nel primo Schelling*, in Id., *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano 1969, pp. 121-161, alle pp. 123-124.

<sup>18</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, cit., p. 142.

che in quanto tale contrasta con altre tendenze: proprio tale contrapposizione rivela all'individuo il fatto di essere individuo morale. Si riscontra da questo punto di vista una partizione del volere: questo certamente vuole (e volendo tende alla incondizionatezza); tuttavia vuole pur sempre una parte individuata di realtà. Si diventa cioè individui morali (*Ich werde moralisches Individuum*<sup>19</sup>). La propria causalità è colta in contrapposizione con altre causalità, e solo da questo punto di vista – afferma Schelling – la *mia* causalità è tale in quanto individuata e particolare rispetto a quella degli esseri morali in generale. Tale è il concetto di una moralità individuata: per costituirsi in quanto liberamente esistente, l'io vuole; tuttavia non vuole mai qualche cosa di generale ma sempre qualche cosa di definito e cioè di individuale.

Ecco che la consapevolezza del proprio esistere liberamente, e quindi il proprio darsi in quanto individuo morale, si ha solo con questa individuazione del proprio volere. Prima del momento della individuazione, cioè, la libertà appare ancora libertà indeterminata, nel senso che l'io vuole in generale. Si tratta di un punto decisivo: la libera individualità non la si può affatto dedurre, poiché è l'io stesso a costituirsi – volendo – come liberamente esistente: questo atto libero è in tale senso indeducibile, poiché se così non fosse non sarebbe realmente libero. La connotazione della individualità in quanto individualità morale è inoltre demandata dallo stesso modo in cui la ragione pratica si configura: è la stessa struttura della ragione pratica a configurare originariamente il proprio porsi come individuo morale. Si tratta di quanto Schelling afferma al paragrafo 23 della *Neue Deduktion*: l'individualità del mio volere è sanzionata dalla tendenza fondamentale (*Sii!*) propria alla ragione pratica<sup>20</sup>. La struttura della ragione pratica è cioè comune a tutti gli enti morali, tuttavia solo nella sua realizzazione – nella rispondenza al fine della incondizionatezza – conduce al riconoscimento della propria individualità morale (si ha cioè un tendere particolare, individuato); al tempo stesso ciò permette il riconoscimento del darsi di una molteplicità di individualità morali.

Schelling pone in questo caso una distinzione tra un essere morale e un individuo morale, il quale è appunto costretto a rimanere individuo sino a quando non abbia soddisfatta la suprema esigenza della ragione pratica<sup>21</sup>. Ora, per diventare un essere morale occorre che si superi il proprio volere indivi-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 144.

duale: tuttavia i diversi superamenti delle volontà individue sono sempre parziali. Non a caso nella *Neue Deduktion* l'etica appare destinata a venir superata dal diritto. Afferma Schelling che l'individuo morale è costretto a rimanere tale fino quando non si sia praticamente realizzato l'incondizionato.

Come è possibile superare queste volontà individue? Poiché, difatti, si possa affermare la propria incondizionata libertà è necessario che si superi quella contraddittorietà che si riscontra nel tendere empirico. Da questo punto di vista, l'individuo morale è tale in quanto particolarizzazione di quella originaria causalità assoluta che, pensata nella sua purezza, non può mai contraddirsi (mentre empiricamente si contraddice). Schelling cioè sta riarticlando quella domanda posta a fondamento dei *Philosophische Briefe*, a dire cioè come sia possibile pensare l'uscita dall'assoluto. Spiega difatti Schelling nella terza lettera che nell'Assoluto vi sarebbe perfetta unanimità, se non si fosse mai lasciata la sua sfera<sup>22</sup>. Non ci sarebbe cioè spazio alcuno per il contrasto, ovvero per questo contraddittorio tendere empirico delle volontà. La questione è posta in maniera ancora più incisiva e radicale nella sesta lettera: come può l'Assoluto fuoriuscire da se stesso e contrapporsi un mondo<sup>23</sup>? Ora, è precisamente in questa dinamica di diversi voleri tutti convergenti però verso il medesimo fine che ad avviso di Schelling si situa l'etica (*Sittlichkeit*). Questa consiste nella tendenza generale di tutti gli esseri morali verso l'individualità in generale. Da questo punto di vista essa esercita una funzione di raccordo fra le volontà individue e una volontà sovraindividuale ovvero generale: ma proprio per questa sua caratteristica uniformante essa costituisce anche la soppressione della volontà individua. Si tratta di quanto Schelling afferma al paragrafo 52 della *Neue Deduktion*: se il soggetto volente agisce in conformità al più alto comando dell'etica (*agisci in modo che la tua volontà sia volontà assoluta*)<sup>24</sup> la sua individualità non può esser conservata ma viene addirittura rinnegata (*verleugnen*).

<sup>22</sup> Id., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in *Historisch-Kritische Ausgabe*, I, 3, pp. 47-112, p. 59.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 78. Sul nesso fra i *Briefe* e le opere successive cfr. J. F. Courtine, *Finitude et liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du Vom Ich aux Briefe*, in F.W.J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, a cura di J. F. Courtine, Paris 1987, pp. 237-256. Come notato, in *Philosophie und Religion* Schelling affermerà che fra Assoluto e finito non si trova alcun passaggio. Per una lettura etico-politica di quest'opera cfr. R. Scheerlinck, «Philosophie und Religion». *Schellings politische philosophie*, Freiburg im Breisgau 2017.

<sup>24</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, cit., pp. 147-150. Per un inquadramento storico-sistematico della tematica della volontà nella filosofia tedesca classica cfr. M. Vetò, *La naissance de la volonté*, Paris 2002, pp. 281-301.

3) *Oltre l'eticità*. Stando così le cose, l'etica non solo sopprime l'individualità del volere secondo la forma, ma esige al tempo stesso anche la generalità del volere secondo la materia. Essa, inoltre, riguarda anzitutto e principalmente il contenuto della volizione, il voluto, ed in tal senso non bada alla individualità specifica del volente. Ciò che in tutto questo rimane problematico e irrisolto è appunto il soddisfacimento di quella tendenza ad una immutabile individualità quale Schelling l'ha posta nel paragrafo 7 della *Neue Deduktion*: il carattere della piena autonomia spetta solamente alla individualità immutabile, tale cioè da non poter mai divenire alcunché di eteronomo ovvero di oggettivabile. Così posta e presentata, l'etica rappresenta l'espressione di una volontà generale tendente a sopprimere quella individuale: l'individuo cessa in tal senso di affermarsi, non tende alla incondizionatezza, ma si realizza solamente – in maniera certo limitata e ridotta – solo attraverso un tendere in generale. Il problema che l'etica rivela, entro le pagine della *Neue Deduktion*, è appunto quello del libero e autonomo volere individuale, il quale si annulla entro un volere generale. Da questo punto di vista esso cessa di rappresentare l'affermazione e l'ampliamento della libertà originaria per sopprimere se stesso entro la generalità del volere universale. In opposizione a questa dottrina del dovere, la quale comanda all'individuo di rinnegare la propria individuale libertà in una volontà generale, si costituisce una dottrina del diritto la quale, anzitutto, risulta oppositiva rispetto alla scienza del dovere, come Schelling afferma al paragrafo 69: il diritto sorge per conseguente opposizione alla scienza del dovere e cioè all'etica<sup>25</sup>.

Eppure, il problema è il medesimo: anche la scienza del diritto deve infatti conciliare la volontà individuale con quella generale. Mentre l'etica ricomprende in quella generale la volontà individuale, mediante il dovere, il diritto non si presenta sotto la determinata condizione di un comando. Ciò equivale a dire che nel diritto la volontà non si sottopone agli obblighi di un comando, poiché in tal caso la volontà cesserebbe di esser tale, come Schelling afferma

<sup>25</sup> Sul tema del diritto in Schelling cfr. A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main 1957; H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt am Main, 1968; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit. Per una ricognizione di questa tematica nell'ultimo Schelling cfr. A. Hollerbach, *Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 38 (1961), pp. 600-628; C. Cesa, *Le idee politiche dell'ultimo Schelling*, in «Archivio di Filosofia», 1 (1976), pp. 57-72; R. Pettoello, *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854*, Firenze 1980; F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Pref. di X. Tilliette, Roma 1994, ora in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi – Filosofia della Rivelazione 1841/42*, a cura di F. Tomatis, Milano 2018, pp. 15-448, alle pp. 392 ss.

al paragrafo 68 dell'opera. Il diritto non riguarda più la materia della volontà (ciò che invece accadeva con l'etica), ma si concentra solamente sulla sua forma. Considerato nella sua costitutiva opposizione all'etica (*questa scienza deve essere determinabile solo in opposizione all'etica*, aveva affermato Schelling), il diritto afferma (*behaupten*) l'individualità del volere, mentre l'etica sopprime (*aufheben*) questa individualità, proprio mediante la posizione di un comando. Ora, solamente una volontà individuale può sopprimere, opponendovisi, un'altra volontà individuale<sup>26</sup>. Ma che sia proprio tale volontà individuale, in quanto volontà assoluta, a dover fare da fondamento alla scienza del diritto, rende fortemente problematico uno scritto come la *Neue Deduktion*. Non è uno caso che lo stesso Schelling non abbia inteso comprenderla nel primo ed unico volume delle proprie opere filosofiche comparso nel 1809; al tempo stesso, che abbia ricevute dalla critica valutazioni talora diametralmente opposte, senza tuttavia mancare di notare che in alcun caso la libertà può farsi gendarme di se stessa<sup>27</sup>. La tendenza a divenire un essere in sé in quanto assolutamente libero risulta da questo punto di vista incompatibile con la propria configurazione in un sistema del diritto, il quale ugualmente annullerebbe la libera volontà.

Senza tentare di dare una morale positiva, sarà il *Sistema dell'idealismo trascendentale* a riformulare nuovamente questo problema e a tentare di dedurre, daccapo, la molteplicità delle intelligenze e la stessa individuazione del soggetto<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, cit., p. 172.

<sup>27</sup> Cfr. C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., p. 124.

<sup>28</sup> Per quanto riguarda tale tematica nel *Sistema* cfr. Id., *Individuazione e libertà nel Sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling*, Pisa 2009.



# Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel

Alfredo Ferrarin

A Klaus, “fratello maggiore”, *in memoriam*

But that relations are as real as anything in the world – much more *real*, according to my notion, than being dead things in themselves would make them – to this I fully subscribe.

C.S. Peirce, *Letter to F. E. Abbott*, 11/1/1886

## 1. Kant e l'Anfibolia<sup>1</sup>

Sull'importanza del concetto di relazione in Hegel è arduo sollevare dubbi, e tuttavia il lessico da lui impiegato è quanto meno variegato e bisognoso di precisazioni. *Beziehung* è termine più generico, ma anche quello che ammette il riferimento a se stesso, come nella *selbstbeziehende Negativität*; il *Verhältnis* invece è un rapporto tra momenti o enti relativamente indipendenti, o tra parti e tutto. L'irrelato, qualcosa il cui essere non dipende dalla relazione, può essere messo in relazione, ma allora abbiamo una relazione indifferente

<sup>1</sup> Cito Aristotele secondo la paginazione standard di Bekker (le traduzioni sono mie).

Cito Kant con le seguenti abbreviazioni

Ak *Akademie-Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: 1910 ff.), seguito dal numero del volume e della pagina;

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781/B: 1787). La traduzione italiana è di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano 2004.

Le opere di Hegel sono citate nell'edizione Suhrkamp (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71), abbr. W seguito dal numero del volume e della pagina;

ENZ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (in *Werke* 8-10), trad. it. a cura di V. Verra, Torino 1981 (vol. 1), Torino 2002 (vol. 2), e di A. Bosi, Torino 2000 (vol. 3), seguito da § (per il numero della sezione), A (nota, *Anmerkung*), Z (aggiunta orale, *Zusatz*);

VGPh *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 1-3 (*Werke*, voll. 18-20);

WL *Wissenschaft der Logik* (= *Werke* 5-6), SL = *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, due voll., Bari 1981.

come quando si istituisce un paragone esterno che non modifica, qualifica o determina la cosa in nessun modo (“il numero dei lati del pentagono è uguale al numero dei giocatori di una squadra di basket”). In tutto questo, la distinzione e definizione dei termini della famiglia “relazione” dipende da caratteristiche come la riflessività, l’indipendenza, e la reciprocità o correlatività dei relati gli uni rispetto agli altri.

Gli stessi termini, *Beziehung* e *Verhältnis*, si trovano in Kant (e qui mi concentro sulla *Critica della ragion pura*). I verbi per mettere in relazione, legare e connettere sono numerosi e differiscono per sfumature. Sarebbe sorprendente se andasse diversamente, vista la centralità dei concetti di sintesi e unificazione nell’Analitica trascendentale: *verbinden*, *zusammen-setzen*, *verknüpfen* sono le attività spontanee di connessione. Ma in generale, attraverso tutta l’Analitica dei concetti, *beziehen* è mettere in relazione concetto e intuizione: *referirli* l’uno all’altra. In questo senso possiamo dire che non c’è differenza essenziale tra *Beziehung* e *Bedeutung*, cioè tra relazione e significato: senza un riferimento all’intuizione il concetto è vuoto, non ha significato, quindi non ha realtà oggettiva e non può essere esibito *in concreto*. Anzi, la Deduzione trascendentale deve mostrare propriamente il riferimento ad oggetti dei concetti puri, visto che di per sé questi non hanno contatto con il mondo perché solo l’intuizione ha riferimento immediato agli oggetti. Si potrebbe dire che, come poi in Frege, i concetti hanno un senso in quanto unità e intelligibilità, ma un riferimento o significato nella misura in cui si riferiscono a un oggetto.

Anche Kant usa *Verhältnis*, rapporto, e pure *Relation*, termine di origine latina per indicare appunto le categorie di relazione: sostanza e accidente, causa ed effetto, e azione reciproca (KrV A 80/B 106). Il rapporto è sempre un attivo rapportare un molteplice che di suo è comunque irrelato. Si potrebbe pensare che Kant rimanga nel solco della tradizione lockeana e consideri il rapporto un risultato della riflessione, sottolineandone pertanto la soggettività; o che, come già per Wolff, il rapporto non convenga in nulla all’ente se non perché questo viene riferito ad altro (Logica §§ 856-57). Invece, quello che più colpisce me, nell’uso kantiano del termine rapporto, è questo: lo stesso concetto di fenomeno è costituito come un rapporto; ad essere in primo luogo un rapporto è appunto l’oggetto come fenomeno. Ad A 20/B 34, Kant scrive che l’intuizione pura è la forma in cui intuiamo il molteplice in rapporti. L’identificazione di forma e rapporto, in contrapposizione alla materia del molteplice dato, è così forte che a B 66-7 Kant conclude che “tutto ciò che nella conoscenza appartiene all’intuizione ... non contiene altro se non semplici

rapporti [*nichts als bloße Verhältnisse*]. Con questo non ci è dato cosa riempie lo spazio o il tempo, e tuttavia la materia ha senso per noi solo in quanto ha la forma del rapporto, della coordinazione del molteplice.

Se questo vale dell'intuizione, vale poi anche della forma del fenomeno come oggetto intero -- e, come sappiamo, la forma precede la materia. Ci si potrebbe aspettare che la categoria di sostanza ci permettesse di individuare un *nucleo base* di permanenza che si offrisse all'identificazione di ciò che comunque si presenta come un molteplice che va raccolto intuitivamente. Ma così non è. Kant lo dice espressamente nell'Anfibolia, laddove critica il concetto di oggetto attraverso la coppia di opposti interno - esterno. In un oggetto dell'intelletto, dice Kant, interno è ciò che non ha relazione con il diverso; ma una sostanza nello spazio non è paragonabile a questo, anzi: le determinazioni interne di una *substantia phaenomenon* nello spazio non sono a loro volta altro che rapporti [*nichts als Verhältnisse*], di nuovo, a A 265/B 321], perché conosciamo una sostanza come fenomeno "soltanto tramite forze che sono operanti in esso, per attirarvene altre (attrazione) o per impedire ad altre di penetrarvi (repulsione e impenetrabilità); non conosciamo altre proprietà che costituiscano il concetto della sostanza che appare nello spazio, e che chiamiamo materia" (ibidem). La conclusione è inevitabile: "io non ho nulla di assolutamente interno, ma ho soltanto alcunché di relativamente interno il quale a sua volta consiste di relazioni esterne" (A 277/B 333).

Se la sostanza per gli oggetti dell'intelletto è il semplice, e i fenomeni nello spazio e tempo sono infinitamente divisibili, ne segue che, come dice Kant nella *Metafisica Pölitz* (L 1), "nessun essere all'infuori del solo creatore può cogliere la sostanza di un'altra cosa" (Ak 28, 204). Non cade così soltanto la confusione leibniziana che fa delle sostanze dei noumeni e quindi delle monadi come soggetti di capacità rappresentativa; insieme a questo viene meno anche il concetto di sostanza come base isolabile e fondamento a noi accessibile. Nulla serve a identificare la sostanzialità di qualcosa quando si tratta dei fenomeni. Chiedersi cosa permane nella successione e nel mutamento (il reale nella sensazione? la materia? il tempo stesso?)<sup>2</sup> equivale a cercare un dato di base, un nucleo isolabile, laddove le categorie di relazione sono dinamiche proprio perché sono funzionali a regolare i rapporti tra fenomeni e non designano un polo esistente, un substrato indipendente dai suoi accidenti.

<sup>2</sup> Questi erano i candidati che avevo esaminato nel mio "Good-Bye is too good a word". *Sulle difficoltà del congedo da Ferraris*, in A. Ferrarin (a cura di), *Congedarsi da Kant? Interventi sul Good-bye Kant di Ferraris*, Pisa 2006, pp. 33-4 n.

In altre parole, la categoria di sostanza non è, aristotelicamente, ciò che si regge su se stesso e non ha bisogno d'altro. Non è una realtà assoluta. È piuttosto un relativo, che non si può identificare indipendentemente dagli accidenti con cui è in rapporto: è un concetto funzionale che non può pretendere di individuare nulla più che lo sfondo permanente dell'accadere, e per contrasto con il mutamento.

Si noti poi che la categoria di sostanza è una categoria di *relazione*; oltre a questa, tuttavia, categorie come *Dasein* o *Wirklichkeit* (A 145/B 184), realtà, sono categorie *modali*, sono cioè l'attestazione di un esistente e la sua relazione con la facoltà conoscitiva nel suo uso empirico, un'asserzione che all'oggetto non aggiunge nessuna determinazione. E si noti infine che l'anfibolia leibniziana non riguarda solo la coppia interno/esterno, ma anche forma/materia come determinante e determinabile, identità e diversità, e accordo e opposizione. Questi concetti appunto vengono solo in coppia perché sono correlativi. Sono chiamati da Kant *Vergleichungsbegriffe* o, in latino, *conceptus comparationis*. Non determinano l'oggetto ma servono ai nostri paragoni e alla nostra riflessione. Il loro contenuto va riportato alle nostre diverse facoltà, e questo è il compito della riflessione trascendentale, che mette a nudo il problema dietro le confusioni di Leibniz ma più in generale permette di considerare in tutte le loro implicazioni la differenza tra cosa vuol dire essere fenomeno e cosa vuol dire essere noumeno.

## 2. Aristotele e i relativi

Dicevo che concepire così la sostanza pare agli antipodi di Aristotele. Secondo una delle più fortunate e durature *vulgatae*, in Aristotele avremmo una ontologia delle sostanze individuali; le relazioni evidenzerebbero l'inerenza a tali sostanze di proprietà che di queste soltanto si dicono. In tal modo ad essere reale sarebbe la sostanza, mentre la relazione godrebbe di uno statuto inferiore e derivato da qualcosa che le preesiste e la fonda. Così si raffigurano la situazione molti interpreti, soprattutto medievali, di Aristotele.

Come in ogni semplificazione, c'è del vero in questa immagine. Se però andiamo a leggere il cap. 7 delle *Categorie* e  $\Delta$  15 della *Metafisica*, ci rendiamo subito conto di alcune cose importanti. La prima è la necessità di distinguere diversi sensi di *pros ti* o "relativo a", dai più generali ai più specifici, e partendo come di consueto avviene in Aristotele, che per questo Heidegger saluta come un autentico fenomenologo, dagli usi del linguaggio comune e dai modi ordi-

nari di presentarsi<sup>3</sup>. Non ogni cosa relativa ad altro perché di questo è detta è un relativo; *pros ti* e *kata tinos* sono preposizioni ben diverse. Se fosse così, del resto, cioè se “dirsi di” e “essere relativo a” fossero lo stesso, avremmo solo due macro-categorie, sostanza e relazione, e ogni categoria diversa dalla sostanza, da qualità a quantità ecc., sarebbe una specie del genere relazione -- che invece è una categoria specifica, solitamente, nelle diverse liste aristoteliche, la quarta. Se ogni essenza è essenza di qualcosa, in una tesi notoriamente critica della separatezza delle forme platoniche -- cioè se l'essenza è un *eidos tinos* come un [*to ti*] *ên einai* è sempre *tou hekastou* --, non è sufficiente la forma del genitivo per fare di una relazione un relativo. Il problema della predicazione di un *ti kata tinos*, una proprietà di un soggetto, e il problema dell'ontologia delle sostanze sono temi ben diversi dallo statuto e dall'essenza dei relativi.

Analogamente, se, come sappiamo dalla *Metafisica*, l'essere si dice in molti modi ma tutti sono *pros hen*, relativi ad un uno, non ne segue che allora tutti i *legomena tou ontos*, tutto quello che diciamo dell'essere, cadano nella categoria di *pros ti*.

Questi due capitoli in effetti ci insegnano distinzioni che affinano il nostro lessico della relazione. Anche il problema della parte rispetto al tutto non è identico al problema del relativo. L'ala si dice dell'uccello, ma non viceversa; e inoltre l'ala può essere parte di un aereo, non solo di un uccello.

Pure ciò che è “relativo a” nel senso di “paragonabile” (identico, somigliante, ecc.), cioè nella misura in cui lo possiamo porre in relazione ad altro, pare diverso dal senso fondamentale, e notevolmente più circoscritto di quanto saremmo adusi ad attribuirgli, che vuole mettere in luce Aristotele. La montagna è grande (Categ. 6b 11) rispetto all'abete, ma questo è un relativo accidentale. Qui nell'essenza della determinazione non compare nessun rapporto con altro. Si potrebbe dire un *conceptus comparationis*, se non fosse che non abbiamo qui una coppia indissolubile di correlativi e la realtà della montagna non è toccata in nulla dal suo rapporto con l'abete: la montagna è *ousia*, non un relativo. Relativa è la grandezza; e infatti i primi esempi di Aristotele sia nelle *Categorie* che nella *Metafisica* sono “maggiore di”, “doppio di”, ecc. Si può anzi dire che qui il relativo è interno alla categoria di quantità.

Allora cosa caratterizza i relativi? I relativi per sé sono ciò che sono nella misura in cui sono in relazione ad altro. La relazione ad altro, detto diversamente, è interna all'identità della determinazione che trattiamo. Il servo è tale perché

<sup>3</sup> Cfr 24-25-26. Sul *pros ti*, cfr. 349-52.

relativo a un padrone, e viceversa. Qui la relazione prevede la conversione. Padre e figlio si coimplicano e sono simultanei. Io sono una sostanza prima di essere un relativo: prima di avere figli non ero un padre ma un uomo; in quanto uomo, il mio essere padre dipende dall'aver figli. I relati si esauriscono nella relazione reciproca; il loro stesso essere dipende ed è definito dalla relazione.

Si potrebbe quindi dire che il termine ampio "relativo a", di cui abbiamo visto molteplici significati, non è lo stesso di "relazionale", nel senso di costituito da relazioni.

Nella *Metafisica* i tre tipi di relativo e relazione sono rispetto alla quantità, ad agente e paziente, e a misura e misurato. Un esempio di questo terzo tipo, che compare tanto nelle *Categorie* quanto nella *Metafisica*, è la scienza. La scienza è un *pros ti* perché è relativa al suo scibile. La scienza della medicina è diversa dalla scienza dell'essere perché l'oggetto di cui si dice scienza differisce. Lo scibile relativo alla salute del corpo e quello relativo ai modi di dire l'essere definiscono la scienza rispettiva. Qui però, come il sensibile rispetto alla sensazione, lo scibile rispetto al sapere eccede il *pros ti*, perché il sensibile esiste anche al di fuori della sensazione come il corpo sano al di fuori della medicina. La reciprocità non si dà sempre, e questo caso lo illustra.

Questo caso è paragonabile, mi sembra, a quello platonico dell'immagine, che è sempre immagine di un originale. Qui la relazione è asimmetrica e non convertibile perché nel *Sofista* l'immagine si comprende sempre per riferimento all'originale, ma l'originale può ben essere senza l'immagine. Ma per Aristotele il *Sofista* è confuso perché confusi sono i concetti fondamentali su cui costruisce la partecipazione delle cose ai generi sommi: non basta dire che alcune cose sono per sé e altre per altro (255d), se questo non conduce anche a una loro netta separazione e a rapporti di priorità e subordinazione. Secondo Aristotele Platone istituirebbe una partecipazione delle cose all'identico e al diverso, identificando l'essere con identità e il non essere con la diversità; per lui il relativo sarebbe il contrario o la negazione di uno ed essere, e quindi il principio della molteplicità. Ma il relativo è una categoria dell'essere così come la potenza, obietta Aristotele (*Metaph.* N 2). Non solo Platone non sa allora pensare il non essere se non in modo che rimane parmenideo; ricorrendo al criterio della comunione dei generi e della partecipazione, non è neanche in grado di riconoscere quella separazione di soggetto e predicato e di predicazione essenziale e accidentale che struttura il linguaggio, che si basa sull'attribuzione a un soggetto e sull'indivisibilità delle essenze. La relazione è, così come è l'alterità, o la negazione: cioè come modo d'essere di un sostrato, detta nel linguaggio come suo attributo.

### 3. Hegel e l'essenza

Hegel dovrebbe essere critico di questa posizione. Sembra voler superare tanto l'ontologia di sostanze individuali e finite, quanto ogni presunta irrealtà della relazione. Anzi, prendere le mosse dalla forma del giudizio è un'ipoteca fatale; e prendere le mosse da individui isolati è il *prôton pseudos* fin dalla certezza sensibile; eventualmente, e in modo antitetico a questa posizione, all'individuo si arriva come al risultato di relazioni costitutive.

La prima posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività, la metafisica ingenua, fa valere le categorie come separate e prende gli oggetti della ragione nella prospettiva dell'intelletto, come determinazioni di pensiero finite. Tali determinazioni sono finite nella misura in cui sono i predicati separati del vero; poiché Dio, anima, mondo, il tutto, l'assoluto ecc. sono presi come soggetti bell'e fatti, vengono poi intesi come vuoti nomi e saldi poli di appoggio, laddove il vero viene espresso nel predicato. Ma così "non si è indagato se tali predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere la forma della verità" (ENZ § 28 A). Sappiamo, anzi, che il giudizio è incapace di esprimere il vero, proprio perché soggetto e predicato sono intesi astrattamente come preesistenti, isolati e successivamente congiunti dalla copula. In questo modo non si guadagna quella visione indispensabile a trovare nel movimento di reciproco riempimento dell'uno come dell'altro la chiave della progressiva determinazione.

Resta da chiedersi perché Hegel identifichi questa metafisica ingenua, piuttosto che con Aristotele, con "la vecchia metafisica quale si trovava da noi prima della filosofia kantiana" (ENZ § 27). Hegel è convinto che l'aristotelismo abbia fatto un grave torto ad Aristotele, che ci è quasi ignoto dopo secoli di travisamenti, addirittura una tradizione costruita nel suo nome su interpretazioni unilaterali e fuorvianti. Nella fattispecie, Hegel è convinto che la metafisica ingenua sia sì la riproduzione del contenuto dell'esperienza nel pensiero al di qua di ogni opposizione, ma che questo possa essere speculativa così come intellettualistica. Platone e Aristotele sono esempi della prima (cf., e.g., VGPh 1: 129), mentre Wolff esemplifica una metafisica della riflessione che non giunge a un pensiero libero e oggettivo. I greci invece pensavano liberamente (ENZ §31 Z): "Platone non è certo un metafisico di tal sorta e Aristotele ancor meno, anche se si è soliti credere il contrario" (ENZ §36 Z).

Perché? E perché quello che Aristotele ha da dire sulla relazione, sui relativi e sull'essenza non compare mai nella Logica dell'essenza, il luogo deputato a trattare proprio dei correlativi, dei concetti relazionali in cui abbiamo coppie

di cui non si può pensare l'un termine senza l'altro? Ricordo alcuni esempi: essenza e parvenza, essenziale e inessenziale, identità e differenza, nel Fondamento forma e essenza, forma e materia, forma e contenuto, cosa e proprietà, fenomeno e noumeno, forza e estrinsecazione, interno e esterno. E non ho fatto che elencare le coppie oppositive della logica dell'essenza fino al concetto di realtà, *Wirklichkeit*. Forse che non troviamo molti, se non quasi tutti questi concetti nei libri centrali della *Metafisica*? Forse che, anzi, non è Aristotele stesso ad averceli insegnati?

