

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

Relazione di Francesca Fantasia

**MARCO IVALDO**

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

Il ciclo di seminari tenuti dal Professor Marco Ivaldo presso la nuova sede romana *dell'Istituto Italiano di Studi Filosofici* dal 19 al 21 Marzo di quest'anno, ha offerto l'occasione di confrontarsi scientificamente con alcuni testi di Kant, Reinhold e Fichte a proposito della struttura della ragione pratica e dei suoi *logoi*. Se poniamo attenzione al duplice significato del genitivo "i linguaggi della ragione pratica" si prospetta fin dall'inizio un fecondo terreno di riflessione sulla praticità della ragione in cui la filosofia classica tedesca ha orientato la sua indagine: si tratta di un linguaggio articolato dalla ragione pura nel suo uso pratico e allo stesso tempo di un linguaggio critico su di esso, che miri, nello spirito della filosofia kantiana, a discernere il suo uso legittimo, a mettere in guardia dalle indebite pretese di un idioma privo di una *Erörterung*, privo cioè della collocazione sistematica che enunci i limiti del suo dire, e dunque che legittimi le potenzialità dei suoi contenuti. In questa seconda accezione i diversi linguaggi parlati da Kant, Reinhold e Fichte si rapportano tra loro in un più ampio dialogo critico sulla ragione pura pratica, vale a dire sul rapporto tra ragione pratica e libertà.

Sulla base delle molte sollecitazioni stimulate dai risultati della ricerca di Ivaldo, l'intento di queste pagine è di restituire alcuni dei plessi tematici su cui si è concentrato il confronto tra i tre autori, nel peculiare approccio fichtiano di Ivaldo, con un particolare riferimento al confronto tra il concetto di dovere kantiano e fichtiano, e alla recezione reinholdiana della filosofia critica.

Sin dal 1790 Reinhold suggeriva il bisogno di un'integrazione del sistema kantiano, che richiedeva una radicale indagine sul fondamento della facoltà conoscitiva e una rinnovata forma espositiva. Nell'intento di porsi come soluzione dei problemi aperti dalla filosofia critica, Reinhold mira ad affermarne la definitività, vale a dire ad asserirne la sistematicità, che può essere dimostrata solo attraverso lo sviluppo della totalità del principio critico. È tale programma di un principio unitario, sistematico e definitivo ad aver influenzato lo spirito filosofico della ricerca fichtiana.

L'interpretazione di Fichte della filosofia critica kantiana non può essere isolata dalla struttura e dal movimento del suo filosofare: il suo pensiero è animato dalla destinazione etica del fare filosofia, dal suo rigoroso esercizio e dalla ferma convinzione che Kant non avrebbe pensato in ultima istanza la propria stessa filosofia. L'aver accolto, nel suo orientamento sistematico, il primato kantiano della ragione pratica<sup>1</sup>, lo conduce a porre nella praticità della ragione il principio epistemologico dell'intera esperienza dello spirito umano. Il recupero fichtiano del primato pratico della ragione affermato da

---

<sup>1</sup> Cfr.: Carruba, P. F., *La struttura della ragione pratica. Percorsi possibili fra Aristotele, Kant, Hegel*, Siliqua, Alcamo 1996.

Kant significa per la filosofia trascendentale la fondazione della finitezza della coscienza. Per Fichte senza il riconoscimento della praticità della ragione, vale a dire dell'infinità dell'io, non si può dedurre la possibilità della rappresentazione umana e del suo fondamento oggettivo.

Il Fichte di Marco Ivaldo non è un filosofo della soggettività<sup>2</sup>: in compatibilità con lo spirito delle storiche ricerche di Wolfgang Janke<sup>3</sup>, di Luigi Pareyson<sup>4</sup> e di Reinhardt Lauth<sup>5</sup>, egli ci invita a ripensare a fondo le potenzialità teoriche di un peculiare itinerario filosofico, fedele all'istanza trascendentale e all'esigenza della giustificazione dell'esistenza umana, in quanto intermedio di essere e non essere; in particolare Ivaldo ci esorta a riflettere nuovamente sul senso sistematico della ragione pratica fichtiana e ad interrogarci sul linguaggio che le è proprio.

Il *logos* è il modo di presentazione del dinamismo originario della ragione nel suo centro genetico. Fichte intende affermare un punto fondamentale che lo distingueva da ogni altra filosofia: il pensiero non è rappresentazione, ma originaria attività del singolo essere razionale finito, attraverso la quale si pone il rapporto con l'assoluto e con l'essere. Il *logos* della ragione pratica è proprio questo rapporto.

