

**TERZO CICLO DEL SEMINARIO
“LINGUAGGIO E POTERE”**

Relazione di Antonio D'Amato

MARCO IVALDO

*Il linguaggio/i linguaggi della ragion pratica.
Indagini sulla filosofia tedesca classica*

*Il linguaggio/i linguaggi della ragion pratica.
Indagini sulla filosofia tedesca classica
Lezioni di Marco Ivaldo*

Nel corso della storia filosofica – ha messo in evidenza il relatore -il tema della ragione pratica era stato già attentamente affrontato e discusso. Ricordiamo per esempio la tripartizione operata da Aristotele nella *Metafisica*: in cui ogni riflessione è divisa tra teoretica, pratica e poetica. La riflessione teoretica riguarda la sfera dell'essere che non dipende dall'uomo; la riflessione pratica riguarda tutto ciò che deriva dal proponimento dell'uomo; la riflessione poetica riguarda le cose "producibili". Nell'*Etica nicomachea* Aristotele spiega come la *praktiké diánoia*, distinta dalla *theoretiké diánoia* e dalla *poietiké diánoia*, debba condurre alla buona condotta.

Tommaso D'Aquino, nel distinguere *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*, spiega che il primo è preposto alla considerazione della verità; il secondo mette in opera ciò che apprende. E' compito della *ratio practica* eseguire un atto in seguito ad un comando o una richiesta.

L'originalità del pensiero di Kant sta nel fatto che alla luce dei suoi principi tutte queste definizioni della ragione pratica – tranne forse la *ratio practica* di Tommaso richiamata per seconda - fanno riferimento ad una ragione empirico pratica e non ad una ragione pura pratica. Per comprendere bene la distinzione tra empirico pratica e pura pratica, può essere utile partire dal perché una *Critica della ragion pratica*. Proposito di questa *Critica* sarebbe non una critica della ragione *pura* pratica, ma di una ragione *empiricamente* pratica. Cosa vuole dire? Sappiamo che il termine "critica" possiede un'accezione particolare nella filosofia di Kant. Il termine "critica" vorrebbe significare: esame, discernimento; ma anche: contenimento e limitazione. Quindi una critica dovrebbe contenere (in senso limitativo) e circoscrivere determinate pretese che altrimenti condurrebbero a errori e usi impropri di una facoltà. Comprendere e limitare le reali competenze di una facoltà nel suo uso più proprio. Questo sarebbe a grandi linee il progetto di una *Critica della ragion pura*, cioè limitare la ragione teoretica nel momento in cui avanza pretese conoscitive che non derivino o facciano riferimento all'intuizione sensibile.

Altrettanto dicasi per la *Critica della ragion pratica* se la si guardasse da un singolo punto di vista: quello della limitazione. Nei confronti della seconda critica potremmo assumere un duplice punto vista: quello limitativo e quello, direi, ampliativo. Compito della Critica è qui – come ha sottolineato il professore Ivaldo – di dimostrare l'esistenza di una ragione *pura* pratica, ponendo al vaglio dell'analisi la ragione empiricamente pratica. Per questo limitativo e ampliativo: limitativo nei confronti della ragione pratica determinata empiricamente e ampliativo di una ragione pratica che si auto-determina. Vedere quindi se la volontà è determinata esclusivamente per mezzo dell'inclinazione (ragione empirico pratica) o se è possibile una volontà determinata a priori da una legge della ragione senza la mediazione dell'inclinazione (ragione pura pratica). Una volta dimostrata l'esistenza di una ragione pura pratica la sua critica non sarà necessaria, in quanto in essa è contenuta già la regola del suo intero uso.

Quindi per Kant le filosofie precedenti non avevano fatto altro che presentare una riformulazione di una ragione pratica empirica. La ragione teoretica nel campo della prassi, la quale assume come scopo ultimo la felicità (determinando la volontà in forza di questo