Cerchiamo di capire come sorge l'essenza in Hegel, questo stadio del concetto come divisione interna tra opposti complementari. Nella logica, l'essere si dà a vedere come un immediato. La domanda sull'essenza dell'essere chiede cosa questo sia in verità. Ciò significa già trattare l'essere come un immediato oltre cui si cerca di andare, perché cercare l'essenza equivale a riconoscere che l'immediato non è veramente quel che *sembra*. L'essenza è pertanto generata dall'essere, è il suo risultato; ed è l'essenza *di* questo essere. In questo senso l'essenza introduce naturalmente una divisione all'interno dell'essere; ed è negativa, la negazione della verità dell'immediatezza. Se però è così, allora l'immediato in cui finora cercavamo l'essere e ora è negato diventa altro da sé. A questo stadio l'essere si sdoppia nella coppia essenziale – inessenziale. Solo che, ci rendiamo conto nello svolgimento della logica dell'essenza, cercavamo l'essenziale a spese dell'inessenziale, ma dobbiamo riconoscere che i due lati si rimandano reciprocamente. Ogni inessenziale si rivela fondato nell'essenza. Anzi, l'essenza *sembra* essere l'invisibile fondamento in contrapposizione all'esterno, ma si rivela ciò che deve apparire esteriormente -- ciò che senza la manifestazione non è nulla<sup>4</sup>.

Nell'essere le determinazioni non hanno fissità; passano semplicemente l'una nell'altra; anzi, subiscono il trapassare (*Übergehen*). Quando scompare una determinazione, al suo posto ne abbiamo un'altra. Nell'essenza invece il momento della differenza e della negazione è divenuto interno all'essere. Una nuova determinazione non prende il posto di quella originaria perché ora il rapporto è tra la determinazione e il suo altro (allo *Übergehen* subentra lo *Scheinen ins Entgegengesetzte*). Se nell'essere avevamo l'immediato, nell'essenza abbiamo il rapporto interno. E mentre nell'essere le determinazioni si limitavano ad essere, ora l'essenza *ha* le sue determinazioni in sé ("l'averne subentra

<sup>4</sup> Cfr. S. Houlgate, *Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 1999, 39/40, pp. 18-34.

come relazione al posto dell'essere", § 125 A). Nell'avere si ha un avente e un avuto, una divisione che è al contempo un rapporto. Questa è una riflessione dell'essere in se stesso che si duplica in un lato essenziale e uno inessenziale, un interno opposto a un esterno. Essenza è rapporto a sé nella misura in cui è rapporto al suo altro (§ 112).

Nella logica dell'*Enciclopedia* Hegel scrive che questa parte della logica è la più difficile: essa "contiene specialmente le categorie della metafisica e delle scienze in generale come prodotti dell'intelletto riflettente che al tempo stesso assume le distinzioni come *indipendenti* e pone *anche* la loro relatività" (§ 114 A). L'intelletto si limita a collegare i termini; tiene ferma l'identità mentre astrae dalla differenza, e pertanto non arriva a concepire l'unità loro che è il concetto (§ 114 A e 115). Vale a dire che per Hegel la logica dell'essenza è la logica dell'intelletto riflettente della filosofia moderna che fa valere le sue determinazioni nella misura in cui le oppone le une alle altre, e in tale opposizione le deve lasciare. Se questo spiega perché a proposito dell'essenza Hegel cita e discute Leibniz, Spinoza, Newton, Kant, ci dice anche che al di là dell'essenza urge un'unificazione degli opposti. La realtà, *Wirklichkeit*, è questa unità di essenza e esistenza, "il rapporto divenuto identico a sé; è perciò sottratto al *passare* e la sua *esteriorità* è la sua energia; in essa il reale è riflesso in sé; il suo essere determinato è soltanto la *manifestazione di se stesso*, non di un altro" (§ 142 A).

Come noto, in Hegel realtà ha diversi significati. Mentre *Realität* è una categoria dell'essere, *Dasein e Existenz* sono determinazioni dell'essenza che, soddisfatte tutte le sue condizioni, entra nell'esistenza. Reale, *wirklich*, è l'unità posta di essenza ed esistenza: non ciò che ha esistenza sensibile, ma ciò che può avere effetti (*wirken*), sicché la definizione di realtà è l'automovimento, il produrre effetti rimanendo sé (WL II 208, SL 616). La realtà è pertanto la sostanza che è causa (WL II 224, SL 631). Reale è "ciò che ha in sé l'idea e la esprime" (WL II 464, SL 859).

#### 4. Hegel, Aristotele, la realtà

Cerchiamo di fare il punto. Rispetto a Kant possiamo dire quindi che l'articolazione e divisione interna del concetto di realtà è molto più forte: infatti l'effettualità o realtà (*Wirklichkeit*) differisce dalla *Realität* (che per Kant è categoria di qualità e per Hegel dell'essere); ma differisce anche dal *Dasein* o esistenza, che Kant equiparava. Inoltre, mentre in Kant la relazione permette

di pensare i rapporti tra oggetti e la modalità non apporta nulla al nostro concetto dell'oggetto, in Hegel la realtà come effettualità è categoria prima di modalità e poi di relazione; anzi, è l'unificazione di modalità e relazione, perché è costituita dal rapporto di necessità e contingenza e dal rapporto di sostanzialità come manifestazione di se stessa.

La necessità è propriamente quello che si regge su se stesso, che ha ragione di essere. Per questo è chiamata con uno strano termine, attuosità: "non è *l'essere* come tale, ma l'essere che è *perché* è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione di sé con se stesso" (WL II 219-20, SL 626 e 627). Mentre ciò che dipende da altro è contingente, dal necessario esigiamo che sia quello che è mediante se stesso, che sia anzi la mediazione di sé con sé interiorizzata e tolta<sup>5</sup>. Per intendere la realtà allora è indispensabile soffermarsi sul suo aspetto di sviluppo, di autoposizione. Qui non abbiamo un rapporto oppositivo con l'altro da sé, ma un rapporto costitutivo di sé con sé, perché identità e alterità sono già concepite insieme.

In tutto questo la cosa più stupefacente è che Hegel ritiene che a mostrare questo sia Aristotele. "Attuosità" è un termine comprensibile solo alla luce dell'interpretazione hegeliana dell'*energeia*. La grandezza di Aristotele secondo Hegel è non tanto di averci illustrato i caratteri di ogni movimento per essenza incompiuto, dalla produzione (*poiêsis*) al movimento fisico (*kinêsis*), quanto soprattutto di averci additato il modello alternativo dell'*energeia* compiuta. In questa non abbiamo un diventare altro ma uno sviluppo di sé, in cui il soggetto del movimento e il suo fine coincidono (il soggetto è *arche kai telos*), così come coincidono, o smettono di valere per la loro differenza, inizio e fine. È a questo che pensa Hegel quando scrive, richiamandosi ad Aristotele a proposito della teleologia del concetto, che «nella sua azione efficiente non passa in altro, ma si *conserva*, cioè manda ad effetto soltanto se stesso ed è alla *fine* quello che era all'*inizio*, nell'*originarietà*» (§ 204 A).

Per Hegel, Aristotele tratta l'essenza come una causa finale e quindi come un universale concreto. Per questo ritiene che Aristotele vada trattato a livello del Concetto, non dell'Essenza. In altre parole, la sostanza non è un'astrazione riflessiva ma un universale concreto che contiene in sé il principio del suo sviluppo e realizzazione. *L'energeia* è già lo stadio in cui essenza e apparenza sono conciliate; ma lo sono solo perché sono una negatività in relazione a se stessa,

<sup>5</sup> Cfr. J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, Paris 2007, pp. 17-34, e L. Sala, *Wirklichkeit. I risvolti pratici di una distinzione metafisica*, in C. Basile (ed.), *I filosofi e la politica*, Pisa 2017, pp. 67-81.

un automovimento, e pertanto una totalità. L'essenza hegeliana non è una totalità in sviluppo perché il suo altro le è opposto e separato. E questa relazione (interno-esterno, essenza-esistenza ecc.) non è un intero perché le manca un sostrato, una base: una *Grundlage* a cui gli opposti siano immanenti. Appena è concepita come fine di se stessa, l'essenza diventa un universale, un concetto che particolarizza se stesso (WL II 182, SL 589-90).

Per Hegel il concetto come *energeia* è il processo di realizzazione di sé del pensiero nella realtà. Per Hegel è chiaro che Aristotele si situa al livello del concetto, non dell'essenza. Aristotele non è mai un filosofo dell'intelletto o della riflessione secondo Hegel perché il suo concetto è vitalità, entelechia. Possiamo capire allora perché Hegel dissocia l'*Organon* dalla *Metafisica* e trovi lo spirito speculativo di Aristotele in questa e non in quello. Può farlo nella misura in cui a sua volta associa la *Metafisica* al *De anima*, alla *Fisica* e all'*Etica* e ne costruisce l'unità tematica come, in primo luogo, una teoria delle determinazioni pure che innervano la natura come un tutto vivente, e, in secondo luogo, una teoria dell'intelletto come autocoscienza assoluta nei soggetti finiti di teoria e prassi. Tutta questa interpretazione è resa possibile dalla sua interpretazione del *nous* come automovimento, il principio di una dialettica degli intelligibili, e un essere in identità e differenza con il suo altro<sup>6</sup>.

## 5. Conclusioni

Permettetemi in conclusione alcune puntualizzazioni. Il problema non è, come nel libro di Horstmann *Ontologie und Relationen*, discutere delle relazioni interne ed esterne<sup>7</sup>. Nella realtà, *Wirklichkeit*, non abbiamo un'ontologia delle relazioni, ma l'inizio di un'ontologia del concetto. O meglio, realtà e necessità, e poi il concetto come sapere di queste, sono un'ontologia relazionale perché ogni relazione è pensata nella totalità e unità dei suoi riferimenti.

Sarebbe una generalizzazione indebita dire, con Buber, che tutto è relazione. Dove tutto è relazione, tutto dipende da altro, nulla ha indipendenza o si regge su se stesso. Non si tratta certo di tornare alla tradizione che assu-

<sup>6</sup> Per i motivi che sottendono alle semplificazioni di questa interpretazione cfr. la discussione in A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001, pp. 308-25, e *La ripresa hegeliana del nous aristotelico*, in *Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, Pisa 2001, pp. 333-55.

<sup>7</sup> R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein 1984.

me delle sostanze come date e delle relazioni fa qualcosa di esterno e irreali. È solo che ci sono certi rapporti, come quello a sé, che non si esauriscono in un rapporto ad altro. Nella filosofia di Hegel sé ed altro si intrecciano a diversi livelli. Per esempio, nella lotta servo-padrone della *Fenomenologia* i termini sono, come in Aristotele, correlativi, cioè il loro essere è definito dal loro reciproco; e tuttavia, non sono correlative le autocoscienze in lotta, perché l'autocoscienza è un rapporto a sé indipendentemente da quello che è in rapporto ad altro. La categoria dell'essere-per-sé (*Fürsichsein*) sta su un altro livello rispetto all'esser-per-altro (*Etwas und Anderes*). Il fatto che poi nel riconoscimento in senso pieno e compiuto dell'agire etico si identifichino e traggano significato e consistenza l'uno dall'altro non significa che siano lo stesso concetto. A differenza di Kant, Hegel non pensa che la relazione ad altro sia resa possibile dal principio supremo della relazione a sé dell'unità sintetica originaria dell'appercezione (KrV B 134); anzi, pensare insieme identità e alterità, rapporto a sé e rapporto ad altro, è fondamentale; pure, non c'è verso di arrivare all'identità *a partire dall'alterità*, perché dal rapporto ad altro non si arriva al rapporto a sé: anche un rapporto pienamente reciproco non può essere identico a un rapporto riflessivo. Quello in cui tutto è definito dal suo rapporto ad altro è per Hegel il mondo spinoziano, in cui non viene fatto spazio all'indipendenza e infinitezza del rapporto a sé.

Il percorso della logica dell'essenza ha per esito la realtà come rapporto assoluto proprio perché si parte da un immediato, si comprende che senza un'opposizione interna non è pensabile, ma all'opposizione non si può restare fermi; e il movimento è uno sviluppo immanente, interno a una sostanza-soggetto.

Proprio questo reggersi su di sé della sostanzialità è il punto da concepire. Per farlo, l'imperativo primo è pensare la differenza come interna all'identità, la negazione come interna all'essere. Un conto allora è pensare il legame differenziato e ognora diverso tra identità e alterità. Un altro -- una mossa ulteriore che alcuni di noi esitano a fare -- è fonderle<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> In questo saggio faccio uso di risultati di miei lavori precedenti: *Hegel and Aristotle* (Cambridge 2001), *The Powers of pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy* (Chicago 2015), e *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant* (Roma 2016).

Ringrazio di cuore Marco Ivaldo, Tristana Dini, Antonio Carrano per l'invito e la discussione. Vorrei ringraziare anche Alessia Giaccone, Jean-François Kervégan e Pierre-Marie Morel per la discussione di una relazione analoga tenuta a Parigi nel giugno 2018.

# Ontologia della mediazione. Relazione, correlazione e ontologia in Hegel e Meillassoux

Alessandro De Cesaris

## Introduzione

L'obiettivo di questo intervento è determinare se sia possibile intendere la logica di Hegel come un'ontologia della relazione. A questo fine, tuttavia, occorre innanzitutto chiarire cosa un'ontologia della relazione debba essere, perché solo a partire da questa determinazione sarà poi possibile interrogare il testo hegeliano.

Questo compito appare particolarmente difficile per via della complessità del dibattito relativo all'ontologia, complessità che in questo caso si articola su due ordini distinti ma profondamente intrecciati. Da un lato, infatti, non esiste un accordo sul significato stesso dell'ontologia come disciplina, così come sul rapporto tra ontologia e metafisica – rapporto reso ancora più intricato dall'imporsi della filosofia del linguaggio come disciplina autonoma, e dall'evoluzione della logica in senso formalistico<sup>1</sup>.

In secondo luogo, lo stato dell'arte degli studi hegeliani mostra un dibattito molto acceso circa l'opportunità di caratterizzare la filosofia – o la logica – di Hegel come una forma di ontologia (o di metafisica)<sup>2</sup>. A riguardo le

<sup>1</sup> Per una panoramica sul problema si confronti A. Varzi, *Ontologia*, Roma-Bari 2005, in particolare pp. 7-31; Id., *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in "Giornale di metafisica", XXIX (2007), pp. 285-304; cfr. anche F. D'Agostini, *Ontologia e metafisica: l'altro confine*, in "Giornale di metafisica", XXIX (2007), pp. 421-440. Un ottimo studio sull'evoluzione del senso della metafisica e della sua relazione con l'ontologia, anche in riferimento alla filosofia classica tedesca, è A.W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics*, Cambridge 2012.

<sup>2</sup> Alla base occorre innanzitutto distinguere tra coloro che differenziano tra ontologia e metafisica, e coloro che usano i due termini pressoché come sinonimi, o che contestano la possibilità di effettuare una tale distinzione. Ad esempio Stephen Houlgate rifiuta completamente tale distinzione (Id., *Thought and Being in Kant and Hegel*, in «The Owl of Minerva», 21, 2 (1991), pp. 131-140, in particolare p. 132). Lo stesso vale per James Kreines, che fornisce una ben precisa interpretazione metafisica di Hegel (Id., *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, in «Philosophy Compass», 1/5 (2006), pp. 466-480; Id., *Reason in the world*, Oxford 2015, in particolare pp. 3-4). Un esempio di distinzione tra metafisica e ontologia, che interpreta il pensiero hegeliano come una forma di metafisica non ontologica, è l'interpretazione di Alfredo Ferrarin (Id., *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001), secondo il quale la logica di Hegel non è un'ontologia ma una "logica del pensare" (p. 71) che non concede definitivamente

posizioni si scontrano non solo a livello teorico, ma anche metodologico ed ermeneutico, trovandosi nella posizione di dover scegliere tra una definizione di ontologia desunta dal testo hegeliano, e una definizione di ontologia che sia compatibile con il dibattito teorico contemporaneo<sup>3</sup>. Entrambe le opzioni ermeneutiche presentano degli svantaggi: se infatti importare nel discorso hegeliano un concetto di ontologia preso dall'esterno rischia di falsare la lettura del testo, d'altra parte fermarsi all'uso hegeliano del termine costringe l'analisi entro limiti troppo angusti, determinati peraltro da ragioni contingenti, di carattere storico, e impedisce di cogliere dei nessi rilevanti all'interno del pensiero dell'autore. Inoltre, per quanto nelle opere di Hegel siano scarsi i passaggi di riflessione metafisica sul senso dell'ontologia e della metafisica, non è da escludere che proprio un'analisi più ampia del discorso hegeliano permetta l'articolazione critica di diversi sensi della metafisica e dell'ontologia.

Il dibattito relativo al senso dell'ontologia nel pensiero di Hegel è amplissimo, e non sintetizzabile in un saggio breve. L'obiettivo di questo testo è quello di mettere a fuoco un problema più specifico, ovvero l'eventualità che nel pensiero hegeliano sia rinvenibile una "ontologia della relazione". Se è vero che il problema del nesso tra ontologia e relazione in qualche modo presuppone il discorso più ampio circa l'ontologia, in questo testo tenterò in qualche misura

la metafisica, ma piuttosto la completa nella forma di una "logica della metafisica" (p. 79). C'è da dire che lo stesso Ferrarin precisa come la filosofia aristotelica impregni l'intero impianto della logica, e come dunque sia impossibile ridurre l'ontologia alla logica oggettiva (p. 44).

Diversi sono i sostenitori del carattere ontologico ma non metafisico della logica hegeliana. I contributi più celebri sono R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1989, in particolare pp. 175-260; K. Hartmann, *Hegel: A Non-Metaphysical View*, in A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame – London 1972, pp. 101-124; K. De Boer, *The Dissolving Force of the Concept. Hegel's Ontological Logic*, in «The Review of Metaphysics», 57, 4 (2004), pp. 787-822; H.F. Fulda, *Ontologie nach Kant und Hegel*, in D. Henrich und R.P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, pp. 45-80. Una posizione del tutto particolare è quella di Terry Pinkard (Id., *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility*, Philadelphia 1988), il quale da un lato distingue tra metafisica e dialettica (p. 7) e difende una lettura non metafisica di Hegel, ma poi si riferisce a una "metafisica dello spirito assoluto" (p. 102).

Senza approfondire le distinzioni tra le diverse interpretazioni, è interessante notare come esse si differenzino sulla base di accezioni ben precise delle espressioni "metafisica" e "ontologia". I promotori delle interpretazioni metafisiche ma non ontologiche della logica hegeliana assumono per lo più la posizione per cui l'ontologia implicherebbe una tesi precisa riguardo ciò che è, dove "essere" è intrinsecamente inteso come distinto dal pensiero. I sostenitori delle interpretazioni non-metafisiche tendono a identificare la metafisica con la tesi circa l'esistenza necessaria di un oggetto (si tratta dello stesso uso fatto da Quentin Meillassoux).

<sup>3</sup> Un esempio di adesione all'uso hegeliano dell'espressione "ontologia" è M. Pagano, *Il vero è l'intero. Hegel e la questione dell'ontologia*, relazione tenuta presso l'Università di Vilnius il 27.04.2014. Ringrazio l'autore per la gentile concessione del testo. Un esempio di impostazione aristotelica della questione, che tenta di mediare tra l'uso esplicito hegeliano e la riproposizione della domanda aristotelica circa l'essere, è L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Milano 1998. L'impostazione di Lugarini è senz'altro quella che è servita maggiormente da ispirazione per la presente ricerca.

di percorrere la direzione opposta, partendo dalla questione della relazione – e di una ontologia della relazione – per arrivare a dire qualcosa circa un possibile modo di intendere il pensiero di Hegel in senso ontologico<sup>4</sup>.

In via del tutto preliminare, vorrei proporre tre possibili modi con cui si può orientare un progetto ontologico su base relazionale.

È senz'altro possibile intendere un tale progetto nei termini di un'ontologia regionale, ovvero di una disciplina che si occupi di analizzare un determinato tipo di ente – le relazioni – da un punto di vista logico-metafisico. La domanda di partenza di un lavoro simile suonerebbe dunque così: in che senso le relazioni “sono”, quali sono le loro proprietà, quali le loro differenze rispetto a ciò che non è relazione o non è in relazione<sup>5</sup>?

In secondo luogo, la questione di un'ontologia della relazione può essere interpretata anche nel senso di un'ontologia generale, dove quest'ultima è sorretta da una tesi forte circa il significato della relazione stessa. In questo secondo senso, l'espressione “ontologia della relazione” indicherebbe una teoria relazionale dell'ente in quanto ente. Da questo punto di vista, la domanda circa il nostro tema suonerebbe così: qual è la funzione della relazione all'interno della più generale problematica dell'ente? In che senso l'ente è, non è o può essere in relazione? Più radicalmente, è possibile intendere la relazione come una determinazione strutturale dell'essere o dell'ente, e in che senso<sup>6</sup>?

<sup>4</sup> Ciò significa, inevitabilmente, mettersi dalla parte di coloro che rifiutano di limitarsi all'uso hegeliano della parola “ontologia”. Eppure, mi sembra che ci sia un modo per sottrarsi all'aporetica alternativa tra tradimento filologico e miopia speculativa. Rifiutare quello che appare come l'uso esplicito che Hegel fa della parola ontologia non significa necessariamente affidarsi a una definizione di ontologia già confezionata in seno al dibattito teorico contemporanea, e importata nel pensiero hegeliano dall'esterno. Allo stesso tempo, emanciparsi rispetto al senso hegeliano dell'espressione “ontologia” non significa affatto sottrarsi all'esigenza di prendere in considerazione il modo in cui effettivamente Hegel affronta il problema dell'essere in tutte le sue sfumature teoriche. Rispetto alle due opzioni tradizionali – l'adesione alla lettera hegeliana o ad una delle nozioni consolidate di ontologia – proporrei un approccio quasi-aristotelico, di carattere zetetico: si prenda in considerazione il tema dell'ente in quanto ente in generale, tentando di non presupporre a priori un taglio ermeneutico o un indirizzo metodologico, e si lasci emergere la modalità hegeliana della trattazione, senza pretendere sin dall'inizio di ottenere un senso univoco in cui si possa parlare di una “ontologia” hegeliana. Come si vedrà, una delle premesse teoriche di questo saggio è che si può parlare di ontologia in diversi sensi, e che proprio questa molteplicità può essere la premessa per un'analisi fruttuosa della logica hegeliana. A proposito si veda L. Lugarini, *op. cit.*, pp. 13 e ss.

<sup>5</sup> R. Arp, B. Smith e A. Spear, *Building Ontologies with Basic Formal Ontology*, Boston 2015, in particolare pp. 131-150. Un'ottima introduzione all'ontologia delle relazioni è offerta da G. Imaguire, *On the Ontology of Relations*, in «Disputatio», IV, 34 (2012), pp. 689-711. Il saggio di Imaguire è interessante in quanto pone un nesso implicito tra relazione e idealismo, mostrando come le maggiori filosofie della relazione siano state forme di idealismo assoluto.

<sup>6</sup> Questa è la posizione della cosiddetta “relational ontology” (A. Benjamin, *Towards a Relational Ontology*, New York 2015). Le forme di olismo, come il pensiero di Emanuele Severino in Italia, possono essere indicate come esempi di questa posizione.

Infine, è possibile anche intendere l'ontologia della relazione come un determinato modo di concepire l'ontologia stessa, e dunque più propriamente come una forma di metaontologia<sup>7</sup>. Sulla base di questa interpretazione del compito che ci proponiamo, l'ontologia della relazione è innanzitutto un'ontologia *come* relazione, ovvero una posizione che teorizza l'ontologia a partire da un nesso costitutivo. Questo nesso è stato variamente reso dalla tradizione, e può essere presentato in modo molteplice: come problema del rapporto tra ontologia ed epistemologia, o tra linguaggio e realtà, tra pensiero e mondo, tra soggetto e oggetto. Nessuna di queste dizioni è neutrale, ma la più immediata – e per certi versi la più generica – è quella che individua nell'ontologia un nesso primario tra *logos* ed ente (dove “logos” viene mantenuto nella versione greca proprio al fine di evitare l'opzione per una traduzione come “linguaggio” o “ragione” o “discorso”)<sup>8</sup>. In questo senso, l'ontologia della relazione si pone le seguenti domande: in che senso pensare la relazione è una condizione necessaria per pensare l'essere dell'ente?<sup>9</sup>

Dato questo quadro preliminare, occorre dunque chiedersi come il pensiero di Hegel, in particolare la sua logica, si ponga nei confronti di questa triplice distinzione. Ciò non significa, si badi bene, selezionare tra queste tre opzioni quale si accordi nel modo migliore a ciò che Hegel presenta come ontologia. Piuttosto, si tratta di prendere in considerazione l'impianto speculativo hegeliano alla luce di queste tre impostazioni, determinare se e in che misura esse sono riconoscibili al suo interno e, nel caso, qual è la loro reciproca relazione.

In prima battuta, è senz'altro possibile intendere alcune sezioni della logica di Hegel come un'analisi di determinati tipi di relazione, e dunque al primo modo, nei termini di un'ontologia regionale della relazione<sup>10</sup>. La sezione re-

<sup>7</sup> Sulla distinzione tra ontologia e metaontologia si veda P. Van Inwagen, *Meta-Ontology*, in «Erkenntnis», 48 (1998), pp. 233-250; F. Berto, M. Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, London 2015, in particolare pp. 1-3.

<sup>8</sup> La principale forma di ispirazione per questa impostazione è l'opera di Nicola Russo, al quale devo moltissimo per l'elaborazione di alcuni nessi teorici presenti in questo saggio. La lettura della sua nozione di ontologia in termini meta-ontologici è da ascrivere a me. Cfr. N. Russo, *L'ipotesi ontologica I: Dell'essere*, Napoli 2017; Id., *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Napoli 2013.

<sup>9</sup> Qui si tenga presente una distinzione forse sottile, ma essenziale. Quest'ultima domanda sembra tutto sommato omologa a quella posta subito prima, circa la relazione come determinazione strutturale dell'ente. Pur essendo apparentemente omologhe, le due questioni pongono lo stesso problema in due sensi distinti. Nel primo caso – quello di un'ontologia generale della relazione – si mette a tema l'ente, e si pone come sua determinazione fondamentale la relazione (ad un altro ente, all'essere, al non-essere, al pensiero, al tutto e così via). Nel secondo caso – ovvero nel caso di una metaontologia relazionale – si afferma che al fine di poter mettere a tema l'ente, occorre pensare innanzitutto la relazione (in questo caso, la relazione tra *logos* ed *on*).

<sup>10</sup> Il classico a riguardo è R.P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein 1984.

lativa alle determinazioni della riflessione, ad esempio, può senz'altro essere interpretata come un'analisi dei diversi tipi di opposizione. Lo stesso può dirsi per una molteplicità di categorie analizzate nel corso dell'opera, appartenenti tanto alla logica dell'essere, quanto alla logica dell'essenza e del concetto. Oltretutto, la logica di Hegel non si limita ad analizzare concettualmente categorie che possono essere dette "relazionali". In modo ancor più pregnante, essa contiene un'analisi della nozione stessa di "relazione", offrendo una distinzione tra nozioni determinate (*Beziehung, Verhältnis, Vermittlung, Übergehen, Reflexion, Entwicklung*). Non mi sembra problematico affermare che la logica hegeliana è *anche* questo, eppure è senz'altro una caratterizzazione riduttiva.

Facendo un passo ulteriore, è altrettanto possibile interpretare la logica di Hegel come un'ontologia generale della relazione, ovvero come una teoria dell'essere come relazione<sup>11</sup>. In questi termini è senz'altro possibile leggere il percorso che conduce dall'Essere al Concetto, e che individua il secondo come verità del primo. In questo contesto, come vedremo, si affaccia la possibilità di intendere la filosofia di Hegel come una teoria generale della mediazione, o ancora più propriamente come una teoria dei molteplici sensi della mediazione. In questo quadro l'essere assume una duplice posizione, da un lato come oggetto esplicito della trattazione nella prima parte del processo logico, dall'altro come luogo di un'evoluzione logica che da questo oggetto passa a considerarne due momenti ulteriori, il problema dell'essenza e la questione della copula e delle forme logiche. La differenza rispetto alla prima impostazione, dunque, è strutturale: in questo modo l'intero impianto della logica viene interpretato come un'analisi di relazioni, e il compito dell'analisi è anche quello di mostrare la natura relazionale di quelle categorie logiche tradizionalmente intese come "assolute"<sup>12</sup>.

Infine, occorre determinare se sia possibile intendere la logica di Hegel come una metaontologia della relazione, ovvero come una teoria del nesso tra *logos* ed essente. Anche qui, non sembra difficile individuare in alcune sezioni della *Scienza della logica* e della logica enciclopedica (in particolare le introduzioni, ma anche la sezione finale sull'Idea e sul metodo, e più decisamente l'intera sezione sul concetto) una qualche forma di presa di posizione circa il

<sup>11</sup> A questo filone appartengono senz'altro le interpretazioni olistiche del pensiero hegeliano. Cfr. F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Parma 2005; R. Brandom, *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, in Id., *Tales of the Mighty Dead*, London 2002, pp. 178-209.

<sup>12</sup> In questo modo la logica si presenta come un'esposizione progressiva della mediatezza dell'immediato, esposizione che comincia appunto già con la prima triade categoriale.

nesso tra linguaggio, pensiero ed essere<sup>13</sup>. Dal punto di vista dell'idealismo hegeliano è di estrema importanza determinare non solo la natura di questo nesso, ma anche dei termini che esso mette in relazione.

Nella letteratura hegeliana è possibile rinvenire diverse posizioni a favore di o contrarie a queste tre letture. Ciò che è importante sottolineare in questa sede, tuttavia, è che se i tre livelli dell'analisi – ontologia regionale, ontologia generale e metaontologia – vengono intesi separatamente, si rischia di perdere ancora una volta il contributo più proprio della logica hegeliana dal punto di vista puramente teorico.