scopo), ricerca i mezzi idonei per il raggiungimento di ciò che è bene (*Wohl*); direi a tal proposito che la ragione teoretica (nel campo della prassi) mantenga la sua funzione di *calcolante*. La ragione pura pratica, in forza dell'accoglimento di un imperativo (*Sollen*), determina la volontà al raggiungimento di ciò che è (moralmente) buono (*Gute*). Solo la ragione pura pratica è fonte di moralità e solo attraverso la moralità è possibile una volontà libera. La libertà costituisce un problema di fondo dell'intero impianto filosofico, in quanto della libertà non è possibile ottenere una dimostrazione di realtà in un senso logico-teoretico. Della legge morale l'individuo ha coscienza attraverso il *fatto della ragione* (Ivaldo rinvia qui a Willascheck [*Ragione pratica. Teoria dell'azione e fondazione della morale in Kant*] che lo intende come vero e proprio *atto* – *Tat* - della ragione e non come *stato* di cose). Tramite il *fatto* la ragione pura si impone nella coscienza, svelando la sua dimensione pratica. La legge morale risulta essere il *primum cognitum* dell'incondizionato pratico e quindi della libertà; si stabilisce così quel rapporto tra legge morale e libertà in cui la libertà è *ratio essendi* (primato ontologico) della legge di ragione e la legge è *ratiocognoscendi* (primato epistemologico) della libertà. La legge morale si impone nella coscienza, ma ciò presuppone che l'essere razionale sia libero (*ratio essendi*); ma è solo grazie alla possibilità di pensare la legge che possiamo ammettere la libertà (*ratio cognoscendi*). La legge morale si impone con un *devi* (*soll!*) che si *può* (*kann* - avere facoltà di) trasgredire; di rilievo è che l'imporsi della legge è a priori e non richiede la mediazione di alcuna intuizione (pura o empirica).

Possiamo concludere che il *fatto della ragione* è sì un *fatto* che emerge in quanto tale, ma costitutivamente è un *atto* originario della ragione che conduce alla coscienza pratica (non intuitiva) della legge morale; la quale assume la forma di un imperativo (*devi-soll!*) capace di determinare la volontà senza la mediazione dell'inclinazione, attestando così la libertà (pre-supposta, esposta ma non dedotta) di ogni essere razionale.

Su questi esiti poggia la riflessione di Karl Leonhard Reinhold, il quale, nel presentare la filosofia morale kantiana, offre spunti di riflessione del tutto autonomi e originali (Ivaldo si è soffermato in particolare sul secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana* [1792]). Per Reinhold la ragione è la facoltà delle prescrizioni. La prescrizione teoretica riceve il suo fondamento dal di fuori; la ragione teoretica eleva a regola universale i dati ricevuti dall'esterno. La prescrizione pratica non riceve il fondamento dal di fuori; la ragione pratica eleva a regola universale un fondamento che risiede nella sua pura auto-attività. La prima è condizionata (dipende da condizioni fuori di essa), la seconda è incondizionata (indipendente dalle condizioni fuori di essa, riferita alla propria auto-attività). Quest'ultima prescrizione è la fonte della *legge di libertà*.

Reinhold legge la ragione pratica in maniera abbastanza differente da Kant; infatti non troviamo tanto la distinzione tra ragione empirico pratica e ragione pura pratica, bensì una netta distinzione tra ragione pura pratica e volontà. La ragione pura pratica si "limita" a presentare la legge nell'auto-coscienza (ruolo "univoco" della ragione pratica), mentre è la volontà che può accogliere o meno questa legge e quindi essere pura o impura (per dirla in termini kantiani: una volontà pura o empirica). Questa differente lettura è dovuta al fatto che per Reinhold volontà e ragione pratica non debbono essere assorbite l'una nell'altra; cosa che evidentemente il filosofo vedeva nel pensiero kantiano.

La ragione pratica, a differenza di Kant, si presenta nella coscienza sotto forma di impulso (auto-attivo); proprio come l'impulso al piacere (non auto-attivo) fornito dalla sensibilità. I due impulsi sono rispettivamente interessato e disinteressato, ma entrambi involontari, determinati e necessari. I due tipi di impulso non sono altro che esigenze o richieste che

devono essere soddisfatte o meno in base all'accoglimento da parte della volontà. La volontà è preposta al compito di dover soddisfare le richieste di uno dei due impulsi. Per questo motivo la ragione pratica è attività univoca: in quanto la sua attività si esplica soltanto nella forma involontaria dell'impulso disinteressato; mentre è la volontà che ha la facoltà di accogliere o meno le richieste di questo impulso alla luce dell'impulso interessato. Quindi è la volontà ad essere una volontà libera tanto alla luce dell'accoglimento dell'impulso disinteressato quanto alla luce dell'accoglimento dell'impulso interessato. Potremmo avanzare l'osservazione che la volontà è libera ad un livello pre-deliberante, come *potestas ad utrumque*, e non soltanto in base all'accoglimento della richiesta dell'impulso disinteressato. Per Reinhold sarebbe assurdo pensare una volontà libera solo ed esclusivamente nel caso in cui quest'ultima scegliesse l'impulso disinteressato: verrebbe a cadere ogni concetto di responsabilità. Mentre per Kant l'essere razionale è libero solo nel momento in cui la legge morale viene assunta come movente della massima. La volontà reinholdiana ha la facoltà libera di rendere determinante (per questo ho detto prima che la volontà ha una fondante dimensione "pre-deliberante" da cui si porta alla deliberazione) il fondamento (*sollicitante*) presente nei due impulsi. Così facendo la volontà si auto-determina all'azione in base al fondamento *sollicitante* (tale proprio perché invita o inclina la volontà a deliberare su uno dei due) che diviene *determinante*.