L'ipotesi di partenza di questo saggio può essere articolata in due punti. Il primo è che la logica di Hegel è al tempo stesso una ontologia speciale della relazione, una teoria generale dell'essere come relazione e un'esposizione dell'identità di *logos* ed essere. Ciò significa che le tre ipotesi di lettura appena presentate non sono alternative, ma sono tre impostazioni valide per leggere il testo hegeliano, impostazioni che rispondono ad esigenze teoriche differenti.

Il secondo elemento dell'ipotesi, che è anche quello caratterizzante, è che la logica di Hegel è un'esposizione dell'identità di *logos* ed essere solo in quanto è una teoria generale dell'essere come relazione, e può essere un'ontologia generale della relazione solo in quanto contiene un'analisi differenziale dei diversi modi di relazione possibili. Infine, questa analisi differenziale dei diversi modi di relazione è possibile solo in quanto si configura l'ontologia come una logica, e si espone la natura logica dell'essente. In altri termini: le tre modalità di lettura proposte non sono astratte, e non si limitano a fornire tre prestazioni teoriche giustapposte e alternative. Il contributo più specifico dello sforzo speculativo hegeliano consiste precisamente nel nesso che caratterizza le tre tipologie d'analisi. Un'analisi specifica delle varie categorie logiche rivela la pervasività della dimensione relazionale, ma anche l'esigenza di distinguere diverse forme di relazionalità. A propria volta, l'analisi di queste forme di relazionalità conduce alla dimensione più propriamente logica – quella del

<sup>13</sup> Questa è la posizione delle letture "trascendentali" dell'ontologia hegeliana. Si veda ad esempio R.P. Horstmann, *The Phenomenology of Spirit as a "transcendentalistic" argument for a monistic ontology*, in «Inquiry», 49, 1, 2006, pp. 103-118; G. Lebanidze, *Hegel's Transcendental Ontology*, Lanham 2019. Il contributo più interessante è quello di A. White, *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens 1983, che ricostruisce l'ontologia hegeliana come nesso inscindibile tra essere e pensiero a partire dalle critiche schellinghiane all'inizio logico. Infine, si tenga presente la natura del tutto peculiare dell'uso dell'espressione "transcendental ontology" fatto da Markus Gabriel, che si allontana decisamente dalle presenti considerazioni (Id., *Transcendental Ontology*, London 2011, pp. IX e ss.).

concetto – come verità delle sezioni precedenti, e dunque non solo come loro risultato, ma anche come loro fondamento.

Chiaramente sarebbe impossibile confermare questa ipotesi, adesso, con una disamina dettagliata dell'andamento dei testi hegeliani. È invece possibile adottare una strategia diversa, e argomentare in favore di questa posizione attraverso un argomento dialettico. Per la precisione, intendo mostrare che è proprio la mancata considerazione di questi tre momenti nella loro interconnessione a produrre alcuni fraintendimenti circa il significato complessivo dell'operazione hegeliana di riforma della logica. La tesi proposta è che se l'idea di una ontologia hegeliana estranea alla nozione di relazione è semplicemente insostenibile a partire dalla lettera delle opere di Hegel, una ricostruzione della filosofia di Hegel, e in particolare della sua logica, come un'ontologia relazionale senza tener conto di questa articolazione appare certamente più ragionevole, ma rischia di riproporre alcune posizioni non del tutto condivisibili, su tutte due: l'idea che quella di Hegel sia una metafisica dell'assoluto, e la ricostruzione dell'idealismo hegeliano come una forma di smaterializzazione della realtà a favore del pensiero inteso come coscienza o come spirito.

Per questa ragione, la successiva sezione del presente saggio prenderà in considerazione un'interpretazione del pensiero hegeliano caratterizzata precisamente da questo limite, e tenterà di mostrare in che modo è possibile integrarla sulla base dell'ipotesi appena formulata.

Si presenterà dunque sinteticamente la lettura del pensiero hegeliano proposta da Quentin Meillassoux in un suo libro del 2006, *Après la finitude*, un testo che ha avuto una risonanza sorprendente e che contiene un'interpretazione della logica di Hegel a partire dall'idea di "correlazione"<sup>14</sup>. Nella fatti-

<sup>14</sup> Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006; trad. it. M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano-Udine 2012. Il pensiero di Meillassoux rientra nella corrente che può essere definita genericamente come "nuovo realismo europeo", e che si compone a propria volta di varie sotto-correnti (il nuovo realismo di Maurizio Ferraris, la Object-Oriented-Ontology, il realismo speculativo e alcune nuove forme di materialismo ed ecologia). Una ricostruzione molto ben fatta del pensiero di Meillassoux e del suo contesto può essere trovata in G. Cesarale, *The "Not" of Speculative Realism*, Mute Magazine, 19.02.2014 (disponibile online al seguente link: <http://www.metamute.org/editorial/articles/%E2%80%98not%E2%80%99-speculative-realism>). Per una considerazione comprensiva del nuovo realismo, e per una sua contestualizzazione storica e teorica, si veda S. De Sanctis (a cura di), *I nuovi realismi*, Milano 2017. Per una considerazione più diretta del pensiero di Meillassoux in relazione alla filosofia hegeliana si veda B. Zantvoort, *Hegel*, in P. Gratton, P.J. Ennis (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh 2015, pp. 88-91; S. Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2017, pp. 455-471; A. De Cesaris, *Contingenza della necessità e necessità della contingenza. Ragione, sistema e libertà in Meillassoux e Hegel*, in «Itinera», 10 (2015), pp. 64-79; Id., *Matematizzazione e contingenza. Il problema dello statuto delle leggi di natura nel pensiero di Quentin Meillassoux*, in «Scienza

specie, come vedremo, la lettura di Meillassoux si riferisce al problema del rapporto tra pensiero e realtà, e dunque alla questione del “realismo” e della possibilità di un’ontologia materialista. In questa sede, tuttavia, sarà opportuno concentrarsi non tanto sull’oggetto esplicito della lettura di Meillassoux – ovvero la possibilità di pensare un oggetto al di fuori della correlazione di quest’ultimo con il pensiero – quanto piuttosto sulla struttura logica alla base del suo argomento. Indicando Hegel come esempio di “correlazionista forte”, Meillassoux ripropone un’idea di relazione che corrisponde a ciò che nella logica Hegel chiama “rapporto assoluto”. L’analisi che segue tenterà di mostrare che la nozione di rapporto assoluto non è l’ultima parola di Hegel sulla questione della relazione, e che dunque l’immagine di Hegel presentata da Meillassoux si fonda precisamente su un uso insoddisfacente e monolitico della nozione di relazione. A partire da questa interpretazione, un’analisi del passaggio dalla Dottrina dell’Essenza alla Dottrina del Concetto mostrerà in che senso la filosofia hegeliana non possa essere ridotta ad una assolutizzazione della relazione rispetto ai termini relati. L’obiettivo ultimo dell’analisi è mostrare in che senso il pensiero hegeliano può essere ricostruito, nella sua interezza, come una teoria generale della mediazione.

### *Il problema della correlazione in Meillassoux*

Il progetto filosofico di Quentin Meillassoux parte dall’esigenza di “riconciliare pensiero ed assoluto”, ma al tempo stesso di non ricadere in una qualche forma di ingenuo realismo precritico. Come Alain Badiou scrive nella sua prefazione al volume, il punto centrale del progetto filosofico di Meillassoux consiste nel tentativo di uscire dall’alternativa tra dogmatismo, criticismo e scetticismo<sup>15</sup>. Questo tentativo assume la forma di un pensiero “speculativo ma non metafisico”, ovvero di un pensiero capace di produrre verità necessarie ma che non affermi la necessità dell’esistenza di alcun ente particolare. L’esito fondamentale di questo percorso è la tesi della necessità della contingenza, ovvero l’affermazione secondo la quale l’unica verità necessaria rinvenibile dal pensiero è che non esistono enti necessari. Nell’interstizio scavato da questa proposizione apparentemente paradossale Meillassoux crea lo spa-

e filosofia», 16 (2016), pp. 210-226.

<sup>15</sup> A. Badiou, *Prefazione*, in Q. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 5-7 (edizione ePub).

zio per una proposta filosofica piuttosto ambiziosa, che non intende fermarsi alla tesi appena espressa (denominata “principio di fattualità”), ma si spinge fino al tentativo di riabilitare alcune posizioni filosofiche classiche, come la distinzione tra qualità primarie e secondarie<sup>16</sup>.

Ora, è sicuramente importante precisare che l’uso che Meillassoux fa di alcuni termini, su tutti “assoluto” e “speculativo”, è molto distante dal lessico di Hegel. In particolare la nozione di “assoluto” rimanda all’idea del “reale” inteso come ciò che è sciolto dal nesso con il pensiero, con una qualsiasi forma di soggetto, coscienza o linguaggio che venga presentata come correlato necessario di ciò che è. Il riferimento paradigmatico di questa posizione è Husserl<sup>17</sup>, in particolare il paragrafo 41 della *Crisi delle scienze europee*, in cui si parla di «correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo»<sup>18</sup>. Questa correlazione è necessaria, ma non è necessariamente riflessa e dunque consapevole. Per Husserl la filosofia consiste propriamente, e innanzitutto, nell’abbandono del punto di vista naturale, che lascia impensata questa correlazione originaria, e l’assunzione di un punto di vista che mette a tema questa correlazione esplicitamente e ne riveli la struttura logica.

Il correlazionismo – di cui la filosofia trascendentale è una manifestazione eminente, ma non esclusiva – è la posizione per cui è impossibile considerare il soggetto e l’oggetto, il pensiero e il mondo, il *logos* e l’ente, separatamente l’uno dall’altro. Più a fondo, tuttavia, il correlazionismo non si limiterebbe ad affermare ciò: esso si spinge a difendere la tesi della priorità della relazione sugli elementi relati. Secondo Meillassoux il “co-” è la particella grammaticale che domina il pensiero moderno, la sua vera e propria “formula chimica”<sup>19</sup>. Se la coscienza e il linguaggio sono stati i due media principali di cui il correlazionismo si sarebbe servito per affermare la propria posizione, esso consiste in una posizione molto più generica, che si limita a porre il nesso tra un generico *logos* e un generico essente come prioritaria rispetto ai due termini intesi separatamente. La tesi fichtiana e più genericamente idealista, secondo la quale ogni essere presuppone un pensiero cosciente di esso, è una perfetta esemplificazione di una posizione correlazionista.

<sup>16</sup> La migliore sintesi critica del pensiero di Meillassoux rimane R. Brassier, *Nihil unbound. Enlightenment and Extinction*, London 2008, pp. 49-94.

<sup>17</sup> Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 27.

<sup>18</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano 2015, pp. 163-164 (edizione digitale)

<sup>19</sup> Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 13.

Orbene, sarebbe molto difficile interpretare la logica di Hegel come una forma di correlazionismo, se si restringe quest'ultimo alla tesi del nesso necessario tra coscienza e oggetto della coscienza. Questo per la banale ragione che la lettera del testo hegeliano invita a interpretare la logica come un tentativo di superare questo nesso, di porsi al tempo stesso al di qua e al di là rispetto a esso, nella misura in cui esso istituisce al tempo stesso una coappartenenza e una differenza tra i termini implicati<sup>20</sup>. Tuttavia, se si intende la correlazione in termini più generici, ovvero come più fondamentale e al tempo stesso più indeterminato nesso tra *logos* ed essente, tra pensiero ed oggetto del pensiero, qualsiasi cosa ciò voglia dire, sembra senz'altro possibile intendere la logica in senso correlazionista. Ciò che occorre determinare, adesso, è il senso specifico dell'analisi di Meillassoux e le sue conseguenze sul piano del giudizio critico che il filosofo francese muove contro l'idealismo in generale, e contro Hegel in particolare.

Meillassoux distingue tra due forme diverse di correlazionismo. Il correlazionismo debole, di cui egli indica come esempio il criticismo kantiano, non esclude ogni forma di relazione tra pensiero e ciò che Meillassoux chiama assoluto, ovvero la cosa in sé. Il correlazionismo debole vieta che la cosa in sé sia conoscibile, ma non che essa sia quantomeno pensabile<sup>21</sup>. In altri termini, il correlazionismo debole non esclude del tutto l'idea di un "assoluto", ma si limita a presentarla come una possibilità – o un'esigenza – ontologica che tuttavia non sarebbe mai propriamente coglibile dal pensiero umano, se non in termini allusivi. Al contrario, il correlazionismo forte sarebbe la tesi secondo cui è impossibile pensare qualsivoglia oggetto che non sia in relazione con il pensiero stesso, e che dunque qualsiasi tesi circa l'esistenza di una realtà slegata dal pensiero è semplicemente contraddittoria e assurda<sup>22</sup>. Non solo questo, ma in generale qualsiasi tentativo di dire o finanche di alludere a una tale dimensione extramentale, extra-logica, è del tutto privo di senso.

Ora, all'interno dell'area argomentativa del correlazionismo forte ci sono due possibili posizioni. La prima è di ordine scettico: non è possibile né conoscere né pensare ciò che è fuori dal pensiero, dunque si è costretti all'interno di una gabbia logico-epistemologica inaggirabile. La seconda posizione è del

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Gesammelte Werke (GW)*, Hamburg 1968-, Bd. XXI, p. 33; *Scienza della logica*, trad. di A. Moni rivista da C. Cesa, Roma-Bari 1971, p. 31;

<sup>21</sup> Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 40.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 49: "Il modello forte di correlazionismo si riassume dunque nella tesi seguente: «È impensabile che l'impensabile sia impossibile»".

tutto opposta, ed è di tipo metafisico: essa consiste nell'assolutizzare la correlazione stessa.

L'argomentazione generale può venir riassunta in questo modo: si è detto che la nozione kantiana della cosa in sé era impensabile, e non solo inconoscibile. In questo caso, però, sembra che la scelta più saggia sia quella di abolire ogni idea di un tale in sé. Di conseguenza, dovremo sostenere che l'in sé, in quanto impensabile, non ha alcuna verità, e va soppresso a vantaggio del solo rapporto soggetto-oggetto, o di un'altra correlazione giudicata più essenziale. Una metafisica di questo tipo può selezionare diverse istanze della soggettività, ma sarà sempre caratterizzata dal fatto che un termine intellettuale, coscienziale o vitale verrà ipostatizzato: la rappresentazione nella monade leibniziana; il soggetto-oggetto oggettivo, ovvero la natura di Schelling; lo Spirito hegeliano; la Volontà di Schopenhauer; la volontà di potenza (o le volontà di potenza) di Nietzsche; la percezione caricata di memoria di Bergson; la Vita di Deleuze, e così via. Anche se le ipostasi vitalistiche del Correlato (Nietzsche, Deleuze) sono spesso identificate con delle critiche del "soggetto", ossia della "metafisica", queste hanno in comune con l'idealismo speculativo la stessa doppia decisione che vale a garantire anche ad esse di non venire confuse con un realismo ingenuo o con una variante dell'idealismo trascendentale:

1. non vi può essere nulla che non sia un certo tipo di rapporto-al-mondo (l'atomo epicureo, senza intelligenza né volontà né vita, è quindi impossibile);
2. la proposizione precedente deve venir intesa in senso assoluto, e non relativo alla nostra conoscenza<sup>23</sup>.

La posizione hegeliana rientra dunque per Meillassoux all'interno dell'area argomentativa del correlazionismo forte. Ciò produce secondo il filosofo francese due problemi. Il primo è che in questo modo si ipostatizza una relazione, rendendola di fatto un oggetto la cui esistenza è necessaria. Quella di Hegel sarebbe una metafisica della soggettività proprio in quanto mirerebbe a mostrare l'esistenza necessaria dell'assoluto inteso come soggetto, ovvero come correlazione originaria di pensiero e realtà.

Il secondo problema è che così si rendono necessarie le sotto-relazioni implicite all'interno di questa relazione. Secondo Meillassoux la metafisica hegeliana dell'assoluto conduce, necessariamente, alla tesi della necessità delle leggi logiche e ontologiche che regolano la realtà. Questo precisamente perché, non potendoci essere un in-sé che differisca rispetto alla relazione assolutizzata, allora è impossibile che la relazione stessa muti<sup>24</sup>.

Come già detto, lasciamo da parte il problema del "mondo esterno", e soffermiamoci sulla struttura logica dell'argomento. Il discorso di Meillassoux presuppone tre cose: che l'assolutizzazione della relazione implichi la trasformazione della relazione in una cosa, ovvero in un oggetto la cui esistenza è

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 65.

necessaria; che questa relazione ipostatizzata sia un elemento statico, sorretto da meccanismi logici eterni e necessari; infine, e si tratta della presupposizione più importante, Meillassoux sembra assumere che esista una sola modalità di relazione.

Alla luce di questa ricostruzione, occorre vedere se il pensiero hegeliano possiede gli strumenti per rispondere a questi rilievi critici. In modo abbastanza sorprendente, il modello di correlazione forte proposto da Meillassoux corrisponde infatti a quel tipo di nesso che nella logica di Hegel si chiama “rapporto assoluto”. In modo ancora più sorprendente, questa categoria logica trova la propria origine nella discussione delle categorie modali, ovvero proprio nell’analisi del rapporto tra necessità e contingenza, al centro del discorso di *Après la finitude*. Risulta davvero curioso che Meillassoux non abbia prestato alcuna attenzione alla cosa, dal momento che l’andamento generale della sezione risponde, in modo piuttosto circostanziato, precisamente alle obiezioni che il realismo speculativo del filosofo francese muove contro la posizione idealistica.

### *Relazione, correlazione e rapporto assoluto in Hegel*

Prima di procedere, tuttavia, occorre brevemente collocare il problema del rapporto assoluto all’interno dell’andamento più generale della logica di Hegel dal punto di vista della relazione. Come dicevamo in apertura, è possibile intendere la logica come un’analisi di varie modalità della relazione. Questa analisi ha carattere genetico e dialettico, e si articola progressivamente nei termini di uno sviluppo dal più semplice al più complesso, dall’isolato al relato. Nella logica della maturità questo sviluppo non è articolato in modo del tutto esplicito, o almeno non dal punto di vista del problema della relazione. Diversamente, invece, accade nella cosiddetta *Logica e Metafisica di Jena* del 1804-1805<sup>25</sup>, un testo in cui la progressione tra le diverse sezioni del testo viene scandita esplicitamente sulla base dell’analisi di diverse modalità di relazione. In particolare, questa progressione si articola nel passaggio dal rapporto semplice (*einfache Beziehung*) alla relazione (*Verhältnis*), distinguendo quest’ultima in relazione dell’essere e relazione del pensare<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1984.

<sup>26</sup> Non esistono molti studi analitici sul lessico hegeliano della relazione. Un buon punto di partenza è senz’altro G. Lejeune (ed.), *Le concept de relation chez Hegel et en regard de sa postérité*, in “Klesis”, 33 (2016).

È stato notato che la differenza tra rapporto e relazione nella logica jenesa ripropone in qualche modo la distinzione kantiana tra categorie matematiche – relative all'intuizione, prive di correlato – e categorie dinamiche – relative all'intelletto, e articolate in coppie correlate<sup>27</sup>. Questa considerazione è senz'altro vera: nella sezione relativa al rapporto semplice il discorso riguarda infatti l'unità, la molteplicità e la totalità, e a partire dalla nuova sezione si analizzano invece i concetti di sostanza, causa e azione reciproca<sup>28</sup>.

D'altra parte, intendere questa evoluzione dal rapporto (*Beziehung*) alla relazione (*Verhältnis*) come un semplice incremento nella dipendenza reciproca delle categorie sarebbe riduttivo. È vero che Hegel utilizza Kant come modello, ma sembra voler marcare la differenza tra rapporto e relazione in senso logicamente più forte.

Nel caso del rapporto, si è visto, il problema principale era che ad essere presi in considerazione erano solo i termini del rapporto (uno e molteplice, finito e infinito). Con la categoria dell'infinito, al contrario, il rapporto si è fatto al tempo stesso «un rapporto molteplice e il rapporto di un molteplice»<sup>29</sup>. Quando Hegel scrive che «ciò che viene rapportato nell'infinità non è il semplice uno e molto, ma un rapporto dell'uno e del molto», si sta riferendo precisamente a quanto ci occorre segnalare: l'evoluzione della logica non è una semplice evoluzione intensiva, di gradi, da un rapporto più lasco a un rapporto più stretto, bensì il passaggio da un rapporto semplice a un rapporto assoluto (un rapporto in cui uno dei termini rapportati è un rapporto).

Se dunque con la relazione dell'essere l'accento era visibilmente spostato sugli elementi rapportati, nella relazione del pensare l'accento va sul rapporto stesso. L'idealità consiste nell'esser tolto degli elementi presi singolarmente, e dunque nel considerare il loro nesso come il primo. Questo nesso, tuttavia, non è immediatamente perfetto. Il passaggio dalla logica al sistema del conoscere consiste proprio nello sviluppo di questo nesso nella sua forma più concreta, e dunque nell'approdo a quella dimensione in cui essere e pensa-

<sup>27</sup> I. Kant, *KrV*, B 110; Cfr. F. Biasutti, *La relazione dell'essere*, in G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena*, cit., pp. 307-339, in particolare p. 308.

<sup>28</sup> Questa distinzione può essere senz'altro espressa a partire dalla natura dei termini considerati, e rimandando dunque alla concezione aristotelica del πρὸς τι (*Met.* 1020 b 25 e ss.). Ciò tuttavia dice solo una parte della questione: se infatti si accogliesse immediatamente la differenza tra termini "assoluti" e termini "relativi", questa differenza sarebbe un presupposto, sarebbe cioè qualcosa di assolutamente ingiustificato logicamente. Per questa ragione, il problema della sostanzialità non è tale perché si parli di sostanzialità: si usa questo termine solo per riferirsi a un certo modo dell'essere in relazione, modo che si configura attraverso una correlatività superiore rispetto a quella, semplice, tra due termini reciprocamente indifferenti.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *GW VII*, p. 37; trad. it. *Logica e metafisica di Jena*, cit., p. 38.

re, realtà e idealità, e dunque relazione e relazionati, saranno veramente un tutt'uno<sup>30</sup>.

All'interno della logica della maturità, il progresso dal rapporto semplice alla relazione dell'essere e poi alla relazione del pensare corrisponde al progresso dall'Essere all'Essenza, e poi al Concetto. Soffermandoci sul passaggio dall'essenza al concetto, la sezione sul rapporto assoluto è di centrale importanza. Esso descrive una condizione in cui la struttura logica è già conformata secondo la modalità del concetto, ovvero nella forma di una relazione in cui identità e differenza si compenetrano, e in cui gli elementi del rapporto sono perfettamente integrati all'interno di esso. Tuttavia, nelle categorie della sostanzialità, della causalità e dell'azione reciproca questo rapporto viene ancora inteso al modo dell'essenza, ovvero perpetuando una separazione tra la relazione e i termini della relazione<sup>31</sup>. Il rapporto è assoluto perché è un rapporto di rapporto e non rapporto, ma questo rapporto di secondo livello è ancora esteriore rispetto ai termini rapportati.

Orbene, nel momento in cui Meillassoux parla di correlazionismo forte, ipostatizzando la relazione rispetto ai termini che essa collega, egli di fatto intende la relazione stessa come un "terzo" elemento distinto. Il modello del rapporto assoluto esprime perfettamente la situazione descritta dal filosofo francese, con una differenza fondamentale: esso prelude al passaggio da un modello di relazione come quello descritto a un nuovo modello di relazione. Il passaggio dal rapporto assoluto al concetto è l'inverso di ciò che ritiene Meillassoux. L'operazione compiuta da Hegel è un'operazione di funzionalizzazione, in cui è precisamente l'idea di un ente necessario a venire progressivamente sgretolata. Quanto al concetto, esso non è una cosa. L'accusa di ipostatizzazione viene già smentita nella Dottrina dell'essenza, quando Hegel scrive che la necessità (*Notwendigkeit*) non è un necessario (*Notwendiges*)<sup>32</sup>.

Il passaggio dall'essenza al concetto ha carattere esponenziale, non aritmetico. Non si tratta di un incremento, ma di un'elevazione a potenza: la forma di relazione in cui consiste il concetto è incommensurabile rispetto alla relazione dell'essenza, ed è precisamente questa incommensurabilità che impedisce di considerare la relazione concettuale come un esistente, una cosa o addirittura

<sup>30</sup> Un'ottima esposizione dei rapporti tra logica di Jena e logica della maturità si trova in N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961, pp. 311-363.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, GW XII, 12-13; trad. it. *Scienza della logica*, cit., pp. 652-654. E più avanti, p. 657: il passaggio dalla sostanza al concetto consiste nella "liberazione" della sostanza, ovvero nel riconoscimento della natura "posta" dei termini della relazione di sostanzialità, di causalità e di azione reciproca.

<sup>32</sup> Id., GW XI, p. 393; trad. it. *ibid.*, p. 625.

un essere nel senso della prima sezione del testo<sup>33</sup>. La logica di Hegel non consiste in un'ontica, ma in un'ontologia, proprio perché disinnesci strutturalmente il pericolo di onticizzare il nesso. Questo nesso, al livello del concetto, si mostra fundamentalmente nella questione sincategorematica, ovvero nella trattazione del problema della copula e del rapporto tra singolare, particolare e universale.

Al tempo stesso, tuttavia, intendere la relazione come un'operazione di dissoluzione dei termini relativi pone un'aporia inversa, che conduce tuttavia allo stesso risultato. Nel momento in cui la distinzione tra relazione e relati dovesse scomparire, infatti, si ripresenterebbe il pericolo di una metafisica della soggettività in senso forte, ovvero di una forma di dogmatismo in cui l'oggetto più proprio della teoria, la mediazione stessa, diventa un immediato<sup>34</sup>. È in questo senso che la centralità della mediazione si fa evidente: è precisamente l'esigenza di conservare la natura mediale dei nessi logici a determinare la forma più sviluppata di rapporto come un nesso di identità e differenza, come una contraddizione che consiste precisamente nello scarto ontico-ontologico tra mediato e mediazione. In altri termini, se qualsiasi mediato – o termine della relazione – viene semplicemente obliterato nel processo di mediazione, il risultato non può essere che l'ipostatizzazione della mediazione stessa, e dunque la sua riduzione a un oggetto come un altro<sup>35</sup>.

Ciò che qui è stato presentato come una differenza tra un'ontica e un'ontologia, è al tempo stesso una conservazione dell'importanza dei momenti che conducono all'identità di *logos* ed ente. La differenza tra l'inizio e la fine del percorso della logica mostra precisamente il pericolo di qualsiasi semplice identità tra pensiero ed essere: nel momento in cui si pone la semplice – immediata – identità dei due, il risultato è un nuovo immediato, un elemento che ancora una volta si riduce a una mera cosa<sup>36</sup>. In quanto dunque essa perviene

<sup>33</sup> Questo argomento deve molto alle considerazioni contenute in G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Milano 2018.

<sup>34</sup> Questo è il pericolo delle interpretazioni che vedono nella filosofia hegeliana una forma di monismo metafisico. Per una critica a questo modello si veda R. Stern, *Hegelian Metaphysics*, Oxford 2009, in particolare pp. 64 e ss.

<sup>35</sup> Questa è, ad esempio, una delle aporie più proprie ad alcune forme di sviluppo del pensiero hegeliano, su tutte l'attualismo di Giovanni Gentile.

<sup>36</sup> Ciò significa anche riconoscere che la fine del percorso non oblitera ciò che lo precede. La logica oggettiva non è una scala da lasciar cadere una volta approdati alla dimensione del concetto: questo proprio perché il rapporto tra le diverse sezioni della logica non è statico, bensì dinamico. Il concetto, la natura soggettiva del *logos*, si determina a partire dalla tensione con le proprie forme più astratte, forme che tuttavia rimangono sedimentate nel pensiero, costituendone una dimensione essenziale e non un semplice residuo museale.

a un'identità concreta – mediata – di pensiero ed essere, la logica hegeliana non oblitera la loro tensione, bensì la restituisce in tutta la sua complessità<sup>37</sup>.

### Conclusione

In conclusione, si provi dunque a ripercorrere l'ipotesi di partenza alla luce dell'analisi che è stata appena tracciata.

La logica hegeliana è un'ontologia del nesso tra *logos* ed essere, ovvero dell'identità di essere e *logos*. Questa identità non è pacificata né statica, non si presenta nei termini di un completo riassorbimento, ma piuttosto in forma mediale<sup>38</sup>. In altri termini: la logica non sostituisce l'ontologia nel senso che essa congederebbe il discorso circa l'essere, bensì pone il carattere costitutivamente logico del discorso sull'essere. Questa tesi – posizione – non è una presupposizione, ma è piuttosto il frutto di un'analisi che si compie con il passaggio dalla dimensione oggettiva alla dimensione soggettiva. Questo passaggio non si presenta come la correzione di un errore, o come un opzionare che tralascia una via – quella dell'essere – in favore di un'altra – quella del *logos* – ma è piuttosto una mediazione strutturale, che determina la forma del pensiero speculativo in quanto tale. Tralasciare questo elemento significa cadere nella lettura di Meillassoux, ovvero nell'idea di una metafisica assoluta della soggettività.

La posizione di questo nesso è possibile solo attraverso il riconoscimento del carattere onniperversivo della mediazione<sup>39</sup>. Una metaontologia del nesso ontologico si fonda su un'ontologia generale della mediazione. Il carattere determinante di un'ontologia della mediazione è precisamente l'impossibilità di attenersi al mediato, e dunque di ipostatizzare a propria volta il processo di dissoluzione e mediazione dell'immediato (e dunque dell'ipostasi). Mancare

<sup>37</sup> Qui si dica solo incidentalmente che questa lettura lascia spazio per una considerazione “ermeneutica” – per quanto in senso lato – dell'idealismo hegeliano. Questa impostazione è alla base di una collettanea di prossima pubblicazione (P.D. Bubbio, A. De Cesaris, M. Pagano, H. Weslati (eds.), *Hegel, Logic and Speculation*, London 2019).