Il comando morale, il *Devi* (*Sollen*) della ragione, e l'interesse al piacere, il *non-posso-non* (*müssen*) della sensibilità, sono *necessitazioni* che appartengono a due ordini differenti: rispettivamente, l'ordine della libertà e l'ordine della natura. Il *sollen* è incondizionato e, proprio perché conforme alla libertà, può essere trasgredito o evitato: si *potrebbe* (*können*) *non volere* ciò che si *Deve* (*sollen*), anche se ciò non è lecito (*nichtdürfen*). Il *müssen* è condizionato: dipende da altre condizioni per esser tale (in particolare il rapporto ipotetico *se.... , allora....*); la sua appartenenza all'ordine naturale lo porta a essere inesorabile.

Se Kant aveva affermato il primato della ragione pratica, Fichte dal canto suo ne sottolinea il ruolo costituente dell'intera esperienza: come ha evidenziato il relatore la ragione pratica svolge una funzione sistematica e architettonica; definendo così un ruolo mediatore della ragione teoretica. Dobbiamo comprendere bene il rapporto che si configura tra ragione teoretica e ragione pratica.

Nel voler confutare lo scetticismo Fichte pone l'io dell'appercezione pura di Kant (*io penso*) come una intuizione intellettuale. Se lo scetticismo opera una scissione netta tra rappresentare e rappresentante e pone la *cosa in sé* come indipendente da ogni intelligenza, Fichte pensa l'"io sono" (intuizione intellettuale) come un auto-riferimento libero da ogni altro legame a lui "esterno", quindi pre-rappresentativo. Ciò comporta che ogni non-io, esterno all'io, è rappresentazione solo nel momento in cui è in relazione a questo "io sono", cioè faccia riferimento a questo auto-riferimento. L'*io puro* è un io indipendente, astratto da qualunque legame che si dà nella coscienza: è auto-posizione pura. Sembrerebbe quindi che l'io sia scisso in *io puro* e io della coscienza empirica o io intelligente (rappresentativo), facendo pensare ad una doppia condizione dell'io (dipendente-indipendente) che porterebbe ad una contraddizione. Abbiamo da una parte la ragione auto-determinante (l'io della *Tathandlung*) e dall'altra la ragione teoretico-conoscitiva che fa riferimento a un intelligibile; l'una deve essere accordata all'altra. In questa equazione manca un fattore: precisamente la ragione pratica. La ragione pratica deve evitare questa contraddizione che si è generata, accordando l'io come intuizione intellettuale all'io rappresentativo. Nell'esperienza la ragione

teoretica coglie una resistenza e la ragione pratica investe con intenzionalità (teleologica) questa resistenza, facendo di questa stessa resistenza un dato per uno scopo.

Ivaldo si è soffermato sul paragrafo 5 della *Fondazione dell'intera dottrina della scienza*, in cui Fichte pone in essere il presunto conflitto che si genera tra le due attività dell'io; conflitto nato in seguito alla formulazione di due tesi opposte che vedono l'io allo stesso tempo come causalità e non causalità del non-io. Queste due tesi pongono l'io come onni-determinante e come determinato dal non-io allo stesso tempo. Le due attività dell'io sono pertanto: un'attività infinita/illimitata e un'attività finita/limitata. La prima è tale perché ritorna in se stessa, la seconda invece è diretta ad un oggetto. Fichte presenta l'attività pura dell'io come un sforzo dell'io stesso di tendere all'infinito; questo tendere all'infinito è condizione di possibilità di ogni oggetto e quindi di relazione ad esso. Se non ci fosse questo sforzo di tendere all'infinito, l'io non potrebbe avere esperienza e coscienza degli oggetti possibili. Lo sforzo all'infinito svolge una funzione pratico-costituente perché il tendere è sempre intenzionale (*tendere a*); è proprio nello sforzarsi all'infinità che l'io si coglie come limitato: in quanto sforzo, questa tendenza contrasta o rileva una resistenza. La ragione pratica è l'esigenza che tutto debba concordare con l'io assoluto e che la realtà sia posta assolutamente dall'io stesso. Per dare continuità tra il suo pensiero e il pensiero di Kant, Fichte specifica che questa tendenza o sforzo, che si manifesta nella coscienza umana, non è altro che l'imperativo categorico. Quindi il *ciò che è* viene determinato da ciò che *deve essere*. L'io non solo tende, ma è anche riflessivo: in particolare l'io può riflettere su di sé (auto-riflessivo) in modo che si apra all'alterità e verifichi che tutto sia conforme all'imperativo categorico, quindi all'ideale. Se questa riflessione cade sull'ideale, allora l'io si scopre infinito; se la riflessione cade sull'urto, l'io si scopre come finito. L'io tende all'infinito e, in questo tendere, si scopre limitato da una resistenza; allo stesso tempo l'io riflette su se stesso, cioè sull'ideale, e riflette sulla resistenza. Nel riflettere sulla resistenza l'io realizza la rappresentazione che ha causato l'urto, scoprendosi così finito. E' in questo rapporto tendere-riflettere che l'io è prima di tutto pratico e poi teoretico. La ragione teoretica rappresenta la cosa della resistenza solo grazie allo sforzo pratico costituente infinito che *tende a* (= intenzionale) la cosa dell'urto (quindi teleologico).