<sup>38</sup> Ciò significa, da un lato, riportare l'attenzione su ciò che Schnädelbach ha chiamato “figura speculativa fondamentale”, ovvero l'identità di identità e non-identità (Id., *Hegel*, Bologna 2002, pp. 10 e ss.). Dall'altro lato, però, significa anche porre l'accento sul carattere non statico, ma dinamico, di questa identità di secondo grado.

<sup>39</sup> Per una trattazione della nozione di mediazione in Hegel si veda B. O'Connor, *The Concept of Mediation in Hegel and Adorno*, in «Hegel Bulletin», 20, 1-2 (1999), pp. 84-96; P. Guillaumaud, *La médiation chez Aristote*, in «Revue philosophique de Louvain», 68, 1987, pp. 457-474; G.A. Kelly, *Mediation versus Compromise in Hegel*, in «Nomos», 21, 1979, pp. 87-103.

questo aspetto rende possibile una lettura del sistema hegeliano come chiuso e dominato dalla necessità di leggi logiche statiche, e dunque della logica come un corredo compiuto di categorie e processi immutabili<sup>40</sup>.

La deduzione della mediazione come struttura ontologica e non ontica, infine, si fonda sulla discussione delle varie modalità possibili di relazione, e dunque su una ontologia regionale della relazione che attraversa l'intero percorso della logica. Ciò significa che l'idea di un'ontologia generale della mediazione non si presenta come un'opzione teorica, come un'ipotesi teorica tra tante, bensì come il frutto di un processo speculativo che riconosce a partire dalla Cosa stessa l'esigenza di distinguere tra diverse tipologie di relazione. Ignorare questa articolazione rende possibile, come fa Meillassoux, presupporre l'univocità della relazione.

Nel dibattito contemporaneo si fa sempre più forte l'esigenza di pensare la mediazione, alla luce degli effetti pervasivi delle nuove tecnologie sull'immaginario, sulla dimensione socio-politica e sulla natura. Al tempo stesso, diverse correnti pongono l'attenzione sull'importanza di abbandonare prospettive antropocentriche, al fine di individuare correttamente le sfide e i pericoli che l'umanità ha da fronteggiare nei prossimi decenni<sup>41</sup>. Rispetto a queste due tendenze, in qualche modo contrapposte, la filosofia classica tedesca – e il pensiero di Hegel in particolare – ha da offrire un impianto logico che rifiuta qualsiasi semplice contrapposizione tra pensiero ed essere, ma anche l'appiattimento acritico di una dimensione sull'altra.

Il riconoscimento delle potenzialità della filosofia classica tedesca per la nostra epoca passa inevitabilmente attraverso una corretta analisi del problema della mediazione e della relazione. D'altra parte, solo un ripensamento speculativo del significato della mediazione e della relazione permette una comprensione profonda e concreta della nostra condizione attuale. In un mondo caratterizzato sempre di più dalla trasformazione degli oggetti in processi, il pensiero hegeliano offre un tentativo radicale di non incorrere nel più naturale degli errori, ovvero l'obliterazione della differenza tra cose e relazioni – mediati, media e mediazioni – attraverso l'ipostatizzazione della mediazione stessa.

<sup>40</sup> Aspetto, questo, che è notoriamente negato e criticato dallo stesso Hegel, il quale riteneva senz'altro il compito dell'elaborazione logica come un compito che abbisogna di un continuo rinnovamento (Id., *GW XI*, p. 20; trad. it. *Scienza della logica*, cit., p. 22).

<sup>41</sup> Il riferimento è alle varie correnti post-umaniste e alle varie forme di realismo oggi molto presenti nel dibattito. Si prenda in considerazione, solo come riferimento eminente, T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013.

Rispetto all'esigenza diffusa di rivolgere l'attenzione a fenomeni più vistosi – i nuovi media, i cambiamenti della politica e dell'economia – il progetto di un'ontologia critica della mediazione non si pone come un'alternativa, bensì come una premessa fondamentale. In questo senso, l'impostazione sistematica del pensiero hegeliano non va derubricata come un vestigio del passato, ma assunta come monito critico<sup>42</sup>: non è possibile pensare un'antropologia dei media senza una logica della mediazione, e non è possibile pensare una filosofia dello spazio pubblico contemporaneo senza comprendere le forme di relazione che sono alla base di quello spazio stesso. Su queste premesse, è possibile intendere la filosofia hegeliana della mediazione<sup>43</sup> come la base speculativa per una filosofia dei media che non si proponga come semplice complemento ermeneutico per le scienze dure o per le scienze sociali, bensì come una forma di conoscenza autonoma, profonda e metodologicamente fondata, capace di fornire risposte originali e di offrire uno sguardo complessivo sugli ultimi esiti della modernità.

<sup>42</sup> Con ciò si intende mettere in discussione il celebre “dilemma di Horstmann”, che ritrovava nell'ispirazione sistematica della filosofia hegeliana un indiscutibile motivo di disaffezione rispetto ad essa da parte del dibattito contemporaneo. Cfr. R.P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, in «European Journal of Philosophy», 7, 2 (1999), pp. 275-287.

<sup>43</sup> Alcune voci provenienti dalla filosofia dei media va già in questa direzione. Si vedano, solo a mo' di esempio, D. Mersch, *Medientheorien zur Einführung*, Hamburg 2006, pp. 10 e ss.; J.D. Peters, *Speaking into the air. A History of the Idea of Communication*, Chicago 1999; F. Kittler, *Die Nacht der Substanz*, Benteli 1989.

## La società civile di Hegel, regno di egoismi ma anche di interazioni necessarie

Carla De Pascale

1. La seconda sezione della terza Parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, dedicata alla Società civile, è fra i luoghi che mi paiono individuare e svolgere al meglio le tematiche della relazione e dell'identità declinate in direzione filosofico-politica.

È immediatamente evidente il motivo per cui è lecito definire un regno di egoismi la società civile hegeliana, composta com'è da una somma di «autonomi individui»<sup>1</sup>, considerati nella loro singolarità e nell'abisso di indipendenza che si è formato alle loro spalle dopo l'uscita dalla famiglia di provenienza e la scomparsa delle protezioni da essa fornite.

Come è noto la nozione di società civile, in particolare con Hegel – ma in realtà già prima di lui, quanto meno con Rousseau e con Ferguson, anche se per motivi diversi nell'uno e nell'altro caso – si è profilata come concettualmente separata da quello che era in origine il suo omologo, la società politica ovvero lo Stato. Questa distinzione e separazione, con le conseguenze ch'essa implica, costituirà uno degli aspetti della filosofia hegeliana di più potente influenza sul pensiero di Marx.

I membri della società civile – che possono già vantare il titolo di «cittadini (come *bourgeois*) [*bürger*]» – sono non solo individui tra loro isolati, ma anche scissi rispetto a qualsiasi unità. Inoltre, là dove Hegel scrive: «*persone private*»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, 20 voll., Frankfurt a.M., 1970, vol. 7; *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, trad. it. di G. Marini, Roma-Bari, 1987, §157, p. 139 o «persone autonome», come si legge al § 159, p. 140.

<sup>2</sup> *Ibid.*, rispettivamente § 190 Annotaz., p. 160 e § 187, p. 157. Cfr. M. Riedel, *Hegels Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in Id. (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 voll. Frankfurt am Main, 1974, vol. 2, pp. 247-275, in partic. pp. 255, 257 e 263 ss. Per la bibliografia sul tema fino a quel momento più accreditata, si veda nello stesso volume il saggio di S. Blasche, *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben*, pp. 312-337, n. 1, pp. 328 s.

l'espressione è probabilmente usata non solo per segnalare il dato della comparsa, in questa parte dell'indagine, di individui considerati nella dimensione piena della loro particolarità. La scelta può risultare motivata da almeno altre due ragioni: la prima riguarda la natura dei rapporti che legano individui inseriti in un'economia di mercato all'interno di una società borghese – e sono, appunto, rapporti economici *privati*. La seconda è dipendente dalla relazione giuridica in cui essi si collocano e dal tipo di diritto che ne regola i comportamenti, che è, di nuovo, diritto *privato*.

Questa impostazione tuttavia non esclude l'elemento dell'universalità – ed è, come è ovvio, la stessa dialettica hegeliana a richiedere che non possano esservi tali preclusioni – anche se in questo caso l'universalità è solo «formale», non essendosi ancora prodotta la sintesi (relativamente) definitiva incarnata dallo Stato. È da una sorta di minimo comune denominatore che l'universalità deriva, trovandosi i cittadini nel loro insieme accomunati dalla partecipazione ai tre momenti costitutivi della società civile: il cosiddetto «sistema dei bisogni» – che è come dire il complesso dell'organizzazione economica della società, arricchito dai fenomeni sociali che lo accompagnano e in buona misura anche dalle componenti sociologiche e culturali che lo individuano –; un determinato ordinamento giuridico; infine istituzioni dedicate a garantire agli individui, per quanto solo “esteriormente”, la protezione dei loro interessi (tale aspetto di “esteriorità” è l'equivalente dell'universalità solo formale illustrata sopra ed è in evidente opposizione alla interiorità, intimità e meglio di tutto immanenza che contraddistinguono invece l'istituzione dello Stato)<sup>3</sup>.

2. Vale la pena soffermarsi ancora in breve sul principio appena ricordato dell'universalità, che affianca il principio della particolarità quale carattere precipuo di quello che abbiamo designato il regno degli egoismi, per richiamare l'attenzione sulla dialettica fra particolare e universale che attraversa l'intera opera dei *Lineamenti*, risaltando però con speciale evidenza proprio in questa sezione. Tale dialettica è dichiarata e descritta da Hegel sin dai paragrafi iniziali della sezione: alla particolarità compete «il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati» – e potremmo commentare che questo è il fulcro attorno al quale ruota l'intero sistema dei bisogni, in cui la «persona concreta» «come persona *particolare* è a sé fine» – mentre l'universalità si presenta già

<sup>3</sup> Un'ampia ricognizione del complesso della tematica in: A. Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, in «Hegel-Studien. Beihefte», 49 (2008), pp. 159-217.

come «fondamento e forma necessaria della particolarità, e altresì come la potenza al di sopra di essa e il suo fine ultimo»<sup>4</sup>.

È dunque questo il luogo della interazione per la quale la nostra ricerca nutre particolare interesse; ossia il luogo delle relazioni fra l'individualità singola e le altre individualità singole, ma insieme anche il luogo della trama *costituzionale* (quale indispensabile presupposto per la funzionalità di una *Verfassung* vera e propria) che consente a questa somma di interessi particolari di oltrepassare lo stadio di mero aggregato – ovvero sia da un lato di rapportarsi fra loro ma dall'altro, anche, in quanto entità complessa, di ricevere dalle pubbliche istituzioni garanzia di esistenza e durata e di adeguata assistenza.

Pubbliche istituzioni che ancora si trovano a un altro e più basso livello rispetto allo Stato come «realtà della libertà concreta»<sup>5</sup>. L'entità che abbiamo ora di fronte comprende al proprio interno tutta la fitta serie di componenti elencate da Hegel fin dall'inizio dell'opera, a partire dal diritto denominato «astratto», cui si sono aggiunte la moralità, successivamente la famiglia come prima figura dell'eticità e infine l'intera società civile con i suoi elementi costitutivi. Il più basso livello in cui essa è collocata è dovuto al fatto che non è ancora stato raggiunto, nella costruzione piramidale finora descritta, il vertice innanzitutto rappresentato dalla decisiva componente dell'insieme dei poteri dello Stato, *in primis* il potere del monarca in concorso con il potere governativo e legislativo, e rappresentato, poi, dal rapporto sempre potenzialmente conflittuale fra il diritto interno dello Stato e quello esterno, che è come dire dalla relazione fra gli Stati.

In parallelismo e analogia con il citato universale solo formale, Hegel definisce tale livello inferiore «Stato esterno»<sup>6</sup> (già nel § 523 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* l'espressione connotava una società i cui membri mancano della «coscienza», o «consapevolezza», di essere parti di un insieme), detto anche «Stato della necessità e dell'intelletto» (*Not- und Verstandesstaat*). Al *Notstaat*, Stato «imposto dalla necessità», come anche ha

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 184 e § 182, p. 155.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 260, p. 201; cfr. R.P. Horstmann, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, pp. 276-311. Sulle peculiarità che contraddistinguono lo Stato dalla società civile, si veda anche *ibid.*, Annotaz. al § 258, pp. 194 ss.

<sup>6</sup> A scanso di equivoci occorre aggiungere che il ricorrere di uno stesso aggettivo – *äußeres* – per qualificare due realtà tanto diverse quali la somma di istituzioni già attive nella società civile e il diritto che oggi chiamiamo internazionale (*ibid.*, rispettivamente § 183, p. 155 e §§ 259 e 330-340, pp. 200 e 260-265) è da attribuirsi solo all'incuria stilistica dell'autore, che mostra invece di avere ben chiara la diversa sostanza concettuale delle due realtà.

suggerito di tradurre Claudio Cesa<sup>7</sup>, sono qui attribuiti almeno due significati, che, benché tra loro differenti, vengono fatti convivere in questa filosofia: il primo indica *il contrario* della libertà intesa nel senso più proprio, ossia la libertà che connota lo Stato come realtà dell' Idea, dal quale, a questo stadio di sviluppo dell'indagine, siamo ancora distanti; il secondo significato attiene al bisogno materiale, all'indigenza che caratterizza larghi strati di popolazione lavoratrice e che è per forza di cose fonte di conflitto<sup>8</sup>.

Quanto al primo significato, su di esso si misura tutta la distanza che separa la concezione hegeliana da quella fichtiana: mentre Hegel affida la realizzazione della libertà allo Stato come culmine della complessiva costruzione politico-giuridica, con il ricorso nella *Sittenlehre* al termine *Notstaat*, secondo la lettura di Cesa, Fichte intende indicare uno Stato fondato su una libera e razionale pattuizione, basata sull'equilibrio degli egoismi reciproci. Cesa fa anche notare come il termine non compaia nell'opera fichtiana dedicata al diritto e ne spiega le ragioni con analisi sottilissime. Per mettere sinteticamente in risalto le diverse intenzioni dei due autori si può osservare, lavorando meno di fino e allargando lo sguardo anche alla *Grundlage des Naturrechts*, come Fichte da un lato reputi la vera libertà politica una meta perseguita all'infinito ma mai compiutamente realizzata o realizzabile nel mondo degli uomini e dall'altro descriva la libertà politica effettivamente alla portata di una comunità come il frutto di una serie di istituzioni votate giustappunto a limitare e correggere le manchevolezze e i difetti propri di ogni costruzione umana. Insomma, si potrebbe descrivere lo Stato raffigurato da Fichte come quello Stato che gli esseri razionali finiti riescono a edificare rimanendo entro il perimetro ristretto dei risultati che il loro sforzo è in grado di conseguire.

A una simile visione ben si adatta agli occhi di Hegel l'altra denominazione, introdotta probabilmente proprio pensando a Fichte: «Stato dell'intelletto». Teniamo conto della distanza che fin dalla filosofia speculativa nascente separa l'intelletto dalla ragione, a partire dalle opere del periodo di Jena e in particolare dalla *Differenzschrift*, con la critica alle concezioni di Kant e Fichte

<sup>7</sup> C. Cesa, *Notstaat. Considerazioni su un termine della filosofia politica di Hegel*, in *Scritti per Mario Delle Piane*, Napoli, 1986, pp. 135-151, poi in Id., *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu e A. Savorelli, Pisa, 2013, pp. 215-230. Contiene un'indagine sull'utilizzo del termine anche in altri autori, da Schiller a Fichte; da tenere presente l'assai differente significato in cui viene impiegato.

<sup>8</sup> Sul punto insiste anche E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des «Fondements de la philosophie du droit»*, Paris 1964 (1992<sup>2</sup>), p. 208; sul conflitto di classe, in particolare, cfr. p. 222. Sul sistema economico dominato dall'egoismo e sui connessi bisogni, si veda da ultimo E. Nakamura, *Die Idee der sozialen Rechte*, in «Hegel-Studien», 52 (2018), pp. 83-102.

qualificate come “filosofie della riflessione”, ove è appunto l’intelletto la facoltà e l’organo della riflessione. La presenza dell’intelletto è il segnale dell’impossibilità di vedere realizzata la ragione, la realtà dell’idea, lo Stato come culmine dell’eticità e del restare ancorati al livello del mero *Scheinen*, che a sua volta segnala il permanere entro la sfera della finitezza.

Lo Stato della necessità, o anche costrizione, ovvero lo Stato dell’intelletto, è la sfera entro la quale si muove e opera l’infinita molteplicità dei singoli interessi, degli egoismi più diversi, delle finalità perseguite da ciascuno. D’altra parte, l’interconnessione e interdipendenza che anche già soltanto l’economia impone loro in realtà trasforma questa sfera in «un sistema di interdipendenza omnilaterale»<sup>9</sup>, dove appunto ciascuno dipende dall’altro per la sua stessa sussistenza e il suo benessere materiale. Il paragrafo dal quale si è citato è collocato agli inizi della parte introduttiva della sezione e merita attenzione il fatto che già nell’ambito di questi paragrafi iniziali, che precedono l’avvio dell’illustrazione dei tre momenti componenti la società civile – compreso il primo, «il sistema dei bisogni» – esplosa, in una pagina famosa, il tema del lavoro. Per Hegel il lavoro non è soltanto il protagonista dell’età attuale, della sua organizzazione economica, del suo modo di produzione e dell’economia politica che ne ha studiato le forme più avanzate nell’organizzazione di fabbrica d’oltremarica, tutto ciò insomma che trova senso e sintesi nell’accezione hegeliana dell’espressione “sistema dei bisogni”; il lavoro è prima ancora il segno della modernità, della civilizzazione, del passaggio da un’economia naturale a una economia sviluppata grazie alla scienza e alla tecnica, ma anche, più ampiamente e prioritariamente, il segno della rimozione, proprio grazie ad esso, della «immediatezza e singolarità nella quale lo spirito è immerso» e la conquista, nella veste di una «liberazione», della «forma dell’universalità», della «intellittività». Dal prosiegua di questo passo – «Soltanto in questo modo lo spirito in questa esteriorità come tale è *a casa propria e presso di sé*. La sua libertà ha così nella medesima esteriorità un esserci, e lo spirito in questo elemento (estraneo *in sé* alla sua destinazione alla libertà) diviene *per sé*, ha a che fare soltanto con cosa tale su cui è impresso il suo sigillo, e che è *prodotta* da lui»<sup>10</sup> – si capisce bene come Marx, dopo avere nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* bollato come metafisiche le astrazioni dei *Lineamenti*, in particolare quelle funzionali all’edificazione dello Stato, e avere

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 183, p. 155.

<sup>10</sup> Per concludere infine: «Appunto con ciò la forma dell’universalità vien dunque all’esistenza per sé nel pensiero, – la forma che sola è l’elemento degno per l’esistenza dell’idea»: *ibid.*, § 187, Annotaz., pp. 158 s.

denunciato il rovesciamento lì operato dell'ordine della realtà, sia tornato nei *Manoscritti* sul tema specifico del lavoro accusando Hegel di averlo concepito solo come «lavoro *astrattamente spirituale*»<sup>11</sup>.

3. L'individuo, abbandonata la famiglia, di norma perché ha raggiunto la maggiore età e di conseguenza è divenuto capace di affrontare in autonomia il mare aperto del mondo, oppure per altri accidenti che lo hanno privato del sostegno familiare, fuori di casa incontra per prima cosa il lavoro come strumento della propria emancipazione. Esso è innanzitutto il mezzo di soddisfacimento dei bisogni – e si faccia attenzione: non si tratta solo dei bisogni dei singoli individui separatamente considerati, ma dei bisogni in reciproca interazione fra loro in quanto bisogni sociali (per inciso, va notato come si ripresenti in questo contesto il tema del *riconoscimento*<sup>12</sup>, canonico in tutti i casi di socialità). Gli stessi bisogni naturali, nella misura in cui appartengono agli uomini, si differenziano dai bisogni puramente animali; col progredire dello sviluppo sociale essi si moltiplicano e per dir così si innalzano di livello, continuando pur sempre ogni volta a venire avvertiti dai singoli come bisogni naturali; in quanto bisogni di un uomo ormai civilizzato, questi, assieme ai corrispondenti mezzi per la loro soddisfazione, si fanno ognora più numerosi, articolati e tra loro differenziati anche grazie ai due meccanismi uguali e contrari dell'emulazione degli altri al fine di uguagliarli e della ricerca della particolarità per desiderio di distinguersene. Da notare ancora è che tale ultima caratteristica dei bisogni, cioè la loro interdipendenza, si configura come un ulteriore aspetto della generale dipendenza reciproca e quindi della «necessità» (il contrario della libertà) qui dominante<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce»: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1970, p. 168.

<sup>12</sup> «Questa universalità intesa come *esser riconosciuti* è il momento che li rende nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento *concreti* in quanto *sociali*»: G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 192, p. 161. Molto importante, per una più approfondita disamina dei bisogni «sociali», il § 194, p. 161, che rilancia il tema dell'universalità, celata sotto il «bisogno spirituale della rappresentazione (*Vorstellung*)»; il bisogno sociale scaturirebbe proprio dalla congiunzione di quest'ultimo genere di bisogni con il bisogno «immediato ovvero naturale».

<sup>13</sup> *Ibid.*, §§ 190, 191, 193, pp. 160 s. Sull'ampia differenziazione dei bisogni particolari in epoca borghese, cfr. anche il § 525 dell'*Enciclopedia*. Il tema della «necessità» è in particolare affrontato nei §§ 194 e 195, pp. 161 s. dei *Lineamenti*; nell'ultimo dei due paragrafi citati si legge un accenno al «lusso» quale finalità di una parte della attuale società e ulteriore fattore di «necessità e dipendenza» non tanto e non solo per la parte avversa – pare di poter interpretare, anche in forza del riferimento al «cinismo» di Diogene che si legge nell'Aggiunta (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 351) – quanto per gli stessi aspiranti al lusso, che debbono lottare con la «materia resistente» costituita dai mezzi di soddisfacimento di tali loro bisogni.

Per descrivere in termini sociologicamente avanzati tali condizioni della moderna società Hegel fa dunque leva sull'espressione «sistema dei bisogni», che al proprio interno comprende, oltre ai meccanismi di formazione della sopra citata serie di bisogni e necessità, anche i mezzi per il loro soddisfacimento, ossia gli oggetti a ciò preposti, prima fra tutti la proprietà. Ne fanno parte, non meno dei prodotti della terra, i manufatti dell'artigianato e della produzione industriale. Ecco il motivo per cui in queste pagine dei *Lineamenti* trovano spazio non pochi riferimenti all'economia politica come a quella scienza che nel mondo anglosassone nell'ultimo mezzo secolo ha analizzato i principi fondamentali di un nuovo modo di produrre; una scienza, si noti, pur sempre presieduta dalla facoltà dell'intelletto, facoltà dotata dei caratteri sopra illustrati.

Ancora in connessione con l'economia politica e con il modo di produzione in essa raffigurato, è da specificare che il lavoro qui evocato è il lavoro parcellizzato tipico della fase tarda dell'età della manifattura e del passaggio all'età della produzione industriale; basato sul principio della divisione del lavoro, esso comporta da parte del lavoratore movimenti e operazioni più semplici e ripetitivi, ed è qualificato dall'autore come lavoro astratto e meccanico, al punto da diventare «alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina*»: con l'ulteriore mediazione rappresentata dagli studi di economia politica, il § 198 costituisce uno degli antecedenti diretti del capitolo XIII del primo Libro del *Capitale* di Marx dedicato alle macchine e in particolare allo studio del loro ruolo nella produzione capitalistica e nella grande industria, oltre che alla loro funzione di possibili futuri sostituti del lavoro umano. In esso ricorrono con dovizia i medesimi aggettivi – semplice, astratto, meccanico – utilizzati da Hegel nella sua opera<sup>14</sup>.

I lavoratori di cui qui si tratta sono i lavoratori salariati, appartenenti a quello che Hegel chiama ceto (*Stand*), o anche classe, dell'industria<sup>15</sup>. Esso ha una propria interna articolazione, che annovera oltre ai *Fabrikanten* veri e

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 163, come del resto già nel § 526 dell'*Enciclopedia*. Sul tema mi permetto di rinviare a C. De Pascale, *Macchina e macchinario in Marx*, in «Filosofia politica», (2018), 3, pp. 427-444.

<sup>15</sup> È questo l'unico strato sociale per il quale, almeno una volta, Hegel usa il termine *Klasse* in luogo di *Stand*: cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 245, p. 188. Qui e nel precedente § 244 si legge la contrapposizione tra la classe degli industriali – la «classe più ricca» grazie all'accumulazione delle ricchezze, conseguenza del profitto (ricchezze che sempre più si concentrano nelle mani di pochi), cui fa da contraltare la miseria della classe lavoratrice: § 243, p. 187 – e quella dei lavoratori condotti dallo sviluppo industriale in situazioni di indigenza tali da andare progressivamente a ingrossare le fila della «plebe», cioè di quanti sono ridotti al di sotto del livello minimo di sussistenza.

propri, appunto i produttori dell'industria o della manifattura, anche i lavoratori dell'artigianato e del commercio. Accanto al lavoro, viatico per entrare in possesso dei mezzi di sostentamento, i membri del ceto fanno assegnamento sulla riflessione e sull'intelletto già menzionati («riflettente» e «formale» sono gli attributi che competono a questo ceto; l'accento posto su di essi sta forse a segnalare come questa sia la punta di diamante della società civile, ossia l'elemento di maggiore novità introdotto dallo sviluppo storico e più di ogni altro suscettibile di trasformazioni); la loro attività si svolge nelle città e complessivamente essi nutrono sentimenti positivi nei confronti della libertà<sup>16</sup>.

Caratteri opposti, per motivi diversi, hanno gli altri due ceti che compongono la società: il primo, il «ceto sostanziale», non a caso qualificato da Hegel come «immediato»<sup>17</sup>, e il terzo, il «ceto generale», l'unico che ha a che fare con una forma di universale e cioè il ceto dei funzionari e dei burocrati dello Stato, il cui lavoro consiste nella dedizione totale al loro ufficio<sup>18</sup>. Quanto ai membri del primo ceto, essi risiedono nelle campagne, nella duplice veste di proprietari terrieri e contadini. Il loro legame con la terra li fa sentire partecipi della natura e insieme dipendenti da essa; la stessa loro *Sittlichkeit* è immediata e basata sul rapporto familiare e sulla «fiducia» (*Zutrauen*). Così prosegue il passo citato nella precedente nota 17: «Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken: was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur; dies Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein Erstes, [...]. Der erste Stand ist daher mehr zu Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt». Si aggiunga la sottolineatura da parte dell'autore del fatto che matrimonio e agricoltura, connessi entrambi alla proprietà privata della terra, sono storicamente all'origine della fondazione degli Stati.

In merito alla «Unterwürfigkeit» appena nominata, va osservato che se il termine descrive il senso di dipendenza dalla natura, dai ritmi stagionali e dai fenomeni atmosferici e climatici che determinano l'attività agricola o in vario modo influiscono su di essa, non è fuori luogo supporre che con esso Hegel abbia inteso indicare anche il rapporto di dipendenza fra i lavoratori della terra e i proprietari della medesima. Sopra si è parlato infatti della duplice veste

<sup>16</sup> Come si legge nell'Aggiunta al § 204: «Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist [...] in den Städten aufgegangen» (Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 357).

<sup>17</sup> In quanto in esso «il fine del bisogno [...] conserva [...] il modo di una sussistenza meno mediata dalla riflessione e dalla propria volontà»: G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 203, p. 165.

<sup>18</sup> «[...] esso deve perciò esser sollevato dal lavoro diretto per i bisogni o grazie a patrimonio privato o grazie al fatto ch'esso viene indennizzato dallo Stato, che pretende la sua attività, così che l'interesse privato trova il suo appagamento nel suo lavoro per l'universale»: *ibid.*, § 205, p. 167. Importante quanto viene specificato *ibid.*, § 297 e relativa Annotazione, p. 238, riguardo alla sua sostanziale configurazione di «ceto medio».

dei membri del primo cetto e in certo senso ciò appare corretto – per quanto non riproduca alla lettera il discorso hegeliano, perché in realtà le pagine di cui ci stiamo occupando trattano dei diversi generi di lavoro e del patrimonio corrispondente a ciascuno di essi; come dunque per il secondo cetto Hegel ha posto l'attenzione sul lavoro svolto negli opifici e nelle fabbriche, così del primo cetto egli subito in apertura scrive: «ha il suo patrimonio nei prodotti naturali di un *terreno* ch'esso lavora»; qui si sta riferendo quindi ai soli lavoratori della terra. D'altra parte, la descrizione della peculiare «Gesinnung» che caratterizza i membri del primo cetto pare coinvolgere una platea ben più ampia, allo stesso modo in cui riflessione e intelletto erano senz'altro prerogativa non solo dei lavoratori del secondo cetto ma anche dei datori di lavoro, proprietari delle industrie. C'è poi un ulteriore e dirimente elemento a favore della tesi di una più ampia platea partecipante ai singoli ceti: lo troviamo nella parte dedicata al potere legislativo dello Stato, nella quale viene riproposto il tema dei ceti e dei rispettivi membri che siedono nelle due Camere per diritto di nascita o nella veste di rappresentanti eletti<sup>19</sup>. Per questioni di patrimonio e censo, il discorso non può in questo caso riguardare che i proprietari fondiari, i grandi capitani di industria e forse gli agenti di commercio di più elevata posizione economica.

Il tema della presenza dei ceti in Hegel è questione complessa, che non può essere affrontata qui in modo particolareggiato. Si può tuttavia intanto prestare attenzione alla modalità con la quale l'argomento è introdotto nell'opera: il punto di partenza dell'analisi è il patrimonio, in questo caso il patrimonio dell'intera società civile, trattato in analogia diretta con il tema del patrimonio della *famiglia* e con le questioni attinenti alla sua gestione, emerso nella sezione precedente. L'articolazione in ceti quali partizioni di natura anche e principalmente economica è parte integrante del patrimonio sociale. L'argomento in sé non era nuovo, come testimonia l'uscita, vent'anni prima, dello *Stato commerciale chiuso* di Fichte e, prima ancora, la stessa discussione sul ruolo in particolare del cetto del commercio in seno al decennale dibattito intorno al mercantilismo. Anche nel nostro testo si trova posta la questione della libertà o meno nella scelta di un mestiere o di una professione.

La risposta di Hegel, nella sostanza positiva<sup>20</sup>, riveste interesse anche per il contesto largo in cui è inserita, ricco di argomenti di rilievo. Primo fra tutti, il

<sup>19</sup> *Ibid.*, §§ 304-313, pp. 244-249.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 206 e Annotazione, pp. 167 s. L. Siep, *Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit*, in «Hegel-Studien», 17 (1982), pp. 75-96, 83 sottolinea, a lato della scelta consapevole dello *Stand*, la consapevole assunzione dei doveri relativi.

chiaro intento da parte dell'autore di partecipare a una discussione che negli ultimi decenni si era fatta sempre più vivace, soprattutto dopo le iniziative di riforma intraprese dai ministeri prussiani del barone H.F.K. von Stein, prima, e di K.A. von Hardenberg, poi, con finalità di modernizzazione del paese<sup>21</sup>. Da un lato opera in lui la consapevolezza che il proprio tempo è ancora in pieno il tempo di una *ständische Gesellschaft* di durata secolare, presente nell'intera Europa e ben radicata negli stessi territori tedeschi. È *a partire da qui*, da questa struttura cetuale che ha attraversato l'intera età premoderna e che permane qual è stata codificata dalla tradizione, ch'egli ragiona – avvertendo tuttavia d'altro lato con chiarezza l'incombere degli effetti di una trasformazione ormai in atto, che era stata avviata e agevolata proprio dall'azione dei Riformatori prussiani, con la messa in moto di un processo di abbattimento delle cosiddette barriere cetuali o comunque di un'azione politica volta a renderle meno rigide e impermeabili.

Scriva Hegel: ciascuno partecipa al «patrimonio generale, permanente» «grazie alla sua cultura e abilità»; tale partecipazione, ovvero l'entità del «patrimonio particolare» di ciascuno, è a sua volta «condizionata» in parte dalla situazione economica di partenza, in parte dalle attitudini derivanti – questo è il punto – sia dalla citata condizione economica di partenza sia, anche, «dalle circostanze accidentali, la cui molteplicità produce la diversità nello sviluppo delle già *per sé* ineguali disposizioni naturali (fisiche) e spirituali». Al di là della accettazione, come un dato di fatto, della finale «diseguaglianza del patrimonio e delle attitudini degli individui»<sup>22</sup>, una virtuale mobilità sociale pare garantita, con l'abbandono di ogni pregresso automatismo. Immediatamente infatti Hegel specifica: «in questa sfera della particolarità» tale diversità nello sviluppo delle disposizioni individuali «fa la sua comparsa in tutte le direzioni e da tutti i gradi», essendovi comunque sempre associato l'elemento della «accidentalità» e dell'«arbitrio» (o libera scelta: *Willkür*). A conferma della posizione hegeliana può essere citata la formazione del ceto generale, per la cui composizione non vengono dall'autore fornite indicazioni o prescrizioni

<sup>21</sup> W. Hubatsch, *Die Stein-Hardenbergschen Reformen*, Darmstadt 1989; cfr. anche R. Vierhaus, *Staaten und Stände. Von Westfälischen bis zum Hubertusburger Frieden 1648-1763*, Frankfurt a.M. - Berlin 1984.

<sup>22</sup> Con relativa critica alle posizioni egualitaristiche, fondate sulle prescrizioni dettate dal «dover-essere» e risultato del lavoro dell'intelletto: cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Annotazione al § 200, p. 164 (con particolare attenzione vanno ponderate le prime righe dell'Annotazione, ove si insiste non tanto sulle disuguaglianze naturali, quanto soprattutto su quelle spirituali, derivanti dalle attitudini, dalla situazione economica e dalla *Bildung* intellettuale e morale). Le righe qui sopra citate si leggono nell'ordine nel § 199, pp. 163 s. e nel § 200, p. 164.

particolari, salvo la necessità di un'istruzione e un'educazione idonee e di un elevato senso del ruolo<sup>23</sup>.

Il concetto viene ribadito subito dopo, nel momento in cui Hegel si dedica a delucidare la connotazione complessiva della nozione di «ceto»: una «particolarità divenuta a sé oggettiva». Accanto agli elementi caratteristici della particolarità rappresentati da «temperamento, nascita e circostanze» quali ragioni determinanti della scelta individuale del ceto, come causa principe – come «ultima e essenziale determinazione» – compare giustappunto l'«opinione soggettiva» e l'«arbitrio particolare» di ognuno. In sede di conclusioni non resta che osservare che con il «ceto» è stato superato il livello del particolare meramente singolare o individuale – questo è il significato della particolarità fattasi «oggettiva» – e siamo piuttosto già qui al cospetto di un classico luogo dialettico, comprensivo del lato dell'universalità, rinvenuta in questo caso nella *generalità* dei membri che compongono uno stesso ceto<sup>24</sup>. Da ora in poi gli elementi di universalità si faranno sempre più fitti.

4. Poiché la gran parte dell'organizzazione economica è fondata sulla proprietà privata, che essenzialmente necessita di protezione e difesa, il primo significativo motore di universalità è posto nell'amministrazione della giustizia, che ha proprio questo come suo obiettivo precipuo.

Tra le principali caratteristiche di un sistema giuridico quale quello previsto nei *Lineamenti*<sup>25</sup>, in grado di garantire in maniera pressoché omogenea l'applicazione della legge, e di lasciare insieme spazio alla determinazione della sua applicabilità agli eventuali casi singoli, il requisito della *universalità* della legge riveste assoluto rilievo non solo in sé, ma anche al fine di una descrizione ravvicinata della dialettica particolare/universale e più in generale per una valutazione dei tratti salienti del sistema politico hegeliano. La questione, come è noto, emerge in tutto il suo spessore nella tarda modernità e Hegel è fra quanti, dopo Kant e Fichte, se ne sono fatti convinti portavoce.

Il tema dell'universalità della legge e quello dell'unitarietà del soggetto giu-

<sup>23</sup> Al ceto generale appartengono i funzionari della pubblica amministrazione e della burocrazia, che ha come compito di occuparsi appunto degli interessi generali: *ibid.*, § 205, p. 167. Per questo motivo i suoi membri ricevono dallo Stato una retribuzione e, appunto nell'ottica di una divisione del lavoro sociale, sono esclusi da qualsiasi impegno lavorativo negli altri settori della produzione agricola, dell'industria e degli scambi commerciali.

<sup>24</sup> *Ibid.*, §§ 206 e 207, pp. 167 s.

<sup>25</sup> A partire da *ibid.*, § 209, p. 169; sul tema sono intervenuta di recente in C. De Pascale, *Il maturo sistema politico di Hegel*, in corso di pubblicazione presso Inschibboeth.

ridico trovano efficace supporto nella campagna a favore dei codici<sup>26</sup> – altro elemento di ampio dibattito nel periodo, in particolare nel confronto con la Scuola storica<sup>27</sup> – e nella riproposizione di quei caratteri specifici delle leggi – poche, chiare, brevi, ben note e pubblicizzate – già propagandati dall’illuminismo giuridico. In questo contesto è da sottolineare una peculiarità di questa parte dell’opera hegeliana, ben visibile soprattutto nel § 213: uno dei luoghi davvero rari nei quali si celebra una netta e indiscussa distinzione fra gli ambiti del diritto e della morale. Si tratta di un aspetto tanto più rilevante in quanto emerge all’interno di una concezione che prevede e richiede piena interazione fra le due entità ed è esposta all’interno di un’opera specificatamente dedicata a connetterle in modo indissolubile. Del resto, avevamo già assistito a una trattazione distintamente consacrata alla morale interiormente vissuta e praticata dall’individuo singolo (la parte dell’opera intitolata *Moralität*) e quanto questa intera problematica fosse da Hegel ritenuta centrale anche per la costruzione di una comunità politica e sociale – e non come semplice eredità culturale con la quale comunque misurarsi – è testimoniato proprio da questo passaggio, se si vuole eccentrico, nel quale Hegel, nel bel mezzo dell’illustrazione di cosa è «diritto» e cosa è «legge», lapidariamente ci ricorda che «il lato morale e i precetti morali, come tali che concernono la volontà secondo la sua più propria soggettività e particolarità, non possono esser oggetto della legislazione positiva»<sup>28</sup>.

Un ulteriore rimando lo si può rinvenire nell’accento all’equità, come tale sottratta «alle formalità del procedimento giuridico»<sup>29</sup>, al cui riguardo tuttavia non si registrano qui scostamenti rispetto alla tradizione inaugurata da Aristotele. Semmai, anche in relazione a tale problematica, si può attingere al complessivo ragionare hegeliano sul tema morale, ricordando come una prova del fatto che in sede di amministrazione della giustizia non tacciano del tutto le istanze morali è offerta da quel binomio di «*convinzione soggettiva*» e «*coscienza morale*»<sup>30</sup> attraverso il quale viene caratterizzato l’aspetto più intimo e insieme più genuino della professione del giudice: oltre che sui codici e

<sup>26</sup> In partic. *ibid.*, § 216, p. 174.

<sup>27</sup> Si veda W. Jaeschke, *Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht*, in H.-CH. Lucas und O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 221-256.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>29</sup> *Ibid.*, Annotazione al § 223, pp. 178 s.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, § 227, p. 180, nonché § 141, p. 131 in partic. sulla coscienza morale.

sull'applicazione delle leggi al caso particolare, il suo giudizio si forma proprio sulla base della sua convinzione e della sua coscienza morale.

A conclusione, vorrei sottolineare un aspetto su cui non sempre si insiste in letteratura e indicativo tuttavia della peculiarità della costruzione hegeliana, caratterizzata non soltanto dal movimento dialettico e dallo svolgimento che tipicamente lo identifica, ma anche dalla tenuta per dir così a incastro dei singoli elementi che compongono tale costruzione nella sua interezza. Si pensi, per citare un altro esempio anch'esso attinente alla tematica appena discussa, ai richiami che qui tornano a echeggiare al contratto di proprietà e al delitto come lesione del diritto: essi erano stati trattati nella parte dedicata al «diritto astratto», ma ricompaiono, e devono ricomparire, ora proprio a significare che queste figure, già esaminate come elementi di diritto privato astrattamente considerati, hanno *qui*, nella società, il loro *reale* luogo di azione e sono gestiti dall'amministrazione della giustizia perché è questo l'elemento di universalità che percorre per intero la società medesima.

5. È vero che l'amministrazione della giustizia ricomponе l'unità fra universale e particolare ma, come si è visto, a questo stadio l'universale ha ancora come proprio fondamento il diritto astrattamente considerato, mentre il particolare prevalentemente rappresenta le vicende dell'individualità singola. Nel sistema agisce la necessità di rafforzare, per dir così, la tenuta o meglio il radicamento dell'universale, pur nella consapevolezza che del «formale» quest'ultimo saprà liberarsi solo al culmine dell'eticità, una volta superate le secche rappresentate dalla società civile. A realizzare tale unità intervengono, sempre in questo campo, le altre due figure della *Polizei*, ovvero dell'amministrazione (pubblica), e della corporazione<sup>31</sup>. La spiegazione tecnica, diciamo così, addotta da Hegel per motivare l'introduzione di queste due figure è che la *Polizei* riesca a realizzare nell'«intero ambito della particolarità» l'unità detta (lo ripetiamo, una unità comunque «relativa», perché l'unità sostanziale sarà raggiunta soltanto nella sezione successiva, il cui primo attore è lo Stato), mentre la corporazione si profila come una totalità sì «limitata», ma «concreta»<sup>32</sup>. Al di là della spiegazione tecnica, ciò che qui interessa più di tutto evidenziare è l'inserimento di ulteriori elementi di universalità in un mondo disarticolato,

<sup>31</sup> Indicazioni bibliografiche sul tema delle corporazioni e anche dei ceti: in A. Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie*, pp. 201 s.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 229, p. 182.

scisso, dominato da particolarismi e da ‘fini egoistici’<sup>33</sup> quale è quello della società nella sua opposizione allo Stato.

Se l’individuo giovane è riparato dalle protezioni fornite dalla famiglia di appartenenza, da maggiorenne, divenuto «*figlio della società civile*», si trova perciò stesso in prima linea nella lotta per la sua sussistenza ed esposto a tutte le evenienze della vita, compresi i casi più negativi; inoltre, è prevista dall’autore l’eventualità che per le più diverse ragioni, *in primis* quelle di natura economica, la famiglia stessa non voglia o non possa provvedere ai minori, in particolare per quanto riguarda la loro educazione e istruzione: in tutte queste circostanze interviene la pubblica amministrazione nella veste di «famiglia universale», a garantire tanto la sicurezza sociale, della persona e della proprietà, quanto il livello di vita materiale dei singoli e anche della stessa famiglia. Ciò è tanto più necessario quando a contraddistinguere la vita di strati sempre più ampi di popolazione sono la povertà e la relativa miseria morale e intellettuale<sup>34</sup> – tutt’altro che un’eccezione nel contesto economico e di sviluppo produttivo del tempo, per il quale Hegel evidentemente ritiene debba essere tuttora proseguito o addirittura rafforzato quel regime *wohlfahrtsstaatlich* che aveva conosciuto una stagione rigogliosa nell’età del cosiddetto dispotismo illuminato e che già allora aveva rappresentato uno dei compiti specifici della *Polizei*. Fra le nuove incombenze che ha da fronteggiare, l’età attuale può ben ereditare, pur con idonee innovazioni, la costruzione di uno «Stato del benessere» quale nocciolo di un futuro Stato sociale<sup>35</sup>.

A fronte di uno sviluppo e un’organizzazione economica che marcia ormai sui binari del liberismo, Hegel si pronuncia non solo a favore dell’intervento statale per le opere di pubblica e comune utilità, per quelle che chiama le «occupazioni generali», ma per un ben più ampio raggio d’azione, come subito si comprende dalla proclamata necessità di una «regolazione intrapresa consciamente» degli interessi dei produttori e dei consumatori, la quale «stia al di sopra di entrambi» affinché essi non vengano a collidere, nel quadro di una «previdenza e guida generale» da attuarsi nel seno della società<sup>36</sup>. La risposta alle turbolenze del mercato, alle crisi di sovrapproduzione e prima ancora agli squilibri interni ai singoli settori del mondo del lavoro non risiede per Hegel

<sup>33</sup> Il passo più esplicito al riguardo: *ibid.*, Annotazione al § 236, p. 185.

<sup>34</sup> *Ibid.*, rispettivamente. § 238, pp. 185 s.; §§ 239 e 240, p.186; § 230, p. 183; §§ 241 e 242, pp. 186 s.

<sup>35</sup> Il che può costituire un altro tipo di risposta a situazioni comuni anche ad altri paesi: si veda il riferimento all’Inghilterra *ibid.*, nell’Annotazione al § 245, pp. 188 s.

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 235, p. 184 e § 236 e Annotaz., pp. 184 s.; si valuti poi con particolare attenzione la parte conclusiva dell’Annotazione al già citato § 242.

soltanto nella soluzione sempre in voga dell'auspicata apertura di nuovi mercati oltremare, anche mediante colonizzazione, alla ricerca di risorse e di uno sbocco al fenomeno della sovrappopolazione<sup>37</sup>; soprattutto risiede nella regolamentazione di mestieri e professioni con precipua attenzione, dapprima, al numero dei relativi addetti: come si è visto, un tema tutt'altro che inconsueto per quei tempi<sup>38</sup>.

L'argomento viene in campo allorché Hegel presenta l'ultima figura della sezione dedicata alla Società civile, ovvero la «corporazione», nella quale la progettata sintesi di particolarità e universalità trova il primo momento di 'concretezza'<sup>39</sup>. Essendo stata la corporazione un istituto capace di attraversare l'intera epoca premoderna, con sopravvivenze notevoli ancora nella Germania del XIX secolo, l'argomento è fra quelli che si prestano a sollecitare lo studioso dell'opera di Hegel a interrogarsi circa l'effettivo ruolo e la portata reale ad esso assegnati e magari a lasciarlo infine incerto sulla risposta corretta alla domanda se si tratti di persistenze che appesantiscono l'opera di trasformazione e rinnovamento intrapresa su tanti altri versanti o si tratti invece di una presenza sì rivestita degli abiti consueti ma in realtà inedita nella sostanza e ancora suscettibile di sviluppi. In luogo di proporre una soluzione credibile per una questione complessa, mi limito a indicare una via per ulteriori ricerche a partire da un presupposto certo: anche in questo caso come già per i ceti Hegel ricorre a istituti esistenti e avallati dalla tradizione storica e teorica; in quest'ultima egli si inserisce, cercando di piegare questi istituti a beneficio dell'interesse generale. Quale consistenza abbia tale inserimento e in quale direzione muova tale adeguamento all'interesse generale restano questioni aperte.

Per chiarire i termini della visione hegeliana tornano utili alcuni precisi caratteri attribuiti alla corporazione: in primo luogo la qualifica di «seconda famiglia», a indicarne la funzione, analoga a quella della famiglia di origine, di assistenza e protezione nei confronti dell'individuo non più tutelato; accanto alla tutela costui riceve un «onore» e un «riconoscimento» del ruolo che diversamente non riuscirebbe a conseguire. Per questo motivo, oltre che per il fatto di costituire insieme alla famiglia uno dei pilastri sui quali pog-

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 243, p. 187; §§ 247 e 248, pp. 189 s.

<sup>38</sup> «in un numero determinantesi attraverso la connessione generale» si legge *ibid.*, § 252, p. 191.

<sup>39</sup> *Ibid.*, § 251, p. 191, cui vanno accostati i riferimenti già sopra citati sull'argomento; nel recente S. Ellmers, S. Hermann (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn, 2017, accanto ai risvolti economici e sociali, sono messi in evidenza anche i risvolti più strettamente politici del sistema basato sulle corporazioni.

giano le fondamenta della costruzione statale, la corporazione si guadagna l'ulteriore qualifica di «seconda radice etica dello Stato»<sup>40</sup>. Tali aspetti sono il frutto di una tradizione consolidata e insieme assolvono al precetto di stampo universalistico, in quanto accompagnano i membri della corporazione per tutta la durata della loro esistenza. Ad essi fa però da contraltare un carattere nuovo, nella misura in cui, secondo Hegel, «i diritti di un ramo della società civile raccolto in corporazione» *nulla* hanno a che vedere con i privilegi d'antico regime. Quei diritti sono piuttosto «determinazioni fatte legalmente, che risiedono nella *natura della particolarità* di un ramo essenziale della società stessa», mentre i privilegi di antico regime, se intesi nella loro accezione corretta, non sono che «eccezioni alla legge generale secondo un'accidentalità». Questo spiega l'insistenza dell'autore, anche nelle pagine qui citate, sul carattere 'razionale' della propria costruzione: la stessa abilità del lavoratore non è qui affidata a lui soltanto e alla sua capacità di sfruttarla ottenendone di conseguenza un guadagno, ma è riconosciuta, giuridicamente e quindi socialmente, e di qui «in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune»; è questo il carattere precipuo che fa della corporazione l'elemento di transizione dalla società civile allo Stato, tanto da far scrivere in conclusione: il fine, «limitato e finito», della corporazione «ha la sua verità [...] nel *fine universale* in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.*, rispettivamente §§ 252, p. 191 e 253 e Annotaz., pp. 192 s.; § 255, p. 193.

<sup>41</sup> *Ibid.*, rispettivamente. Annotaz. al § 252, p. 191 s.; § 254, p. 193; § 256, p. 193. Recita l'Aggiunta al § 255: «es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatwzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der modern Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation». E infine: «Aber an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft: sie ist vielmehr die Versittlichung des einzelstehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einem Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt»: (Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 397).

# Tra esperienza e pensiero: azione reciproca e ontologia della relazione nell'idealismo trascendentale kantiano e nella dialettica materialistica

Luigi Imperato

1. Il concetto di azione reciproca (*Wechselwirkung*) tra agente e paziente o comunanza (*Gemeinschaft*), che fa la sua comparsa sulla scena filosofica con la kantiana *Critica della ragion pura*, può essere annoverato tra quelli che conoscono una breve, ma intensa fortuna, per poi sostanzialmente uscire di scena, salvo sopravvivere in forma più o meno residuale in autori o correnti di pensiero anche tra loro molto diversi.

Il periodo di intensa fortuna del concetto è quello dell'idealismo tedesco: Schelling, per esempio, nel suo *Sistema dell'idealismo trascendentale*, lo includeva nella trattazione della seconda epoca della costruzione dell'autocoscienza, quella che doveva condurre dalla intuizione produttiva alle superiori facoltà della riflessione e del volere<sup>1</sup>, facendone un punto di snodo fondamentale nel passaggio dalle forme incoscienti della natura a quelle coscienti dell'Io, e similmente Hegel ne trattava in chiusura della *Dottrina dell'essenza* della sua *Scienza della logica*, proprio nel punto di passaggio dalla logica oggettiva alla logica soggettiva<sup>2</sup>. Se nella filosofia posthegeliana il concetto venne sostanzialmente messo da parte, pure, in anni successivi alla reazione contro l'idealismo, possiamo trovare ancora due autori come Friedrich Engels e Georg Simmel che ne continuarono, con intenti e risorse teoretiche differenti, lo sviluppo. Essi appaiono, però, nel panorama filosofico di fine Ottocento e di inizio Novecento, due casi abbastanza isolati; in considerazione di quanto detto, pertanto, si può, con un margine di approssimazione non eccessivamente ampio, affermare che il periodo di reale vitalità del concetto di azione reciproca sia quello compreso tra il 1781, anno di pubblicazione della prima *Critica*, e il 1831, anno della morte di Hegel. I motivi di questa rapida ascesa vanno rin-

<sup>1</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di G. Boffi, Milano 1997, pp. 299-305.

<sup>2</sup> Su Hegel ritornerò brevemente più avanti, nel § 4 di questo scritto.

tracciati nella particolare natura del concetto così come nella specificità delle filosofie idealistiche: queste ultime, infatti, quali filosofie di carattere spiccatamente sistematico, non avevano esitato ad appropriarsi di una categoria dal carattere parimenti sistematico, dal momento che, in virtù di essa, è possibile pensare una relazione che non procede in una sola direzione, come quella causale, che va sempre dalla causa all'effetto, bensì una connessione mutua tra oggetti ed eventi in grado di stabilire un legame organico di ciascuna cosa con ciascun'altra. Si spiega, così, anche il declino del concetto di azione reciproca dopo il tramonto delle filosofie idealistiche: se queste erano state attaccate, nell'ambito di quella variegata e plurale costellazione di pensiero cui ci si riferisce genericamente con il nome di *filosofia posthegeliana*, primariamente in ragione del loro carattere sistematico e concettuale, ne doveva seguire, come logica conseguenza, anche l'abbandono e il ripudio della categoria in esame. Con questo, tuttavia, non sono ancora spiegati i motivi della sua residuale sopravvivenza nelle filosofie, cronologicamente e ideologicamente anch'esse "posthegeliane", di Engels e di Simmel, sicché diventa lecito e necessario domandarsi il senso che la nozione vi assume. Senza indugiare su un argomento che non sarà oggetto di trattazione di questo scritto, in relazione a Simmel si può affermare che tanto la conoscenza e la frequentazione delle opere kantiane, quanto l'impostazione 'relazionistica' della sua sociologia<sup>3</sup>, possono aver avuto una rilevanza nell'utilizzo del concetto di *Wechselwirkung*; meno visibili appaiono invece i fili che possano legare Engels alla tradizione della filosofia trascendentale, sicché la domanda che qui pongo è: esiste qualcosa che accomuni *idealismo trascendentale* e *dialettica materialistica*, perché in essi possa trovarsi un concetto comune? La domanda è tanto più legittima, quanto più si considerino idealismo e materialismo come l'uno l'opposto dell'altro – anche se, va considerato, questo è uno di quei casi nei quali gli *aggettivi* contano almeno quanto i *sostantivi*, dal momento che un *idealismo* di tipo *trascendentale* è molto diverso da un idealismo di tipo platonico, cartesiano, berkeleyano o hegeliano, e che un materialismo come quello professato dai due padri del socialismo scientifico si vuole assai differente dal materialismo settecentesco o dal materialismo, da loro definito metafisico o volgare, di un Vogt, di un Moleschott, di un Büchner<sup>4</sup>, o da quello di un Feuerbach, ritenuto astratto

<sup>3</sup> In relazione a ciò si veda soprattutto G. Simmel, *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, introduzione di A. Cavalli, Milano 1989.

<sup>4</sup> Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (d'ora in avanti: LF), in *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED,

e in fondo ancora idealistico<sup>5</sup>. Questo sia detto in primo luogo. In secondo luogo, andrà messa in questione la funzione svolta, nei due approcci teorici, dal concetto di azione reciproca, e, nel caso esso risponda ad esigenze differenti, si dovrà tentare di rintracciare il motivo per cui questa differenza trovi modo di articolarsi a partire da uno stesso concetto. L'analisi che qui di seguito propongo sarà scandita, dunque, secondo il seguente percorso: dapprima concentrerò la mia attenzione sulla *Critica della ragion pura*; successivamente, procederò a rendere conto della presenza del concetto di azione reciproca in opere engelsiane come l'*Antidühring*, il *Feuerbach* e quell'insieme di scritti di filosofia naturale usciti postumi nel 1925 con il nome di *Dialettica della natura*; infine, tenterò, sulla base dei risultati ottenuti, un confronto tra l'approccio trascendentale e l'approccio materialistico-dialettico, usando come *medium* il concetto di azione reciproca.

2. L'origine del concetto di azione reciproca si trova nell'esigenza posta nella filosofia di Leibniz di andare oltre il meccanicismo di Cartesio e di pensare la sostanza fisica come espressione della sostanza spirituale e il movimento non come risultato di sollecitazioni esterne, ricevute dai corpi, ma come proveniente dalla forza interna alle sostanze. Ridurre tuttavia i corpi a manifestazioni esterne di un principio interno imponeva però di ripensare il fondamento della relazione tra sostanze, dato che la monade, in quanto semplice, non poteva conoscere né composizione né rapporto fisico con altre monadi. Leibniz risolse questo problema ricorrendo al principio dell'*influsso ideale reciproco* tra agente e paziente, per il quale ogni sostanza recava in sé traccia di quanto avveniva in tutte le altre secondo un principio di regolazione posto da Dio, tale da far comunicare idealmente ciascuna con tutte, in un universo che ha la forma di un immenso organismo in cui ciascuna cosa è *in funzione* della totalità, e viceversa<sup>6</sup>.

Il Kant precritico, influenzato, fin dai suoi anni giovanili, dal dinamismo leibniziano passato attraverso la rielaborazione operata dalla scolastica universitaria tedesca, lavorerà a più riprese sull'idea della relazione reciproca tra le sostanze, alla quale egli si riferirà di preferenza con il nome di *commercium*

Dietz Verlag, Berlin 1956-1990 (d'ora in avanti: MEW), vol. XXI, p. 278; trad. it., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di G. Sgro', Napoli 2008, pp. 70-71.

<sup>5</sup> Cfr., p. es., tra molti luoghi possibili, LF, in MEW, XXI, pp. 283-284; trad. it. cit., pp. 77-88.

<sup>6</sup> Si veda, a solo titolo d'esempio, G.W. Leibniz, *Monadologia*, trad. it. di Y. Colombo, introduzione e commento di E. Boutroux, Firenze 1995<sup>4</sup>, §§ 52, 56, 63-66, pp. 166, 169, 174-175.

anziché con quello di *influxus*. Per Kant però (come per esempio si può apprezzare nei *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*) l'unico possibile influsso tra sostanze non è quello metafisico, bensì quello determinato da cause efficienti<sup>7</sup>, anche se l'azione delle cause efficienti trova fondamento non nelle sostanze stesse, ma in Dio, che ne predetermina la modalità di relazione<sup>8</sup> – ciò che gli faceva ritenere il suo approccio distinto dal sistema dell'“influsso fisico”<sup>9</sup>. Svincolato il principio del *commercium* dall'ipotetica metafisica dell'influsso ideale, Kant poteva trovarlo confermato anche dalla fisica newtoniana, ed in particolare nella legge dell'attrazione e dunque della gravitazione universale dei corpi, letta come conseguenza del principio della universale azione e retroazione tra le sostanze<sup>10</sup>. Questa insistenza sulla concreta azione fisica delle sostanze consente a Kant di leggere il *commercium* come effetto di un'azione coordinata delle sostanze che ha bisogno, per esplicarsi, di un luogo dove queste possano essere effettivamente poste su un piano di coordinazione; tale luogo è lo spazio, la cui nozione «si risolve nelle azioni concatenate fra le sostanze»<sup>11</sup>. Sulla scorta di queste acquisizioni, nella dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* Kant giunge alla convinzione che il principio del commercio tra le sostanze sia altrettanto necessario di quello di causa per pensare la *forma-mondo*: poiché il principio che unisce causa e causato costituisce una *serie* nella quale vige un rapporto di dipendenza, esso rende impossibile pensare la *coesistenza* tra le sostanze, che consiste in un rapporto di *coordinazione*<sup>12</sup>. Se, dunque, per intendere una successione regolata di istanti occorre il concetto di serie causale, per concepire una totalità coordinata occorre il concetto di un *commercium* tra sostanze articolantesi all'interno di uno spazio unico, tanto che lo spazio stesso viene definito da Kant “onnipresenza dei fenomeni”<sup>13</sup>. E come nella *Nova dilucidatio*, anche nella dissertazione del '70 Dio è la causa e il garante del commercio

<sup>7</sup> Cfr. I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (dal vol. XXIV: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, Reimer (poi: De Gruyter), 1902 e sgg., Band I, p. 410 (d'ora in avanti: AA); trad. it. *Nuova delucidazione dei principi primi della conoscenza*, in Id., *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano 2014, p. 125.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, AA, I, p. 413; trad. it. cit., p. 131.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, AA, I, pp. 415-416; trad. it. cit., p. 139.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, AA, I, 415; trad. it. cit., p. 137.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. Id., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in AA, II, p. 390; trad. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in Id., *Dissertazioni latine*, cit. pp. 229-231.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, AA, II, pp. 409-410; trad. it. cit., p. 279.

tra le sostanze<sup>14</sup>, che può perciò essere interpretato come un influsso fisico «correttamente inteso»<sup>15</sup> (cioè fondato su una causa metafisica).