Nel primo libro del *Sistema di etica* Fichte si interroga sui fondamenti della natura morale dell'uomo. Per dedurre questi fondamenti, l'io deve adempiere a determinati compiti della riflessione. Il primo compito prevede che l'io, tramite un procedimento di auto-riflessione (che rifletta su di sé), si astragga da tutto ciò che non è se stesso e quindi abbia coscienza di se stesso come di un puro volere. Puro volere inteso come attività assolutamente spontanea e indeterminata. L'auto-riflessione conduce al secondo compito: portare questa coscienza a essere determinata come coscienza originaria, l'io cosciente del proprio essere origine. L'io determina questa attività assolutamente spontanea come identica a sé, quindi la concettualizza. Con questo procedimento l'io si fa libero, ovvero si fa cosciente della propria iniziativa libera. Il terzo compito prevede che l'io sia consapevole della propria attività spontanea tramite il manifestarsi di quest'attività come impulso. L'impulso viene pensato come coscienza immediata, designata da Fichte come intuizione. Questa intuizione non è oggettuale, ma è intuizione dell'intelligenza (nell'intuire questo impulso, l'io non fa altro che intuire il pensiero di se stesso *come* impulso), è intuizione intellettuale. Potrebbe parlarsi di un procedimento dialettico in cui l'io puro è puro volere indeterminato (sciolto da ogni fattore esterno); in seguito questo puro volere deve essere determinato come originario, quindi spontaneo e riferito a se stesso; infine questa spontaneità assume la forma di una coscienza

immediata, ovvero di una intuizione (non oggettuale) dell'io come impulso. L'impulso è impulso all'auto-determinazione secondo una legge di autonomia: unico modo in cui la libertà è pensabile. Pertanto legge e libertà sono strettamente legate in una sintesi a priori in cui la libertà è legge di autonomia e la legge è il modo di pensare la libertà.

Come per Kant anche per Fichte la tradizione filosofica precedente alla Critica aveva delineato il profilo di una ragione tecnico-pratica, una ragione dei mezzi e non di una ragione auto-determinante dei *fini in sé*. Ivaldo osserva il fatto che nella filosofia post-kantiana, e in particolare nella filosofia di Fichte, la ragione pratica è letta come una attività, un fare, un'auto-attività intuente. La ragione è un fare che si intuisce come fare e si configura come ragione finita nel momento in cui, nell'atto di rappresentare, rappresenta in modo finito e determinato; anche il fare della ragione è determinato: in particolare è determinato in forza di un *dovere*. Il fare può riferirsi o alla coscienza della libertà, quindi autonomo, e si conferisce la legge morale; oppure può riferirsi alla rappresentazione, conferendosi le leggi del pensiero (logiche e teoretiche).

Come è emerso dalle lezioni, possiamo concludere che queste tre letture della ragione pratica non sono *complementari* tra loro: l'una non integra l'altra; bensì possiamo certamente affermare che ognuna, seppur partendo dai medesimi presupposti, gode di una certa autonomia e originalità. Kant ha voluto ricercare l'esistenza non di una semplice ragione pratica, ma di una ragione *pura* pratica, una ragione che potesse fornire *da sé e per sé* la legge dell'agire; Reinhold ha fatto propri i risultati dell'analisi kantiana, riflettendo sul rapporto che intercorre tra ragione *pura* pratica e la volontà; infine Fichte pone tutta la sua riflessione a un livello più originario, deducendo i fatti della coscienza nella loro genesi secondo una ricostruzione trascendentale.