Il concetto di azione reciproca conosce, dopo gli scritti precritici, la sua definitiva configurazione nella *Critica della ragion pura*. Indagata nella *Terza analogia dell'esperienza*, che si occupa della relazione temporale della *simultaneità*, la *Wechselwirkung* è intesa come ciò che rende possibile pensare, attraverso la loro comunanza dinamica, il coesistere dei corpi fisici in uno spazio unitario; la reciproca comunicazione tra le sostanze rende infatti *una* l'esperienza, pur essendo *molte* le cose che vi rientrano, perché «se tali sostanze fossero isolate, esse non costituirebbero, come parti, un tutto»<sup>16</sup>. Il problema per il quale occorre postulare, accanto a quello di causa, un concetto di azione reciproca, tale per cui ogni sostanza «deve contenere in sé la causalità di certe determinazioni contenute in un'altra sostanza, e al tempo stesso gli effetti della causalità di quest'altra sostanza»<sup>17</sup>, è quello di riuscire a pensare l'esperienza come un *tutto coordinato* a partire dalla *coesistenza delle diverse percezioni*: «Senza comunanza, ogni percezione [...] è staccata dalle altre, e la catena di rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare completamente daccapo a proposito di ogni oggetto nuovo, senza che la precedente esperienza potesse con essa minimamente connettersi, o stare in una relazione temporale»<sup>18</sup>. La *communio*, cioè il darsi dell'esperienza come un *unicum* all'interno dello spazio<sup>19</sup>, è perciò possibile solo grazie al *commercium*, sulla base di un rapporto di tempo per il quale le sostanze *simultaneamente* agiscono l'una sull'altra, creando un equilibrio dinamico complessivo<sup>20</sup>. Rispetto alla dissertazione del '70, possiamo qui registrare un'analogia ed una differenza: l'analogia è quella per la quale per pensare un tutto di coordinazione occorre introdurre il concetto di un *commercium* tra le sostanze; la differenza consiste invece nella circostanza che questo tutto di coordinazione non è dato né dal solo concetto di *forma*, in quanto distinto da quello di *serie*, né dalla sola disposizione coordinata delle sostanze nello spazio, ma da una ter-

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, AA, II, 409; trad. it. cit., p. 277.

<sup>15</sup> *Ibid.*, AA, II, p. 409; trad. it. cit., p. 279.

<sup>16</sup> Id., *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora in avanti: *KrV*, seguita dalle lettere A e/o B per indicare, rispettivamente, la prima e la seconda edizione), A 218/B 265; trad. it. Id., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano 2001<sup>3</sup>, p. 288.

<sup>17</sup> *Ibid.*, A 212/B 259; trad. it. cit., p. 284.

<sup>18</sup> *Ibid.*, A 214/B 260-61; trad. it. cit., p. 285.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, A 214/B 261; trad. it. cit., p. 285.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*.

za dimensione della temporalità, ulteriore rispetto a quella della permanenza e della successione, ossia quella della simultaneità, dell'agire contemporaneo delle diverse sostanze nell'unico spazio, sicché tutto quel che di molteplice si trova nello spazio non può considerarsi disperso, isolato o in sé conchiuso, ma in relazione con le altre sostanze dello spazio, fino a costituire una totalità, intesa, *ça va sans dire*, non come *totalità assoluta*, bensì come *quadro unitario dell'accadere*.

3. L'esperienza, dunque, non è né una molteplicità dispersa, né un blocco monolitico, ma una totalità unificata al suo interno articolata; è tale, perché si offre come correlato di una coscienza che è *una* ed *unificante* sulla base di un'unità sintetica originaria: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni [...] le molteplici rappresentazioni, che sono date in una certa intuizione, non sarebbero tutte quante mie rappresentazioni, se non appartenessero tutte quante ad una sola autocoscienza»<sup>21</sup>. L'esperienza è pertanto il frutto di una relazione e di un'azione reciproca tra la coscienza e ciò a cui la coscienza si rivolge; si potrebbe pertanto parlare, a questo proposito, della filosofia kantiana come di un *idealismo relazionale*, nella misura in cui gli estremi che danno luogo a quella relazione tra conoscente e conosciuto non si manifestano mai in se stessi, ma sempre in connessione reciproca<sup>22</sup>. Non solo, infatti, la 'cosa in sé', e quindi le forze interne dei fenomeni, risultano per noi inaccessibili, ma lo stesso soggetto conoscente non può affatto, *qua talis*, esser conosciuto da se stesso, ma giunge a sapere di sé solo quando incontra un *alter* che gli si offra come resistenza, ragione per cui la mera «coscienza di sé è ben lungi dall'essere una conoscenza di sé»<sup>23</sup>. Questo è anche il risultato della *Confutazione dell'idealismo*, aggiunta alla seconda edizione della *Critica*: «La rappresentazione: io sono, esprime la coscienza che può accompagnare ogni pensiero [...] non racchiude in sé in alcun modo una conoscenza del soggetto [...] A questo proposito, gli oggetti esterni sono assolutamente indispensabili, e di conseguenza, la stessa esperienza interna è possibile solo mediatamente e solo attraverso quella esterna»<sup>24</sup>. È così *nell'esperienza* che conoscente e cono-

<sup>21</sup> *Ibid.*, B 131-132, trad. it. cit., pp. 155-156.

<sup>22</sup> Sulla necessaria relazione, in una filosofia di tipo trascendentale, tra pensiero ed essere e sul medio della coscienza come fondante la possibilità di apparizione dell'essere stesso si veda M. Ivaldo, *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Padova 2009, p. 132.

<sup>23</sup> I. Kant, *KrV* B 158; trad. it. cit., p. 195.

<sup>24</sup> *Ibid.*, B 277; trad. it. cit., pp. 297-298. Sull'importanza della *Confutazione dell'idealismo* per intendere le caratteristiche del soggetto kantiano, C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Padova 2003, pp. 46-47; sulle

sciuto divengono tali: nessuno dei due termini determina l'altro per quello che è, bensì per il *suo significato* all'interno del processo conoscitivo<sup>25</sup>. Ciò, peraltro, non significa che tali due estremi del processo conoscitivo possano essere confusi ovvero che ciascuno venga determinato, nel suo *essere*, dall'altro, ma solo che ciascuno assume la sua *funzione* nel *relazionarsi* all'altro; del pari, ciò non vuol dire che essi siano, nel processo conoscitivo, completamente equivalenti: dal punto di vista epistemologico (ma non dal punto di vista ontologico) resta tra loro una ineliminabile differenza, ravvisabile nella circostanza che è colui che conosce ad esser posto all'origine della sintesi, dell'apprezzamento e della valorizzazione di ciò che viene conosciuto, sicché, se è pur vero che chi conosce non potrebbe conoscere se non "qualcosa", questo "qualcosa" assume la sua configurazione solo nel processo conoscitivo.

L'epistemologia kantiana delle scienze della natura si configura dunque come un'epistemologia della relazione, al punto che, in questo contesto, il concetto di *sostanza* non può più avere il significato aristotelico di un qualcosa di individuale in grado di sussistere da sé, ma soltanto quello della totalità della materia che, nei suoi cambiamenti di configurazione, resta quantitativamente identica: «La materia (sostanza) non si distrugg[e], ma piuttosto [...] solo la sua forma subisc[e] un cambiamento»<sup>26</sup>. L'inerenza e la sussistenza non vanno così riferite ad una sostanza appartenente ad un ordine ontologico di *forme*, ma ciò che *sussiste* è la quantità, sempre identica, di *materia*, mentre ciò che *inerisce* sono le sue molteplici configurazioni: «In tutti i fenomeni il permanente è dunque l'oggetto stesso, cioè la sostanza (*phaenomenon*), mentre tutto ciò che varia [...] appartiene soltanto al modo in cui questa sostanza o queste sostanze esistono»<sup>27</sup>.

Questo fenomenismo delimita, nella filosofia trascendentale, anche il significato di termini come *materialismo* e *idealismo*. Nel § 3 dell'*Estetica trascendentale*, Kant afferma che il suo *idealismo trascendentale* è un *realismo empirico*<sup>28</sup>; ciò vuol dire che *dentro* l'esperienza egli è un materialista, come

caratteristiche della coscienza e sulla relazione tra la semplice rappresentazione "io penso" e la conoscenza di sé, cfr. anche B. Longuenesse, *Me, myself and mine. Back to Kant, and back again*, Oxford 2017.

<sup>25</sup> Scrive per esempio Cassirer: «Il suo [di Kant] pensiero originale fondamentale [...] consiste nel non aver anteposto all'analisi della conoscenza la separazione tra "soggetto" ed "oggetto", ma nell'aver compreso come tale distinzione [...] dev'essere stabilita solo attraverso tali analisi» (Id., *Storia della filosofia moderna*, II, trad. it. di G. Colli, Torino 1953 p. 781).

<sup>26</sup> I. Kant, *KrV* A 185/B 228; trad. it. cit., p. 260.

<sup>27</sup> *Ibid.*, A 183-184/B 227; trad. it. cit. (modificata), p. 259.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, A 28/B 44; trad. it. cit., p. 84.

viene affermato con ancora maggiore chiarezza nei *Principi metafisici della scienza della natura*: «La materia è il soggetto di tutto ciò che, nello spazio, può essere attribuito all'esistenza delle cose; oltre la materia, infatti, non si potrebbe concepire nessun altro soggetto che lo spazio stesso»<sup>29</sup>. Se però all'interno del campo della rappresentazione Kant è un materialista, dal punto di vista ontologico la materia non può assumere un valore assoluto; per questo tale materialismo è compatibile con il quadro di un *idealismo trascendentale*, cioè di un idealismo che mette in questione la condizione di possibilità dell'esperienza. L'idealismo trascendentale, perciò, è sì, dal punto di vista dell'esperienza già *costituita*, compatibile con una visione materialistica del reale, ma, dal punto di vista dell'aspetto *costituente* l'esperienza, esso deve fermarsi sulle *soglie* di quel territorio sconosciuto nel quale si trovano, da un lato, il soggetto trascendentale, puro sostrato logico d'inerenza dei pensieri, e, dall'altro, il polo oggettuale del conoscere. Questo complesso passaggio concettuale può probabilmente essere letto in due modi molto diversi, che portano a due interpretazioni altrettanto differenti del significato complessivo del filosofare kantiano: se, in un senso, potrebbe leggersi un agnosticismo che sancisce una separazione tra pensiero ed essere, in un altro senso vi si potrebbe scorgere una forma di radicale relazionismo, in cui pensiero ed essere sono sì conoscibili, ma unicamente nella misura in cui sono connessi; tale ultima lettura, se fondata, ci porterebbe alla affermazione che *materialismo* e *idealismo* sono entrambi privi di fondamento, se intesi in senso strettamente ontologico, perché entrambi i termini vanno riferiti all'*esperienza*, la quale nulla può sancire rispetto al fondamento ultimo del reale, perché essa non è un puro e semplice *dato*, bensì il *prodotto* di un'*azione* che lega la coscienza al suo riferito: l'*azione* del *giudicare*, unita, con l'*ausilio* dell'*immaginazione*, alle condizioni del *sentire*<sup>30</sup>.

4. Il concetto di azione reciproca riveste la massima importanza anche nel pensiero di Engels, tanto che egli ne fa un elemento chiave per costruire la sua visione materialistico-dialettica della realtà.

<sup>29</sup> Id., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 503; tr. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Milano 2003, p. 191. Sul problema della materia in Kant, con particolare attenzione rivolta proprio ai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e con un occhio rivolto alle successive interpretazioni dialettiche dei risultati della scienza della natura, si veda C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Firenze 1961.

<sup>30</sup> Sulla conoscenza come particolare tipo di azione, cfr. F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York 1978.

Il paradigma filosofico del materialismo dialettico, che non ha certo goduto di grande fortuna nella seconda metà del XX secolo, quando è stato a più riprese attaccato dai teorici del cosiddetto marxismo occidentale con l'accusa di dogmatismo e di riproporre una nuova filosofia della natura<sup>31</sup>, è visto da Engels come cornice più ampia nella quale inserire la visione dialettica della società e della storia, dal momento che tanto la natura, quanto il pensiero e la storia umana sono costituiti da contraddizioni e devono dunque essere indagati con gli strumenti della dialettica stessa<sup>32</sup>. Pare da ciò abbastanza chiaro che il punto di partenza engelsiano poco abbia in comune con il paradigma teorico kantiano; in effetti, si ha qui a che fare molto più direttamente con un problema ereditato da Hegel, quello del togliersi delle determinazioni rigide degli enti e del pensiero<sup>33</sup>. Nell'azione reciproca Hegel, da parte sua, vede il compiersi della logica dell'oggettività ed il passaggio alla logica della soggettività perché nel concetto d'una causalità mutua l'identità di una sostanza non si conosce se non come nesso e relazione, per cui cessa l'opposizione tra identità del sostrato e forza dell'azione causale, e, nel segno dell'assoluta contraddizione, identità e causa non possono che vicendevolmente richiamarsi e trapassare l'una nell'altra: «In quanto entrambe [le sostanze] son così tanto attive quanto passive, si è già tolta ogni loro differenza [...] Necessità e causalità son dunque costì scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione [...] l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione»<sup>34</sup>. Se si tien presente che Engels ritiene la dialettica la «scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura»<sup>35</sup> e che, a partire da tale movimento, essa riesca a dimostrare l'universale interdipendenza tra le cose<sup>36</sup>, erodendo la convinzione che esistano determinazioni assolute di un'identità pensata staticamente, che nell'influsso mutuo sfumano perché trapassano le une nelle altre<sup>37</sup>, si com-

<sup>31</sup> Sulla polemica antiengelsiana del cosiddetto marxismo occidentale, si veda L. Frasconi, *La ricezione di Engels nel marxismo occidentale. A proposito dell'idea di dialettica*, in M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Milano 1998, pp. 504-524.

<sup>32</sup> Cfr. F. Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft (Antidühring)* (d'ora in avanti: AD), MEW, XX, pp. 131-132; trad. it. *Antidühring. La scienza sovvertita dal sig. Dühring*, Milano 2003, p. 174.

<sup>33</sup> Sul punto, cfr. V. Morfino, *Causa sui o Wechselwirkung: Engels tra Spinoza e Hegel*, in *Friedrich Engels cent'anni dopo*, cit., pp. 120-147, soprattutto p. 136.

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari 2004, pp. 643-644.

<sup>35</sup> AD, in MEW, XX, p. 132; trad. it. cit., p. 174

<sup>36</sup> Cfr. AD, in MEW, XX, pp. 34-35; trad. it. cit., p. 50

<sup>37</sup> «Causa ed effetto sono concetti che hanno validità come tali solo se li applichiamo ad un caso singolo, ma [...] nella misura in cui consideriamo questo fatto singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, queste rappresentazioni si confondono e si dissolvono nella visione dell'universale azione reciproca, in cui cause

prenderà come egli qui declini in un certo modo il problema hegeliano del “fluidificare le determinazioni” in modo da ottenerne “relazioni”: «Se sottoponiamo alla considerazione del pensiero la natura o la storia umana o la nostra specifica attività spirituale, ci si offre innanzitutto il quadro di un infinito intreccio di nessi, di azioni reciproche, in cui nulla rimane quel che era, dove era e come era, ma tutto si muove, si cambia, nasce e muore»<sup>38</sup>. La natura non è che «una universale interconnessione di corpi», e in tale interconnessione «è già incluso il fatto che essi agiscono l’uno sull’altro: quest’azione reciproca è proprio il movimento»<sup>39</sup>. Agli occhi di Engels, il fatto che nell’azione reciproca le cose perdano la loro fissa determinazione unilaterale e diventino quel che sono grazie a questo gioco di reciproca compenetrazione realizza, a livello “reale”, quelle leggi «sviluppate da Hegel, nella sua maniera idealistica, come pure leggi del *pensiero*»<sup>40</sup>. In questo modo, le forme “eterno” della metafisica diventano espressioni situate del reciproco gioco di influssi in cui la materia si configura: «La maniera metafisica [cioè non dialettica] di vedere le cose [...] per le singole cose, dimentica il loro nesso, per il loro essere, dimentica il loro sorgere e tramontare, per il loro stato di quiete, dimentica il loro movimento, giacché, per vedere gli alberi, non vede la foresta»<sup>41</sup>. Compito della dialettica è pertanto quello di eliminare dalla indagine sulla natura le «*hard and fast lines*, incompatibili con la teoria dell’evoluzione» e con tutta la scienza moderna, per la quale «il: “o questo o quello” diventa sempre più insufficiente»<sup>42</sup>.

Non sarebbe esagerato affermare che, sotto un certo punto di vista, Engels assuma il concetto di azione reciproca quasi come sinonimo di quello di dialettica, sicché una concezione dialettica del mondo è quella che vede nel mondo stesso nient’altro che un insieme di interazioni: «Una rappresentazione esatta della totalità del mondo [...] può [...] effettuarsi solo per via dialettica, prendendo costantemente in considerazione le azioni reciproche

ed effetti si scambiano continuamente la loro posizione, ciò che ora o qui è effetto, là o poi diventa causa e viceversa» (AD, in MEW, XX, pp. 21-22; tr. it. cit., p. 33; cfr. anche *Dialektik der Natur* (d’ora in avanti: DN), in MEW, XX, p. 485; trad. it., *Dialettica della natura*, a cura di L. Lombardo Radice, Roma 1971, p. 227.

<sup>38</sup> AD, in MEW, XX, p. 20; trad. it. cit., p. 31.

<sup>39</sup> DN, in MEW, XX, p. 355; trad. it. cit., p. 86.

<sup>40</sup> DN, in MEW, XX, p. 348; trad. it. cit., p. 77.

<sup>41</sup> AD in MEW, XX, p. 21; tr. it. cit., p. 32. Contro una tale concezione, che vuole assoggettare i risultati analitici delle scienze ad una visione d’insieme o sistematica, si scaglia L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, Bari, 1969, di cui si vedano, a tal proposito, le pp. 203-213. Colletti, ostile alla tradizione materialistico-dialettica derivata da Engels, ritiene infatti che una tale visione olistica sia coerente con un sistema idealistico, come quello di Hegel, ma risulta impossibile in un’autentica filosofia materialistica, come vorrebbe essere quella di Engels.

<sup>42</sup> DN, in MEW, XX, p. 482; trad. it. cit., p. 224.

del nascere e del morire, dei mutamenti progressivi o regressivi»<sup>43</sup>. I vecchi concetti statici della metafisica devono così essere riassorbiti nel concetto di azione reciproca: se ogni causa non è solo causa, ma su di essa retroagisce ciò che, primamente, era configurabile come effetto, ne viene che nulla più è pensabile *solo* come causa, che nulla più è pensabile in termini di stretta *identità*<sup>44</sup>. Non è un caso che Engels elenchi cinque grandi punti di cesura tra la vecchia “metafisica” meccanicistica e la nuova concezione “storicistica” e “dinamicistica” del sapere scientifico, grazie alla quale «la vecchia teleologia è andata al diavolo»<sup>45</sup>: l'ipotesi della nebulosa originaria di Kant-Laplace, la nascita della geologia, la scoperta della convertibilità dell'energia in movimento, la nascita della chimica organica, la formulazione scientifica della teoria evolucionistica per merito di Darwin<sup>46</sup>. In ognuna di queste scoperte, Engels vede il risolversi delle “determinazioni metafisiche” o “ontologiche” in “determinazioni storiche”, tali per cui ogni cosa non è da sempre né per sempre sarà ciò che ora è (sulla scorta dell'aristotelico τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*), ma è quel che è perché diviene, così che per ciascun ente ogni affermazione di sé è sempre anche negazione di sé, e viceversa; al contempo, egli vi trova confermata, soprattutto grazie ai progressi chimica organica, che andava in quel periodo dimostrando l'identità strutturale tra i processi che determinano le leggi cui ubbidiscono i corpi inorganici quanto quelli organici, l'idea per la quale tra materia e pensiero non esistono abissi invalicabili, ma solo differenze di grado nella complessità dell'organizzazione della materia stessa. I risultati delle nuove scienze danno in questo modo ad Engels la possibilità di ritenere che la dialettica possa riassumere nelle sue tre leggi (la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa, quella della compenetrazione degli opposti, quella della negazione della negazione)<sup>47</sup> la parte essenziale del modo in cui la natura agisce; e se una tale posizione può facilmente essere tacciata di proporre, *mutatis mutandis*, una nuova filosofia della natura, come in effetti è stato notato<sup>48</sup>, Engels, quasi come a ribattere in anticipo ad una obiezione

<sup>43</sup> AD, in MEW, XX, p. 22; trad. it. cit., p. 34.

<sup>44</sup> Cfr. DN, in MEW, XX, pp. 483-485; tr. it. cit., pp. 225-227.

<sup>45</sup> DN, in MEW, XX, p. 466; trad. it. cit., p. 209.

<sup>46</sup> Cfr. DN, in MEW, XX, pp. 316-320 e p. 466; trad. it. cit., pp. 42-46 e p. 209.

<sup>47</sup> DN, in MEW, XX, p. 348; trad. it. cit., p. 77.

<sup>48</sup> Si veda per esempio quanto afferma Merleau-Ponty: «Plekhanov e Engels, per aver voluto mettere la dialettica nella natura, finiscono col “naturalizzare la dialettica” e col farne il semplice enunciato di certe proprietà dell'oggetto [...] insomma un rapsodia di generalità [...] Questa mescolanza di dialettica e di spirito positivo trasferisce nella natura modi d'essere propri dell'uomo: si tratta propriamente di magia» (Id., *Le avventure della dialettica*, trad. it. di D. Scarso, introduzione di M. Carbone, Milano 2008, p. 76 n.).

evidentemente ritenuta possibile, precisa da un lato che «un sistema che abbracci completamente e concluda una volta per sempre la conoscenza della natura e della storia è in contraddizione con le leggi fondamentali del pensiero dialettico»<sup>49</sup>, e dall'altro smentisce che le tre leggi della dialettica siano ricavate per via deduttiva, in quanto a suo giudizio astratte dai risultati delle scienze naturali, dei quali la filosofia deve prendere soltanto atto, poiché il materialismo moderno «è essenzialmente dialettico e non ha più bisogno di una filosofia che stia al di sopra delle altre scienze»<sup>50</sup>. Engels ritiene quindi la sua concezione relazionale della materia derivata da una pura ricognizione dei dati di realtà, per come essi sono presentati nelle scienze, ricognizione che procede percorrendo livelli crescenti di complessità, dalle più semplici forme di interazione della materia fino alle più complesse, tipiche della natura organica, nella quale sono compresi anche l'uomo e la sua facoltà di pensare; e tuttavia, queste precisazioni, per quanto da lui svolte con grande puntualità e insistenza, non paiono fugare l'impressione che il materialismo dialettico voglia ricavare una visione filosofica generale del reale a partire dai risultati delle singole scienze, che però, di per sé considerati, sono ancorati al proprio specifico campo di indagine e perciò stesso non possono realmente condurre ad un risultato di questo tipo.

5. Il tema dell'azione reciproca, sulla base delle ragioni fin qui addotte, assume, nella dialettica materialistica e nell'impianto trascendentalistico kantiano, una somiglianza secondo il *contenuto* e una differenza secondo la *forma*. Con questo voglio dire che, dal punto di vista di quel che *materialmente* è l'azione reciproca nei due paradigmi teorici, troviamo alcune caratteristiche sovrapponibili, soprattutto in relazione all'idea che Kant chiama dell'universale commercio dinamico tra le sostanze, anche se, per lo stesso Kant, a differenza che per Engels, la *Wechselwirkung* non riassume in sé i concetti di causa, di sostanza, etc., né dà luogo ad alcuna contraddizione reale; dal punto di vista della *funzione* del concetto, invece, questa sovrapponibilità è molto più sfumata, perché, nel momento in cui viene scavalcato il presupposto fenomenistico-trascendentale kantiano, cambia completamente di senso il problema dell'unità dell'esperienza. Non è un caso che Engels, nei manoscritti pubblicati postumi col nome di *Dialettica della natura* e ancora nei suoi ulti-

<sup>49</sup> AD, in MEW, XX, p. 24; trad. it. cit., p. 35

<sup>50</sup> AD, in MEW, XX, p. 24; trad. it. cit., p. 36.

mi anni di attività intellettuale, culminati con la pubblicazione del *Feuerbach*, prenda di mira la filosofia kantiana proprio nel suo presupposto fenomenista e nello “scetticismo” che, implicitamente, sarebbe connesso al concetto di cosa in sé, di una cosa inconoscibile in quanto *esterna* al processo conoscitivo ma contemporaneamente per esso *indispensabile*<sup>51</sup>. Mi sembra perciò che la distanza tra l’approccio riflessivo/trascendentale e quello materialistico (e/o idealistico) dialettico non risieda tanto nella concezione che la realtà sia un immenso campo di relazioni o che la stessa conoscenza si configuri in forma di relazione; piuttosto, credo che, mentre nel primo caso, ci troviamo di fronte ad una mediazione ritenuta *costituente* per il nostro rapporto con il reale, perché unica via di accesso ad esso, nel secondo caso ci troviamo di fronte ad una mediazione che è a sua volta già *risultato* di una configurazione del reale. In fondo, nella dialettica engelsiana il nostro pensiero in nulla influisce sulla realtà, ma vi si conforma nel suo modo di procedere, ricevendo la propria struttura dalla struttura dialettica della materia; resta tuttavia che, al di là della caratterizzazione “ontologica” della realtà come materia, un tale tipo di riflessione non chiarisce fino in fondo quel nodo epistemologico costituito dal rapporto tra le strutture conoscitive di chi interroga la realtà e le strutture “oggettive” della realtà che si intende conoscere. Questo, d’altra parte, può sorprendere solo relativamente, dal momento che, agli occhi di Engels, la fondazione materialistico-dialettica del sapere scientifico rendeva superflua e superata la riflessione strettamente epistemologica: «Se non facciamo poggiare lo schematismo del mondo sulla testa, ma semplicemente deduciamo *per mezzo* della testa i principi dell’essere dal mondo reale, da ciò che è, non abbiamo bisogno per questo di alcuna filosofia, ma di conoscenze positive del mondo»<sup>52</sup>. Non vi è più alcuna necessità di interrogare modi e contenuti della relazione tra esperienza e pensiero: l’esperienza e il pensiero sono solo due specificazioni dell’unica sostanza reale, la materia, che attraverso il pensiero giunge ad autoconoscersi. Se infatti il pensiero, come puro prodotto dell’attività cerebrale<sup>53</sup>, non è altro che il risultato di interazioni della materia, allora la sua modalità di funzionamento dovrà essere identica a quella del resto della natura, sicché noi pensiamo dialetticamente perché siamo espressione dell’organizzazione dialettica della materia: «La dialettica del cervello è solo un riflesso delle forme di movimento reale del mondo reale, della natura così come

<sup>51</sup> Cfr. LF, in MEW, XXI, p. 276; trad. it. cit., p. 68; DN, in MEW, XX, p. 508; trad. it. cit., p. 250.

<sup>52</sup> AD, in MEW, XX, p. 34; trad. it. cit., p. 49.

<sup>53</sup> Cfr. AD, in MEW, XX, p. 33; trad. it. cit., pp. 48-49.

della storia»<sup>54</sup>. Ci ritroviamo, con ciò, di fronte all'idea, declinata nei termini più semplici, della conoscenza come rispecchiamento della realtà, nella quale non è tutto sommato difficile ritrovare, rovesciata, l'idea hegeliana della scienza come disvelamento della struttura della realtà attraverso il raggiungimento della consapevolezza di sé da parte del pensiero<sup>55</sup>; qui, però, realtà e pensiero si corrispondono e si rispecchiano l'una nell'altro non perché vi sia un ordine ideale comune ad entrambi, ma semplicemente perché, in quanto entrambi materia, sono la stessa cosa, e, se ci si chiedesse come il pensiero possa influire sul suo oggetto, riconducendolo a sé nel processo conoscitivo, e viceversa, in base a queste premesse si dovrebbe rispondere che una tale interazione non è in fondo diversa da tutte le altre interazioni che la materia istituisce nel suo seno in virtù del movimento che informa di sé ogni cosa.

6. Ammesso che l'argomentazione qui condotta abbia dalla sua parte delle buone ragioni nel ravvisare nella filosofia di Engels un disinteresse, anzi una ostilità nei confronti di una considerazione squisitamente 'epistemologica' del rapporto tra pensiero ed esperienza, ci si potrebbe chiedere se però non si possa ritrovare anche nelle pieghe di questa filosofia un diverso modo di concepire la conoscenza, che parta non da una caratterizzazione "assoluta" della materia, ma dal *rapporto* tra uomo e natura. A tal proposito, è necessario partire da lontano ed abbandonare per un momento gli scritti engelsiani di filosofia della natura e risalire agli albori della sua collaborazione con Marx. Nella misura in cui si andavano distaccando tanto da Feuerbach quanto dai cosiddetti "Giovani hegeliani", Marx ed Engels, in scritti, come l'*Ideologia tedesca*, non pubblicati ma lasciati alla "rodente critica dei topi", avevano concentrato la loro attenzione sulla *prassi*. Nelle *Tesi su Feuerbach*, che Marx scrisse nel 1845 ma che Engels pubblicò per la prima volta in appendice al suo *Feuerbach* nel 1888, si trova esposta l'idea di un *materialismo della prassi*, capace di sottrarre all'idealismo il lato *attivo* dell'esistenza umana. Il risultato di questa declinazione idealistica dell'aspetto attivo dell'esistenza era la sua riduzione ad attività astratta, perché l'idealismo «naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale»<sup>56</sup>. Se invece il puro, astratto pensiero

<sup>54</sup> DN, in MEW, XX, p. 475; trad. it. cit., p. 216.

<sup>55</sup> Sul punto, G. Sgrò, *Friedrich Engels e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Napoli-Salerno 2017, pp. 42-43.

<sup>56</sup> K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, III, p. 5; trad. it. *Tesi su Feuerbach*, appendice a F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma 1950 (II ristampa della II edizione: 1976), p. 81.

si trasforma in *prassi*, quale *attività umana sensibile* capace di porre in correlazione natura e uomo, intesa l'una come 'ambiente' e l'altro come 'essere storico', nessun idealismo avrà più ragion d'essere, mentre lo stesso materialismo potrà essere spogliato del suo aspetto 'volgare' e 'dogmatico'. Marx ed Engels chiariscono nell'*Ideologia tedesca* cosa intendano per attività umana sensibile: «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza [...] la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è [...] direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini»<sup>57</sup>. Un materialismo della prassi, come quello qui delineato (che tanta importanza ha avuto per pensatori marxisti del Novecento come, tanto per fare un nome celebre, Gramsci), dà per scontato che la materia sia l'unico substrato reale dell'esperienza, tuttavia non la interroga in quanto tale, bensì nella *relazione* che l'uomo, essere senz'altro materiale, intrattiene con l'*ambiente* attraverso la sua attività pratica cosciente. Pur senza pretendere di accostarsi a problemi che non è possibile neanche sfiorare in questa sede (per esempio quello del rapporto tra il Marx giovane, "umanista", nel quale tanta rilevanza ha il tema della prassi, e il Marx maturo, "scienziato" della società o quello del rapporto tra Marx ed Engels), si può affermare che nella produzione tarda di Engels sopravviva ancora qualcosa di questo materialismo pratico, anche se le preoccupazioni di carattere fondazionalistico paiono nettamente prevalere. Nel manoscritto *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, pubblicato postumo come parte della *Dialettica della natura*, Engels afferma per esempio che la mano non è solo *strumento*, ma insieme *strumento e prodotto* del lavoro<sup>58</sup>, vale a dire che essa crea quelle condizioni per cui diviene quel che è a partire da quel che fa e da quel con cui interagisce e su cui opera; e così, potremmo dire, anche natura e conoscenza sono, insieme, strumento e prodotto l'una dell'altra. E ancora, Engels, da diverso punto di vista e proprio in polemica con l'agnosticismo kantiano, nel *Feuerbach* parlerà della conoscenza come questione *pratica*, in cui l'oggetto diviene conosciuto nella misura in cui può essere prodotto (attraverso l'esperimento, l'industria, etc.)<sup>59</sup>, posizione che richiama il paradigma vichiano del *verum-factum*, e che,

<sup>57</sup> K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, III, pp. 21 e 26; trad. it., *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, introduzione di C. Luporini, Roma 1975, pp. 8 e 13.

<sup>58</sup> Cfr. DN, in MEW, XX, pp. 444-455; trad. it. cit., pp. 183-195.

<sup>59</sup> «Vi è [...] un'altra schiera di filosofi, i quali contestano la possibilità di una conoscenza del mondo [...] Tra i

tuttavia, riporta alla mente proprio l'idea kantiana della conoscenza sperimentale come conoscenza nella quale lo scienziato *non subisce* la natura, ma, preparando le condizioni della conoscenza, fa sì che la natura agisca secondo le condizioni che egli ha predeterminato, cioè costruito<sup>60</sup>. In questo senso, conoscenza e natura sono il prodotto di un'interazione e, senza mai essere la stessa cosa, diventano elementi di un insieme in cui ciascuna parte si manifesta solo nel rapporto con l'altra. Resta in ciò più o meno implicito il richiamo, in una forma teoreticamente assai meno ricca, alla costruzione hegeliana della soggettività nella *Fenomenologia* come risultato di un gioco di rimandi tra "soggetto" e "oggetto", che si pongono in un reciproco e mutuo rapporto che dà luogo ad continuo passaggio della soggettività nell'oggettività e dell'oggettività nella soggettività<sup>61</sup>, sebbene vi sia qui la pretesa di aver mutato di segno questo gioco di rimandi, posizionandolo non più "sulla testa", ma rimettendolo "in piedi".

In ultimo, ci si può chiedere se questa idea di un'interazione tra prassi e teoria sia del tutto estranea alla idea kantiana di sapere. In Kant dobbiamo distinguere due livelli di costruzione del soggetto umano, uno antropologico-culturale e l'altro propriamente teoretico-trascendentale. Negli scritti di filosofia della storia e di antropologia, Kant si raffigura l'uomo non come un essere già da sempre formato, bensì formantesi attraverso la costruzione autonoma del suo mondo in virtù della sua opera, secondo la progressiva scansione dell'acculturarsi, del civilizzarsi e del moralizzarsi, in cui il lavoro ha una funzione del tutto fondamentale (si pensi per esempio alla *Terza tesi dell'Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nella quale vien detto che le disposizioni dell'uomo hanno bisogno, per attualizzarsi, del lavoro, col quale egli riesce ad elaborare il proprio *Umwelt*, compito che gli è indispensabile per la sopravvivenza)<sup>62</sup>. Certamente, però, questa idea *non* si trova, in quanto tale, negli scritti *stricto sensu* teoretici, nei quali *non può* ravvisarsi l'idea, marxiana ed engelsiana, di una coscienza, anche teoretica, che si co-

moderni, appartengono a questa schiera Hume e Kant [...] La confutazione più decisiva di questo approccio filosofico [...] è la prassi, vale a dire l'esperimento e l'industria. Se possiamo dimostrare la correttezza della nostra concezione di un processo naturale, facendolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, per di più, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile "cosa in sé" di Kant è finita» (LF, in MEW, XXI, p. 276; trad. it. cit., p. 68).

<sup>60</sup> Cfr. I. Kant, *KrV B XII-XIV*; trad. it. cit., p. 21

<sup>61</sup> Reciproco scambio tra corpo, pensiero e natura, tra "soggetto" e "oggetto" attraverso la produzione che Marx aveva illustrato già a partire dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

<sup>62</sup> Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in AA, VIII, pp. 19-20; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica, diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, 2004, pp. 31-32.

struisce solidalmente con la mediazione trasformatrice del mondo naturale attraverso la produzione, che è ad un tempo produzione di beni e di forme di coscienza. Da tali testi, tuttavia, traspare che l'uomo, quale lo conosciamo, e il mondo, quale lo conosciamo, sono il frutto dell'*agire mutuo* della funzione trascendentale del conoscere e del sostrato sul quale questa si trova ad agire che, in quanto lo delimita, *anche* lo definisce *come* soggetto. Se dunque si può chiamare *azione* questo operare della coscienza sul mondo che sussiste solo in quanto il mondo opera sulla coscienza, ne deriva che anche il fondamento della conoscenza teoretica non manca di un risvolto pratico. Tale azione non può certo essere intesa nel senso dell'*agire* diretto consapevolmente sull'ambiente secondo scopi; in questo senso, in Kant non c'è alcuna possibilità di mescolanza tra teoria e prassi. Ma se con azione intendiamo, in un significato genuinamente kantiano, la forza esplicantesi di un ente che si configura dinamicamente<sup>63</sup>, anche la conoscenza, qualora intesa come esplicazione del modo di relazionarsi della coscienza al suo correlato oggettivo, è azione. Quest'azione, se non è, propriamente, *prassi*, né, *a fortiori*, la *prassi reale* di cui parlano Marx ed Engels, è tuttavia l'apertura di un campo di espressione del soggetto attraverso un *agire* che è al contempo un suo *essere agito*, perché diretto ad un riferito da lui intenzionato e da cui è, in pari tempo, affetto. Se pertanto il concetto di azione reciproca esprime una certa idea di interazione e di cooperazione in vista del legame organico tra le parti costituenti un insieme, il punto di comunicazione possibile tra pensiero trascendentale e pensiero dialettico, fatte salve e lasciate intatte tutte le non componibili differenze di cui s'è detto, può essere ritrovato nel concetto di una *communio* data dal *commercium* tra *agenti* che sono al tempo stesso *pazienti*, *attivi* solo perché anche *patici* o *appassionati*, così che l'essere agenti/pazienti in uno spazio comune è ciò a partire da cui è pensabile un'identità che si rapporti all'alterità non come suo opposto, ma come suo correlato costituente.

<sup>63</sup> Cfr. Id., *KrV A 205-206/B250-251*; trad. it. cit., pp. 276-277.



## L'altro e la formazione dell'identità in un dialogo tra Ricoeur e Fichte

Angela Renzi

Il contributo che propongo vuole istituire un dialogo ideale andando da Ricoeur a Fichte – quindi invertendo volutamente il naturale ordine cronologico – provando a far emergere due nuclei tematici. Il primo, che emergerà in una forma esplicita, consiste nel mostrare come l'altro – nella sua duplice dimensione, ossia nella sfera “intersoggettiva” e in quella “intrasoggettiva” – sia condizione imprescindibile e necessaria nella formazione di un'autentica identità; il secondo nucleo, che mi auguro emergerà tra le pieghe del discorso, consiste nel rilevare come tra i due filosofi vi sia una comunanza di interessi nella riflessione sul soggetto, in quanto entrambi superano una filosofia meramente riflessiva della soggettività e propongono una particolare ontologia relazionale<sup>1</sup>.

Per istituire il suddetto dialogo mi baso su una suggestione tratta dal decimo studio di *Sé come un altro*, intitolato emblematicamente “Verso quale ontologia?”, il quale mira a far emergere le implicazioni ontologiche delle indagini condotte negli studi precedenti e poste sotto il titolo comune di ermeneutica del sé. Ricoeur scrive:

L'ontologia che qui abbozziamo è fedele alla suggestione presentata nella nostra prefazione, e cioè che una ontologia resta possibile ai giorni nostri, nella misura in cui le filosofie del

<sup>1</sup> Si osservi che tra Ricoeur e Fichte vi è anche una evidente distanza storico-filosofica e una differenza di approccio ai problemi: questa è certamente una questione dirimente quanto imprescindibile in un discorso organico sui due filosofi, ma che in questa sede lascio a margine. Mi permetto di rimandare a A.L. Farr, *The Other and the Necessary of the Self in Fichte's Wissenschaftslehre and Paul Ricoeur's Phenomenology of the Will*, in V.L. Waibel, J.D. Breazeale, T. Rockmore (a cura di), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin / New York 2010, pp. 341-356. Nell'ampia letteratura sui singoli filosofi, rimando per Ricoeur a cfr. M. Foessel, O. Mongin (a cura di), *La pensée Ricoeur*, in «Esprit» (numero monografico dedicato a P. Ricoeur), (2006), marzo-aprile; D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine* (con un inedito di Paul Ricoeur), Paris 2002, trad. it. *Introduzione a Ricoeur*, Brescia 2003; Id., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli 1993. Per Fichte rimando a L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976, pp. 31-33 e 73-80; C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995; M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, 1992, pp. 14-16; R. Lauth, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, a cura di C. Cesa, pref. di L. Pareyson, Napoli, 1986.

passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione [...] non tarderemo ad accorgerci che l'impegno ontologico dell'attestazione e la portata ontologica dell'ipseità in quanto tale non rendono più facile il nostro confronto con la tradizione<sup>2</sup>.

Svolgendo le implicazioni di questa citazione, strutturo il dialogo tra i due autori scansionandolo in tre punti: nei primi due punti – corrispondenti ai paragrafi 1 e 2 – propongo delle suggestioni, al fine di porre dei nuclei tematici, per sviluppare il terzo punto – corrispondente al paragrafo 3 –, il quale viene ad essere il nucleo centrale della relazione stessa.

1. Svolgo il primo punto. Nel suddetto brano, Ricoeur apre una ampia prospettiva di confronto con la tradizione storico filosofica, che qui limito alla possibilità di un dialogo tra le istanze più contemporanee dischiuse dalla filosofia ricoeuriana e la fecondità dell'approccio trascendentale fichtiano. Tale possibilità non sembra assunta da Ricoeur quando inserisce la filosofia di Fichte nella serie di stili riflessivi, attraverso i quali le cosiddette filosofie del soggetto non sarebbero altro che una sequela di espressioni del *cogito*: qui è chiaro che Fichte sarebbe in netto disaccordo dal momento che egli considera la propria *Dottrina della scienza* come filosofia trascendentale, in quanto il principio fondamentale è nell'unità di sapere soggettivo e lato oggettivo. D'altra parte, a fondamento della filosofia fichtiana non vi è un io idealisticamente produttivo della realtà, ma la relazione, tanto più che, seguendo la nota interpretazione di Pareyson, la filosofia non può uscire dal punto di vista del finito senza perdere la propria natura<sup>3</sup>.

Tuttavia, il filosofo francese dichiara esplicitamente di voler assumere l'impianto etico della filosofia fichtiana, scrivendo, ad esempio, ne *Il Conflitto delle interpretazioni*: «affermo con Fichte e il suo successore Jean Nabert, che la riflessione non è tanto una giustificazione della scienza del dovere, quanto una *riappropriazione* del nostro sforzo per esistere e che quindi l'epistemologia è solo una parte di questo compito più vasto, per il quale deve recuperare l'atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere»<sup>4</sup>. Ora, per

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), Paris 1990 (edition numérique), p. 406; trad. it. *Sé come un altro* (1990), a cura di D. Iannotta, Milano, 2011, p. 411.

<sup>3</sup> Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 412.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations* (1969), Paris 2013 (edition numérique – Nord Compo), p. 435; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo e pref. di A. Rigobello, Milano, 2007, p. 343, corsivo mio. Cfr. J. Lacroix, *Un filosofo della riflessione: Jean Nabert*, in «Panorama della

il nostro scopo, è doveroso sottolineare il termine “riappropriazione” poiché l'io, a parere di Ricoeur, sembra smarrito tra gli oggetti e separato dal centro della propria esistenza, come anche è separato dagli altri. Il filosofo francese scrive ancora: «qualunque sia il segreto di questa *diaspora*, di questa separazione, certo essa comunque significa che io non possiedo in partenza ciò che sono. Anche la verità che Fichte chiamava “giudizio tetico” si pone del deserto di una assenza di me stesso e per questo la riflessione è un compito – un *Aufgabe* –, il compito di eguagliare la mia esperienza concreta alla posizione dell'io sono»<sup>5</sup>. Tuttavia, questo riferimento alla posizione del Sé non può essere compreso se la riflessione si pone come un ritorno all'evidenza della coscienza immediata, bensì – nonostante ci sia una evidenza dell'appercezione di se stesso e dei propri atti – essa non è intuizione, ma «sforzo per recuperare l'ego dell'ego *Cogito* nello specchio dei suoi oggetti, nelle sue opere e infine nei suoi atti»<sup>6</sup>. Qui mi pare legittimo fare un parallelo con la filosofia di Fichte, la cui tesi centrale è che non sia possibile parlare criticamente dell'origine umana del mondo, se non si comprende l'origine comunitaria dell'umano<sup>7</sup>. Oserei dire che tra i due filosofi vi sono due linee di ricerca comuni: la ricerca dell'origine genetica dell'io e la considerazione che questa radice non possa essere solipsistica o autoreferenziale.

2. Passo al secondo punto. Ricoeur, lungo l'intero *corpus* di *Sé come un altro*, pone in questione l'unità analogica dell'agire umano, domandandosi se, per trattarlo come un modo d'essere fondamentale, l'ermeneutica possa valersi delle risorse delle ontologie del passato: «la polisemia dell'alterità, che proporremo nel decimo studio, imprimerà a tutta l'ontologia dell'agire il sigillo della diversità di senso che svia l'ambizione di fondazione ultima caratteristica delle filosofie del *cogito*»<sup>8</sup>. In particolare, Ricoeur sembra sovvertire il sostanzialismo dell'essere, avendo come punto di riferimento il *conatus* spinoziano, a un livello esplicito, ma oserei dire anche con un eco dello *Streben* fichtiano, mirando a una ontologia relazionale, che sappia rigenerare l'ontologia classica attraverso la fenomenologia del sé e dove l'unità analogica dell'agire apra proprio la dinamica dell'esistente come “desiderio d'essere” e “sforzo per

filosofia francese contemporanea», Roma, 1971, pp. 15-23 e R. Nebuloni, *Nabert e Ricoeur, La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 72 (1980), 1, pp. 80-107.

<sup>5</sup> *Ibid.*, cit., p. 435; trad. it. cit., pp. 343-344

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 433; trad. it. cit., p. 342.

<sup>7</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli 1986, p. 7.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 39; trad. it. cit., p. 97.

esistere”<sup>9</sup>. Su questo punto, può risultare utile soffermarsi su Fichte e sul paragrafo 5 della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, dedicato ai fondamenti della scienza del pratico, dove il filosofo – delineando il concetto di *Streben* come sforzo e tendenza della ragione in relazione non a se stessa, ma a oggetti e alterità che la urtano – definisce l’io come autoconsapevolezza da un lato (parte teoretica) e, insieme, come capacità di andare oltre l’*Anstoß* (parte pratica). In altri termini, l’io non si autofonda, bensì solo riflettendo su di sé si apre ad alterità che lo urtano: senza riflessione l’io non si aprirebbe al mondo e, di conseguenza, senza questa apertura, non vi sarebbe nessuna alterità urtante e, quindi, nessuna coscienza<sup>10</sup>. Fichte, infatti, scrive: «in nessun modo potremmo ritenere possibile la rappresentazione in generale se non presupponendo che nell’attività dell’io, procedente all’indeterminato e infinito, avvenisse un urto. L’io, in quanto *intelligenza in generale*, è dunque *dipendente* da un non-io [...]. Eppure l’io dev’essere posto in tutto e per tutto da se stesso secondo tutte le sue determinazioni e pertanto dev’essere totalmente indipendente da un qualunque non-io possibile»<sup>11</sup>. Questa duplicità dell’io è compatibile con la sua identità stessa solo se vi è una forma di relazione tale da tenere insieme l’attività dell’io su se stesso e la sua attività mediata: tale forma di relazione è appunto lo *Streben*, lì dove «la pura attività dell’io ritornante in se stessa è, *in relazione a un possibile oggetto*, uno sforzo, e per la precisione [...] *uno sforzo infinito*. Questo sforzo infinito è all’infinito la *condizione di possibilità di ogni oggetto*»<sup>12</sup>.

3. Passo al terzo punto, che costituisce il nodo centrale di questa relazione, in quanto verte sui tratti di una possibile ontologia relazionale.

Iniziamo con Ricoeur, dando un colpo d’occhio alla “Prefazione” di *Sé come un altro*, nella quale il filosofo spiega che il titolo dell’opera vuole designare il punto di unione di tre intenzioni filosofiche principali, le quali hanno presieduto alla elaborazione degli studi che compongono il testo stesso. La prima intenzione è di far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto. La seconda intenzione è implicita-

<sup>9</sup> D. Iannotta, *L’alterità nel cuore dello stesso*, in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 65.

<sup>10</sup> M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa 2012, pp. 307-308.

<sup>11</sup> J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E. Fuchs, P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sg. (d’ora in poi GA), I 2, pp. 387-388; trad. it. *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Milano 2003, pp. 479-483.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 397; trad. it. cit., p. 507.

mente inclusa nel titolo dell'opera attraverso il termine *même* e consiste nello scomporlo in due significazioni principali: l'identità-*idem*, come ciò che permane immutato, e l'identità-*ipse*, ossia un se stesso che introietta le diverse esperienze. Afferma Ricoeur: «la nostra tesi costante sarà che l'identità, nel senso di *ipse*, non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità»<sup>13</sup>. La terza intenzione, esplicitamente inclusa nel testo, si riallaccia alla precedente, in quanto l'identità-*ipse* mette in gioco una dialettica che risulta complementare a quella dell'ipseità e della medesimatezza, ossia la dialettica del sé e dell'altro: «*Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra»<sup>14</sup>, ossia avremmo una valenza implicativa e non comparativa – *Sé in quanto altro* – che invita a pensare l'identità come eterodeterminazione.

Ora, la condizione umana si rivela come condizione ermeneutica specifica, poiché essa si delinea in un rapporto continuo con i dati dell'esperienza e con i molteplici volti dell'altro, che ne delineano l'identità stessa: di conseguenza, l'ermeneutica diviene, «esplicitamente o implicitamente, comprensione di se stesso per la via mediata della comprensione dell'altro»<sup>15</sup>.

Come si vede, quest'ultimo ha un carattere polisemico, il quale implica che l'Altro non può ridursi solo all'alterità di un qualsiasi tu:

come render conto del lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità? Proprio qui il gioco tra i due livelli di discorso – discorso fenomenologico e discorso ontologico – si rivela più fruttuoso, in grazia della forza scoprente che tale gioco suscita sui due piani ad un tempo. Per fissare il vocabolario, poniamo che il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività, frammiste in modi molteplici all'agire umano. Il termine "alterità" resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità<sup>16</sup>.

In particolare, la dialettica dell'alterità è oggetto di una attestazione essa stessa spezzata, nel senso che l'alterità connessa con l'*ipseità* si attesta soltanto in esperienze disparate, secondo diversi focolai di alterità: a tal proposito, Ricoeur suggerisce di indagare il tripode della passività, quale ipotesi di lavoro che si struttura in tre punti fondamentali, con i quali è possibile creare un confronto con Fichte.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 19; trad. it. cit., p. 77.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 20; trad. it. cit., p. 78.

<sup>15</sup> *Id.*, *Le Conflit des interprétations*, cit., p. 48; trad. it. cit., p. 30. Cfr. M. Pulito, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'analisi transazionale*, Roma 2003.

<sup>16</sup> *Id.*, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 427; trad. it. cit., p. 432.

In primo luogo, vi è la passività che viene riassunta dall'esperienza del "corpo proprio", o anche della carne, da intendersi come *chair* ossia "corpo vivente", come mediatrice tra il sé e un mondo considerato secondo i suoi gradi di praticabilità o di spaesamento. In altri termini, l'esperienza del proprio corpo indica una mediazione fra l'intimità dell'io e l'esteriorità, lì dove, però, l'ipseità sembra implicare una alterità propria di cui la carne è il supporto, in quanto questa è il luogo di tutte le sintesi passive.

Su questo punto, sembra lecito richiamarsi al sentimento della limitazione nella filosofia fichtiana, poiché, per il filosofo, dove il corpo "sente" il limite, l'agire spirituale "riproduce" il sentimento di limitazione, e l'io concepisce il presentarsi immediato di un oggetto. Possiamo dire che il punto di partenza del reale è «l'io finito, limitato, *urtato*, e via via si assurge alla consapevolezza che quella finitudine, quel limite, quell'*urto* sono l'essenza stessa della realtà dell'io e quindi in un certo modo leggi interne della sua struttura, pensate dall'io stesso»<sup>17</sup>. In tal senso, l'urto, il non-io e, possiamo aggiungere, l'impulso esprimono la radicale vincolatezza dell'io, determinando una finitudine, metafisicamente invalicabile, e rappresentando la trascendentalità del fattuale, ossia l'impensabilità dell'io fuori dalla necessaria struttura del limite.

Il secondo elemento del tripode della passività è la relazione di sé all'estraneo, che qui Ricoeur intende nel senso preciso dell'altro da sé: siamo di fronte all'alterità inerente la relazione di *intersoggettività*, che, nelle analisi ricoeuriane, emerge in molteplici luoghi quale passività specifica del sé affetto dall'altro da sé: in particolare, è sul piano etico che questa riveste un ruolo fondamentale. La stessa definizione dell'etica – "vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste" – non si può concepire senza un essere affetto dal progetto di vivere bene attraverso la sollecitudine esercitata e ricevuta. Infatti, la sollecitudine, espressa nei termini "con e per gli altri", è intesa come movimento verso l'altro in risposta a una chiamata dell'altro. Questo, non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma ne dispiega la dimensione globale: «alla stima di sé, intesa come momento riflessivo dell'aspirazione alla "vita buona", la sollecitudine aggiunge essenzialmente il momento della *manca*za, per la quale noi abbiamo *bisogno* di amici; per contraccolpo della sollecitudine sulla stima di sé, il sé percepisce se stesso *come* un altro fra gli altri»<sup>18</sup>. Potremmo dire che l'espressione "con e per l'altro" dialogizza la stima di sé

<sup>17</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 65.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 263; trad. it. cit., p. 289.

nella sollecitudine per l'altro, il quale, in quanto altro da sé, rende possibile un rovesciamento: l'altro come un sé e il sé in quanto altro. In particolare, Ricoeur – pur facendo esplicito riferimento alle analisi di Lévinas sul primato dell'appello, da parte dell'altro, come essenziale al riconoscimento di se stessi – sottolinea, coerentemente con la sua impostazione, che l'istanza etica più profonda è la reciprocità, la quale «costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro»<sup>19</sup>. Ora, questa stessa reciprocità è da intendersi come riconoscimento, senza il quale l'alterità sarebbe espressione di una distanza incolmabile e non quella di un altro simile a me.

A questo livello, tuttavia, è necessario attuare un passaggio nella moralità, che, sebbene sia seconda rispetto all'etica, costituisce un percorso obbligato, senza il quale resteremmo vittime della falsa coscienza e delle inclinazioni. Qui, la stima di sé è autonoma, nel senso kantiano del termine, ossia sottopone le proprie massime all'esame del principio di universalizzazione, in modo che si agisce secondo quella massima per mezzo della quale si vuole che possa divenire una legge universale. Ora, questa universalità si arricchisce, nella seconda formulazione dell'imperativo categorico, delle persone considerate come fini in sé: vediamo come nel cuore dell'autonomia entri l'alterità, aprendosi alla nozione di rispetto, parallelamente al modo in cui la stima di sé si apre all'altro nello sguardo della sollecitudine.

Questo tema, non può non richiamare Fichte, per cui sembra lecito porre in evidenza come la domanda, che sorge nel cuore della filosofia del soggetto, sia se Fichte non possa essere considerato tra coloro «che più potentemente hanno contribuito (prima di Feuerbach, prima di Lévinas) a chiarire la necessità trascendentale, l'*a-priori* del *tu*, senza e fuori del quale non vi è alcun *io*»<sup>20</sup>.

Sin dalla prima fase del suo pensiero, il problema della intersoggettività è una questione essenziale. Mi richiamo ancora alla *Grundlage 1794*, nella quale, sebbene l'altro soggetto sia compreso all'interno della nozione più generale di non-io, Fichte inizia a individuare le condizioni di pensabilità della relazione fra autocoscienze, che svilupperà nelle opere del secondo ciclo di Jena, mirando a una "concretizzazione" dei principi generali della *Grundlage* ed esplicitando le condizioni di possibilità dell'autocoscienza: a partire da qui è presente l'unione tra approccio trascendentale e teoria dell'intersoggettività e

<sup>19</sup> Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne*, Paris 1992 (edition numérique), p. 174; trad. it. *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Brescia 2015, p. 41.

<sup>20</sup> D. Venturelli, *Solipsismo e intersoggettività*, in A. Masullo – M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano 1995, p. 369.

l'introduzione della deduzione del mondo degli individui. In particolare, nella distinzione in diverse figure dell'*Anstoß* si ha il punto di avvio della concezione intersoggettiva e dell'interpersonalità, teoria che tiene presente come la genesi dell'io non possa essere determinata da ciò che è assolutamente altro dall'io, ossia dal non-io: «la non-libertà (la non-coscienza, la non-ragione, la 'natura') non solleva alla libertà. Soltanto la libertà chiama invece alla libertà»<sup>21</sup>. Infatti, l'urto che proviene da un oggetto è un impedimento che limita; quello che proviene da un soggetto altro è un appello, un invito, ossia una determinazione non necessitante, bensì un'esortazione all'autodeterminazione e, quindi, a intrattenere un dialogo con la voce della coscienza.

Possiamo fare una ulteriore precisazione. Sul piano trascendentale, si deduce la limitatezza per il necessario rapporto con l'alterità oggettuale, e l'individualità, per il rapporto che si può instaurare a partire dall'invito dell'alterità, che l'io suppone essere simile a sé. Infatti, noi esperiamo non una semplice limitazione del nostro essere, bensì anche del nostro divenire: in altri termini, sentiamo interiormente come se fossimo respinti nel nostro agire, come se lo stesso impulso ad agire fosse limitato. Da qui inferiamo l'esistenza non solo di un mondo oggettuale ma, soprattutto, di una libertà fuori di noi, ossia concludiamo ad un mondo di uomini. È lo stesso Fichte a notare come Schelling esprima egregiamente quanto detto: «dove la mia forza morale trova una resistenza non può esservi *natura*. Provo un brivido e me ne sto quieto. Qui è l'*umanità*, mi si grida contro, e non mi è *lecito* andare oltre»<sup>22</sup>. Questo avviene perché l'altro ha la mia stessa specie di determinazione. Cioè, se esperisco un urto con le altre libertà, «è perché queste rientrano sotto una determinazione della stessa specie della mia, sono particolarità, come la mia, di un'unica generalità»<sup>23</sup>.

Rifacciamoci alla *Wissenschaftslehre nova methodo*, la quale elabora una deduzione delle condizioni di possibilità e delle strutture della coscienza reale, per cui la filosofia deve «tematizzare come tale coscienza venga in essere nella sua individualità, ovvero come sia concepibile il passare (*übergehen*) dall'atto costituente della volontà pura alla costituzione della individualità concreta»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> M. Ivaldo, *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Saonara (Pd) 2009, p. 168. Cfr. R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostoevskij*, Hamburg, 1989, pp. 180-195; I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo*, Paris 1993.

<sup>22</sup> J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA, I 5, p. 204; trad. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari 1994, p. 115.

<sup>23</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 115.

<sup>24</sup> M. Ivaldo, *Il livello religioso dell'intersoggettività nel pensiero di Fichte*, in «Daimon. Revista de Filosofia», 9

Si osservi che questo “passare” è sempre tale per un io specifico, ma si caratterizza come un agire della riflessione che comprende la limitazione, la quale, per rimanere omogenea alla radice dell'io, ossia alla volontà pura, è concepita come una autolimitazione, cioè come una limitazione che la volontà dà a se stessa: «una limitatezza della libertà come tale si può solo comprendere in modo che la libertà non venga pensata come se non potesse procedere ulteriormente, ma come se non potesse senz'altro procedere ulteriormente: soltanto essendo libertà non ha bisogno di farlo, perché ha in se stessa il fondamento della sua limitatezza, perché essa è limitata da se stessa»<sup>25</sup>. Parliamo di un vero e proprio compito di autolimitazione, il quale può essere tale *per l'io* soltanto se gli si presenta nella forma del “concetto”, cioè di una formazione spirituale specifica; d'altro lato, questo concetto è ammesso dall'io soltanto in quanto questi è riflettente e in ciò si percepisce ricettivo e attivo, senziente e spontaneo<sup>26</sup>. Ma il concetto che dischiude un compito è nell'uomo un concetto-invito che, in quanto tale, rinvia ad una ragione fuori di lui:

Si pensa quindi un agire necessariamente libero come fondamento di un invito che ci si presenta. Questo determinante e determinabile è realmente un essere libero fuori di me. Infatti chi determina è necessariamente libero, perché il trovato deve essere un agire. Ma come agire, da questo punto di vista, si spiega unicamente partendo da un'intelligenza libera. [...] dall'invito ad una libera attività viene quindi inferito, secondo la legge del pensiero, una libera intelligenza fuori di me<sup>27</sup>.

Ora, l'individuarsi avviene in grazia di una autolimitazione, cioè nell'accoglimento di un compito, il quale è tale se non è una determinazione “cosale”, ma una limitazione che apre alla libertà, per cui l'autocoscienza inizia con un atto di distinzione e di relazione in corrispondenza del fondamento intersoggettivo: parliamo di atto di distinzione in quanto l'io viene a se stesso strappandosi dall'insieme degli esseri razionali, cioè assumendo liberamente il compito di agire, rispondendo all'appello costituente; parliamo di atto di relazione poiché il concetto di persona non è possibile senza il concetto di una ragione fuori di noi e senza una interazione comunicativa mediata dai concetti di tipo specifico, ossia dai concetti-invito. Emerge un nesso tra individualità

(1994), pp. 193-209, p. 196.

<sup>25</sup> J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV,2, p. 239; trad. it. *Teoria della scienza nova methodo*, a cura di A. Cantoni, Milano-Varese 1959, p. 227.

<sup>26</sup> M. Ivaldo, *Il livello religioso dell'intersoggettività nel pensiero di Fichte*, cit., p. 196.

<sup>27</sup> J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV,2, p. 252; tr. it. cit., p. 238.

autodeterminantesi e intersoggettività, per cui il concetto primo è la sollecitazione, l'invito ad agire, anzi allo stesso concetto di invito è necessariamente unito l'agire: questo invito, d'altra parte, non potrebbe venire dal sé stesso poiché, in un tal caso, sarebbe coscienza prima di essere individuo. Questo significa che la ragione individuale non si può spiegare da se stessa, in quanto nessun essere razionale singolo può sussistere per sé<sup>28</sup>.

Passo all'ultimo elemento del tripode ricoeuriano: il *Gewissen*, ossia la coscienza come affezione di una voce altra e che vede un sé chiamato e ingiunto dall'altro. Questa ingiunzione costituirebbe «il momento di alterità propria al fenomeno della coscienza, conformemente alla metafora della voce. Ascoltare la voce della coscienza significherebbe essere-ingiunto dall'Altro»<sup>29</sup>. Abbiamo una istanza che chiama e un sé interpellato e affetto in modo singolare; abbiamo una dissimmetria verticale che è altro rispetto ad un dialogo con se stesso, poiché è il luogo di una forma originale di dialettica relazionale che sembra aggiungere una dimensione inedita: «la metafora della voce, ad un tempo interiore a me e a me superiore, è il sintomo o l'indizio di questa passività fuori misura»<sup>30</sup>.

Ora, «trovarsi interpellato alla seconda persona, nel cuore stesso dell'otativo del vivere-bene, [...] significa riconoscersi come ingiunti a *vivere-bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione*. L'alterità dell'Altro è, allora, la contropartita, sul piano della dialettica dei "grandi generi", di questa passività specifica dell'essere-ingiunto»<sup>31</sup>. A parere di Ricoeur, per questa sorta di alterità non sembra sufficiente una spiegazione genetica, come propone Freud, né sembra lecito intenderlo alla stregua dello spaesamento di Heidegger o dell'esteriorità di Lévinas, bensì questo "essere ingiunto" potrebbe essere la stessa struttura dell'ipseità: essa, infatti, sembra avere un carattere originale e originario. Con questo emerge una aporia dell'altro, con la quale, a parere di Ricoeur, si arresterebbe il discorso filosofico, poiché si entrerebbe in un discorso altro da se stesso.

A partire da questo, ritorno nuovamente a Fichte, e al concetto di coscienza che emerge nella *Destinazione dell'uomo*. Nel terzo libro, il filosofo arriva al

<sup>28</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., pp. 110-118.

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 464; trad. it. cit., pp. 468-469.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 455; trad. it. cit., p. 458.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 466; trad. it. cit., p. 470. Cfr. F. Dastur, *L'alterité la plus intime: la conscience. Ricoeur, Heidegger, Lévinas*, in Id., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, 2004, pp. 131-144.

concetto di fede, da intendersi come «il volontario acquetarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente, perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra destinazione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione»<sup>32</sup>.

La fede, come organo che tiene il punto fermo nel quale si incontrano la tendenza ad agire e il sapere, è collegata alla volontà in quanto è una sua posizione e, in quanto tale, ha una sua specifica essenza pratica: più in particolare, essa è la coscienza della natura pratico-morale dell'uomo e, di conseguenza, un assenso accordato a ciò che si annuncia nell'immediato sentimento dell'impulso all'autonomia. Parliamo, quindi, di un sapere pratico, doxastico ed estimativo, poiché include un giudizio e conferma il sapere teoretico: «la fede è una convinzione pratica che nasce dalla disposizione interiore (*Gesinnung*), è volontaria e consapevole adesione alla 'voce' del sentimento, il quale a sua volta è la manifestazione basilare dell'impulso alla libertà»<sup>33</sup>. Questa fiducia è veritiera poiché l'idea di fondo che anima il discorso fichtiano è che la verità nasce nella e dalla disposizione interiore, in quanto la verità deriva soltanto dalla coscienza morale [*Gewissen*]. Emerge, quindi, una strettissima coappartenenza di coscienza morale e fede, per cui sembra lecito asserire che quest'ultima è per Fichte una fiducia profonda accordata alla voce della coscienza morale<sup>34</sup>.

Ora, a parere di Fichte, «il mio intero modo di pensare e l'educazione che riceve il mio intelletto, così come gli oggetti ai quali lo dirigo, dipendono completamente da me. [...] C'è solo un punto sul quale io devo dirigere incessantemente ogni mia riflessione: *quello ch'io devo fare, e come io devo eseguire nel modo più adatto questo compito prescrittomi*. Il mio pensiero deve riferirsi costantemente al mio agire, e deve lasciarsi considerare come un mezzo, sia pure lontano, per questo scopo»<sup>35</sup>.

In altri termini, la coscienza morale ordina con precisione in ogni circostanza cosa si debba fare e cosa propriamente non è lecito: «essa mi accompagna sempre, pur ch'io l'ascolti attentamente, in tutti gli eventi della mia vita, e non mi risparmia mai il suo insegnamento [*Belehrung*, nel senso di

<sup>32</sup> J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I 6, p. 257; trad. it. *La destinazione dell'uomo*, di R. Cantoni, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 2001, p. 80.

<sup>33</sup> M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 340.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, p. 342.

<sup>35</sup> J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, GA, I 6, p. 260; trad. it. cit., p. 83.

guidare] quando devo agire. Essa mi convince immediatamente e strappa irresistibilmente la mia approvazione; mi è impossibile lottare con lei»<sup>36</sup>. Bisogna ascoltarla e ubbidirle onestamente senza pregiudizi e questa è la prima verità e il fondamento di tutte le altre certezze: naturalmente, per ascoltarla bisogna agire sulla riflessione, ossia bisogna esercitarla ed essere sicuri che la natura non è un essere estraneo, nel quale non è possibile penetrare, poiché, essendo formata dalle leggi del pensiero, essa non esprime altro che relazioni dell'uomo stesso.

4. In sintesi – quale diretta conseguenza di quanto detto, coniugando le due prospettive affrontate e delineando una conclusione possibile – sembra lecito asserire che intersoggettività e individualità (e una serie di implicazioni, come riconoscimento e libertà...) stanno in relazione diretta, per cui la stessa libertà del singolo non è un possesso individuale, ma è costitutivamente plurale.

L'identità di una soggettività non egocentrica, ma realizzantesi in un processo sociale e comunitario di soggettivazione, all'interno di un contesto originariamente intersoggettivo, non può pensarsi – per dirla con Ricoeur – come l'identità di un *idem*, cioè come una identità statica e chiusa, ma deve comprendersi come identità processuale e dinamica, ossia come un *ipse*, capace di essere se stesso attraverso un unico *fil rouge* che unisce la pluralità delle esperienze, quindi che si costituisce come “relazione-a” e mediante la “relazione-con” il “fuori”, ossia con l'alterità ma anche con l'esteriorità interiore. Di qui, si può legittimamente asserire che non si può avere nessuna autorelazione senza eterorelazione, ossia l'identità non può costituirsi come tale senza il reciproco riconoscimento con l'alterità più intima e l'esteriorità più lontana, e senza l'appello di questi ultimi.

Soprattutto, in questi primi – e ancora abbozzati – lineamenti di un'ontologia relazionale, sembra possibile intravedere una ipotesi: se l'identità si forma attraverso e per mezzo della relazione con l'altro, la formazione di una autentica soggettività pratica sembra essere speculare all'ontologia relazionale stessa.

Ora, il senso di aver affrontato Fichte attraverso un confronto Ricoeur risiede nel fatto che l'ontologia spezzata, proposta dal filosofo francese, ci porta direttamente nell'orizzonte di un io che non si possiede, se non a partire da altro e dall'altro, dove si gioca la straordinaria complessità del suo essere in

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 261; trad. it. cit., p. 84.

relazione. Soprattutto, nell'opera di Ricoeur, immediatamente ci si sente in relazione e in dialogo col mondo della nostra comune appartenenza, quindi anche in dialogo con la filosofia trascendentale. Da questo punto di vista, sia per quanto riguarda Ricoeur che per quanto concerne Fichte, si può ben parlare di *impegno ontologico*, se questo è concreta apertura del sé all'altro, attraverso la quale può formarsi un'autentica identità.



## Indice dei nomi

- Abbott, F.E., 69  
Agostini, I., 118 n.  
Ameriks, K., 14 n.  
Aristotele, 59 n., 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,  
80, 110  
Arp, R., 83 n.
- Badiou, A., 88, 88 n.  
Balzarotti, R., 135 n.  
Barale, M., 79 n.  
Basile, C., 78 n.  
Baumgartner, H.M., 33 n.  
Bausola, A., 63 n.  
Beeler, J., 35 n.  
Benjamin, A., 83 n.  
Bergson, H., 91  
Bertinetto, A., 57 n.  
Berto, F., 84 n., 85 n.  
Bertoletti, L., 139 n.  
Biasutti, F., 93 n.  
Bird, G., 14 n.  
Blasche, S., 99 n.  
Blöser, C., 31 n.  
Bobbio, n., 104 n.  
Boffi, G., 41 n., 115 n., 136 n.  
Bonaiuti, G., 25 n.  
Bosi, A., 21 n., 69 n.  
Botturi, F., 135 n.  
Boutroux, E., 117 n.  
Brachtendorf, J., 47, 47 n., 48  
Brandom, R., 85 n.  
Brassier, R., 89 n.  
Breazeale, J.D., 133 n.  
Bubbio, P.D., 96 n.  
Buber, M., 79  
Buchenau, S., 32 n.  
Büchner, L., 116
- Cantoni, A., 26 n., 41 n., 141 n.  
Cantoni, R., 143 n.  
Carbone, M., 125 n.  
Carli, E., 33 n.  
Carrano A., 80 n.  
Cartesio, R., 117  
Cassirer, E., 121 n.  
Cavalli, A., 116 n.  
Cesa, C., 26 n., 60 n., 62 n., 66 n., 67 n., 69 n.,  
90 n., 102, 102 n., 123 n., 143 n.  
Chalmers, D.J., 17 n.  
Chiereghin, F., 92 n.  
Chiodi, P., 13 n., 33 n.  
Chiurazzi, G., 95 n.  
Chotaš, J., 13 n., 20 n.  
Ciancio, C., 59 n.  
Cingoli, M., 123 n.  
Codino, F., 129 n.  
Colletti, L., 124 n.  
Colli, G., 119 n., 121 n.  
Colombo, G., 135 n.  
Colombo, Y., 117 n.  
Costa, F., 25 n.  
Courtine, J.F., 65 n.
- D'Agostini, F., 81 n.  
D'Alfonso, M., 52 n.  
Damasio, A., 33 n.  
Darwin, C., 125  
Dastur, F., 142 n.  
Davidson, D., 33 n.  
De Boer, K., 82 n.  
De Cesaris, A., 87 n., 96 n.  
De Flaviis, G., 14 n.  
De Pascale, C., 33 n., 60 n., 102 n., 105 n., 109 n.,  
133 n., 140 n.  
De Sanctis, S., 87 n.  
Deleuze, G., 91 n.

- Dennett, D.C., 17 n., 32 n., 33 n.  
 Deriu, G., 19 n.  
 Di Francesco, M., 16 n.  
 Dini, T., 80 n.  
 Dreyfus, H., 33 n.  
 Düsing, E., 38, 38 n.  
 Dyck, C.W., 20 n.
- Edelman, G., 33 n.  
 Egger, M., 31 n.  
 Ellmers, S., 113 n.  
 Engels, F., 115, 116, 116 n., 122, 123  
 123 n., 124, 124 n., 125, 125 n., 126  
 127, 128, 128 n., 129, 129 n., 131  
 Ennis, P.J., 87 n.  
 Esposito, C., 69 n.
- Farr, A.L., 133 n.  
 Ferguson, A., 99  
 Ferraguto, F., 52 n.  
 Ferrarin, A., 79 n., 81 n., 82 n.  
 Ferraris, M., 24 n., 87 n.  
 Feuerbach, L., 116, 116 n., 117, 117 n., 127, 128,  
 128 n., 129, 139  
 Fichte, J.G., 11, 24, 24 n., 25 n., 26, 27, 27 n., 28,  
 28 n., 29, 33, 33 n., 34, 34 n., 35, 35 n., 37,  
 38, 38 n., 39, 39 n., 40, 41, 41 n., 43, 44, 45,  
 47, 47 n., 48, 48 n., 49, 50, 51, 52, 52 n., 53,  
 54, 54 n., 55, 56, 57 n., 58, 59, 59 n., 62, 102,  
 102 n., 107, 109, 133, 133 n., 134, 135, 135 n.,  
 136, 136 n., 138, 138 n., 139, 139 n., 140,  
 140 n., 141 n., 142 n., 143, 143 n., 144, 145  
 Filippini, E., 89 n.  
 Fleischmann, E., 102 n.  
 Fleres, D., 48 n.  
 Fodor, T., 33 n.  
 Foessel, M., 133 n.  
 Fonnesu, L., 27 n., 37 n., 60 n., 102 n.  
 Frasconi, L., 123 n.  
 Fuchs, E., 26 n., 33 n., 47 n., 136 n.  
 Fulda, H.F., 82 n.  
 Furlani, S., 52 n.
- Gabriel, M., 86 n.  
 Gans, E., 28 n.  
 Gargiulo, A., 38 n.  
 Garroni, E., 19 n.  
 Gentile, G., 95 n.  
 Giacone, A., 80 n.  
 Giordano, G., 116 n.
- Gliwitztzy H., 24 n., 26 n., 33 n., 35 n., 47 n., 136 n.  
 Goddard, J.-C., 52, 52 n.  
 Gonnelli, F., 21 n., 130 n.  
 Gramsci, A., 129  
 Gratton, P., 87 n.  
 Grotzsch, K., 28 n.  
 Guerra, A., 29 n.  
 Guglielminetti, E., 60 n.  
 Guglielmoni, P., 22 n.  
 Guillaud, P., 96 n.
- Hardenberg von, K.A., 108  
 Hartmann, K., 82 n.  
 Hegel, G.W.F., 9, 11, 28, 28 n., 35, 35 n., 53, 53 n.,  
 59, 60 n., 69 n., 75, 76, 76 n., 77, 78, 79, 79 n., 80,  
 80 n., 81, 81 n., 82, 82 n., 83, 83 n., 84, 84 n., 85,  
 85 n., 86, 86 n., 87, 87 n., 88, 89, 90, 90 n., 91,  
 92, 92 n., 93, 93 n., 94, 94 n., 95, 96 n., 97, 97 n.,  
 98 n., 99, 99 n., 100, 100 n., 101, 101 n., 102,  
 102 n., 103, 103 n., 104, 104 n., 105, 105 n., 106,  
 106 n., 107, 107 n., 108, 108 n., 109, 109 n., 110,  
 111, 111 n., 112, 113, 113 n., 114, 114 n., 115,  
 115 n., 123, 123 n., 124, 124 n.  
 Heidegger, M., 72, 142, 142 n.  
 Henrich, D., 82 n.  
 Henry, M., 39  
 Hermann, S., 113 n.  
 Hill, T., 22 n.  
 Hiller, K., 26 n., 33 n.  
 Hodge Grose, T., 22 n.  
 Höffe, O., 35 n.  
 Hogan, D., 32 n.  
 Hoglebe, W., 19 n.  
 Hohenegger, H.-M., 15 n.  
 Hollerbach, A., 66 n.  
 Horstmann, R.P., 14 n., 79, 79 n., 82 n., 84 n.,  
 86 n., 98 n., 101 n.  
 Houlgate, S., 76 n., 81 n.  
 Hume, D., 22, 22 n., 130 n.  
 Husserl, E., 39 n., 89, 89 n.
- Iannotta, D., 30 n., 134 n., 136 n.  
 Imaguire, G., 83 n.  
 Ivaldo, M., 35 n., 52 n., 80, 120 n., 133 n., 136 n.,  
 139 n., 140 n., 141 n., 142 n., 143 n.
- Jacob, H., 24 n., 25 n., 27 n., 47 n., 136 n.  
 Jacobi, F.H., 59 n.  
 Jacobs, W.G., 35 n.  
 Jaeschke, W., 108 n.

## Indice dei nomi

- Janke, W., 54, 54 n.  
 Jensen, B., 14 n.  
 Jervolino, D., 133 n.  
 Josifovic, S., 32 n.
- Kant, I., 10, 11, 13, 13 n., 14, 14 n., 15, 15 n., 16, 16 n., 17, 18, 19 n., 20, 20 n., 21, 21 n., 22, 22 n., 23, 23 n., 28, 29, 29 n., 30, 30 n., 31, 31 n., 32, 32 n., 33, 33 n., 34, 34 n., 35, 36, 36 n., 38, 38 n., 39, 40, 44, 48, 48 n., 59 n., 69, 70, 71, 71 n., 72, 77, 80, 80 n., 81 n., 82 n., 93, 93 n., 102, 109, 117, 118, 118 n., 120 n., 121, 121 n., 122, 122 n., 125, 126, 130, 130 n., 131, 136 n., 139, 140 n., 143 n.
- Karásek, J., 13 n.  
 Kaulbach, F., 122 n.  
 Kelly, G.A., 96  
 Kervégan, J.-F., 78 n., 80 n.  
 Kittler, F., 98 n.  
 Klein, H.-D., 15 n.  
 Klemme, H.F., 20 n.  
 Kok, A., 32 n.  
 Kremer, K., 20 n.  
 Kuneš, J., 20 n.
- La Rocca, C., 120 n.  
 Lacroix, J., 135 n.  
 Laplace, P.S., 125  
 Lauth, R., 24 n., 25 n., 26 n., 27 n., 33 n., 35 n., 47 n., 136 n., 140 n.  
 Lavazza, A., 16 n.  
 Lebanidze, G., 86 n.  
 Leibniz, G.W., 72, 77, 117, 117 n.  
 Leinkauf, T., 59 n.  
 Lejeune, G., 92 n.  
 Lévinas, E., 39, 139, 142, 142 n.  
 Lombardo Radice, L., 124 n.  
 Longuenesse, B., 121 n.  
 Lucas, H.-Ch., 108 n.  
 Lucrezio, 31  
 Lugarini, L., 82 n., 83 n.  
 Lund, D.H., 16 n.  
 Luporini, C., 122 n., 129 n.
- Manzana, J., 26 n.  
 Marcuzzi, M., 48 n.  
 Marini, G., 99 n.  
 Marquet, J.F., 60 n.  
 Marx, K., 48 n., 99, 103, 104 n., 105, 105 n., 116 n., 128, 128 n., 129, 129 n., 130 n., 131, 140 n.
- Masullo, A., 39 n., 135 n., 138 n., 139 n., 140 n.  
 Mathieu, V., 30 n.  
 Mayaud, P.N., 60 n.  
 McIntyre, A., 62 n.  
 Mecacci, L., 23 n.  
 Meillassoux, Q., 82 n., 87, 87 n., 88, 88 n., 89, 89 n., 90, 90 n., 91, 92, 94, 96, 97  
 Merker, N., 24 n., 31 n., 94 n.  
 Mersch, D., 98 n.  
 Messer, S.B., 32 n.  
 Messineo, F., 28 n.  
 Michel, K.M., 69 n.  
 Moiso, F., 35 n., 59 n.  
 Moldenhauer, E., 69 n.  
 Moleschott, J., 116  
 Mongin, O., 133 n.  
 Moni, A., 69 n., 90 n., 123 n.  
 Moore, A.W., 81 n.  
 Morel, P.M., 80 n.  
 Moretto, G., 35 n.  
 Morfino, V., 123 n.  
 Morton, T., 97 n.
- Nabert, J., 134, 135 n.  
 Nagel, T., 17, 17 n.  
 Nakamura, E., 102 n.  
 Nebuloni, R., 135 n.  
 Neschen, A., 100 n.  
 Nielsen, C., 28 n.  
 Nietzsche, F., 91
- O'Connor, B., 96 n.
- Pagano, M., 82 n., 96 n.  
 Pareyson, L., 49, 49 n., 133 n., 134, 134 n.  
 Pecere, P., 122 n.  
 Peirce, C.S., 69  
 Peters, J.D., 98 n.  
 Pettoello, R., 66 n.  
 Pieper, A., 35 n., 60 n.  
 Pinkard, T., 82 n.  
 Pippin, R., 82 n.  
 Pirni, A., 32 n.  
 Plebani, M., 84 n.  
 Pöggeler, O., 108 n.  
 Potter, N., 30 n.  
 Pulito, M., 137 n.
- Radrizzani, I., 35 n., 140 n.  
 Reinhold, K.L., 39, 39 n., 136 n., 143 n.

- Ricoeur, P., 133, 133 n., 134, 134 n., 135, 135 n.,  
136, 136 n., 137, 137 n., 138, 139, 139 n., 142,  
142 n., 144, 145
- Riconda, G., 59 n.
- Riedel, M., 99 n., 101 n.
- Rigobello, A., 135 n.
- Rockmore, T., 133 n.
- Rorty, R., 33 n.
- Rousseau, J.-J., 99
- Rumore, P., 29 n.
- Russo, N., 84 n.
- Saas, L.A., 32 n.
- Sala, L., 78 n.
- Sandkühler, H.J., 66 n.
- Sandri, M., 87 n.
- Sartre, J.-P., 39, 39 n.
- Savorelli, A., 60 n., 102 n.
- Scarso, D., 125 n.
- Scheerlinck, R., 65 n.
- Scheler, M., 39
- Schelling, F.W. J., 11, 35, 35 n., 41, 52, 58, 59, 59 n.,  
60, 60 n., 61, 61 n., 62, 62 n., 63, 63 n., 64, 65,  
65 n., 66, 66 n., 67, 67 n., 91, 115, 115 n., 140
- Schelling, K.F.A., 35 n.
- Schmidt, E.E., 31 n.
- Schnädelbach, H., 96 n.
- Schneider, P.-K., 26 n., 33 n., 136 n.
- Schönecker, D., 31 n., 32 n.
- Schottky, R., 27 n.
- Schurr-Lorusso, A.-M., 35 n.
- Severino, E., 83 n.
- Sgrò, G., 117 n., 128 n.
- Shear, J., 17 n.
- Shibuya, R., 60 n.
- Siemek, M., 48, 48 n.
- Siep, L., 107 n.
- Simmel, G., 115, 116, 116 n.
- Sloterdijk, P., 25 n.
- Smith, A., 32 n.
- Smith, B., 83 n.
- Spear, A., 83 n.
- Spinoza, B., 41, 50, 56, 60 n., 77, 123 n.
- Stegmaier, W., 14 n.
- Stein von, H.F.K., 108
- Steinmann, M., 28 n.
- Stern, R., 95 n.
- Stolzenberg, J., 13 n.
- Strawson, P.F., 24 n.
- Taylor, C., 32, 32 n., 34
- Tetens, J.N., 20, 20 n.
- Thiel, U., 20 n.
- Thöle, B., 13 n., 20 n.
- Tilliette, X., 60 n., 66 n.
- Timmons, M., 30 n.
- Togliatti, P., 128 n.
- Tomatis, F., 66 n.
- Töpfer, F., 28 n.
- Trawny, P., 28 n.
- Valery, P., 19, 19 n.
- Van Inwagen, P., 84 n.
- Varzi, A., 81 n.
- Venturelli, D., 139 n.
- Verra, V., 69 n.
- Vetö, M., 62 n.
- Viganò, F., 35 n.
- Vogt, A.C.C., 116, 133 n.
- Weibel, V.L., 15 n.
- Weisser-Lohmann, E., 28 n.
- Weslati, H., 96 n.
- White, A., 86 n.
- Wilson, F., 22 n.
- Winter, A., 20 n.
- Wolff, C., 32 n., 47, 70, 75
- Woolfolk, R.L., 32 n.
- Wunderlich, F., 20 n.
- Zahn, M., 25 n.
- Zantvoort, B., 87 n.
- Zippel, n., 17 n.
- Žižek, S., 87 n.
- Zöller, G., 15 n., 36, 52 n.





Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo





Il volume raccoglie gli atti del convegno sul tema dell'ontologia relazionale che ha coinvolto un gruppo di studiosi della filosofia classica tedesca con l'intento di enuclearne i motivi, traendo spunti e categorie dalla costellazione ideale e concettuale di quell'età di cultura. L'idea da cui muovono i contributi è che per ontologia relazionale si possa intendere una teoria sulla struttura della realtà (onto-logia) attenta allo svolgimento del potenziale esplicativo e normativo della categoria della reciprocità. I contributi definiscono così un percorso che, a partire da Kant e dalla questione di una unità e duplicità dell'io, e passando per la considerazione della ontologia fichtiana della relazione e dell'idea di una costituzione dell'identità rispondente all'appello dell'altro (su questo tema viene anche inscenato un dialogo Ricoeur/Fichte), tocca la nozione di diritto naturale di Schelling; per arrivare infine alla costruzione hegeliana di un'ontologia e logica della relazione rinvenibile nella stessa nozione di società civile, così come alla lettura in chiave 'materialistica' dell'idealismo trascendentale kantiano in rapporto alla nozione di azione reciproca.

Antonio Carrano insegna Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". I suoi interessi di studio vertono su autori dell'illuminismo (Lessing, Kant) e della filosofia classica tedesca (Schelling, Hölderlin, Hegel), di cui è stato anche traduttore e curatore (Humboldt, Fichte).

Marco Ivaldo ha insegnato Filosofia morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli. È condirettore delle Fichte-Studien. I suoi studi vertono sulla filosofia tedesca moderna e sull'idealismo tedesco (Leibniz, Kant, Humboldt, Jacobi, Reinhold, Fichte, Hegel, Schelling), e sulle loro riprese nel secondo Novecento (Pareyson, Lauth).