Il linguaggio razionale si articola nel dovere categorico e pone così la relazione con la coscienza di un oggetto: di qui l'istanza che tutto debba concordare con questo *logos*<sup>6</sup>. Ma *cosa dice* questo linguaggio? Se l'io puro è il *logos* che, come vedremo, costituisce e al tempo stesso normativizza l'uomo, la materia di questo dire è ciò che noi siamo e non siamo, in quanto aperti al mondo. Il linguaggio della ragione fichtiana è così un *εργον*, una struttura riflessiva e una virtualità originaria che rende possibile la nostra attività di autoriflessione.

---

<sup>2</sup> Se per lunghi decenni gli studi sulla filosofia classica tedesca sono stati dominati dalla concezione *dinastica* dello sviluppo dell'idealismo, che vedevano in Fichte il momento della soggettività, in Schelling il momento dell'oggettività e in Hegel la conciliazione di entrambi, la contemporanea ricostruzione storico-evolutiva del suo pensiero e l'orientamento antihegeliano inaugurato da Luigi Pareyson, hanno mostrato un Fichte aderente ai limiti della finitezza rivalutati nella ricerca del rapporto con l'assoluto.

<sup>3</sup> Cfr.: W. Janke, *Von der dreifachen Vollendung der Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit*, in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 39 Jahrgang, 3 (1991, pp. 304-320); Id., *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1993.

<sup>4</sup> Cfr.: Pareyson, Luigi, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

<sup>5</sup> Cfr.: Lauth, Reinhard, *Il pensiero trascendentale della libertà: interpretazioni di Fichte*, a cura di Marco Ivaldo, Guerini, Milano 1996; Id., *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di Marco Ivaldo, Trauben, Torino 2003.

<sup>6</sup> E' il *Logos* che, ne *Die Anweisung zum seligen Leben*, Fichte comprendeva come il *logos* giovanneo, principio attivo, costituente il mondo sensibile e intelligibile (Cfr.: Fichte, *Guida alla vita beata o dottrina della religione*, a c. di A. Cantoni, Principato, Milano 1950).

Come è noto, nell'*Enesidemo*, Gottlob Ernst Schulze polemizzava contro la teologia morale di Kant: il filosofo di Königsberg avrebbe dedotto l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima dal comando particolare del dovere. Secondo Schulze si può constatare la possibilità pratica della realizzazione del sommo bene solo sulla base di un accertamento teoretico delle sue condizioni: l'esistenza di Dio e dell'immortalità deve essere allora dimostrata *prima* teoreticamente e *poi* accolta nell'uso pratico della ragione. Di fronte a tale critica Fichte conduce, nell'ultima parte della celebre recensione all'*Enesidemo* (1794) una puntuale difesa del significato della praticità della ragione, del sommo bene e dei postulati della filosofia critica; già qui si scorgono *in nuce* i caratteri fondamentali di una peculiare teoria della ragione pratica e il particolare rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica che saranno propri del suo pensiero sistematico del 1798, in cui si attuerà il programma di radicale rielaborazione filosofica, nella quale il pratico assorbe in sé il teoretico e si articola con esso.

La ragione pratica è un principio che configura il mondo oggettivo, soggettivo e intersoggettivo<sup>7</sup>: la sua praticità consiste in questa costituzione di uno spazio integrale di esperienza. Tale spazio si costituisce nella modalità dell'incontro con il pensiero: la forma di questo incontro va pensata per Fichte come uno scontro, un urto originario. Se come Ivaldo ci invita a fare, leggiamo la capacità pratica della ragione come la volontà fondante e pre-deliberativa (la *gute Wille* della *Grundlegung* kantiana), vale a dire come la capacità di autoriferimento pratico che fonda il potere di deliberare e scegliere, essa appare come un perenne tendere all'azione, un atto realizzante il fatto.

Il fatto fichtiano dell'etica (*Tathandlung*) è l'accadere di un *facere*, apparizione autodeterminante dell'assoluto che si pone originariamente come idea fondativa di realtà in un senso pratico-valoriale e motivante: la ragione è pratica in quanto è il fondamento di determinazione dell'intera realtà esistente. In tale contesto la libertà fichtiana è il poter-volere o il poter-non volere autodeterminarsi in rapporto all'idea<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> In Fichte l'elemento costitutivo dell'agire libero del singolo (giustificato sul piano soggettivo) è il riconoscimento reciproco degli individui sul piano intersoggettivo: protagonista della realizzazione della libertà è dunque la ragione metaindividuale.

<sup>8</sup> Nel *Sistema di etica* del '98, in cui troviamo quella che Landucci chiama «un'orgia del termine libertà», quest'ultima si fonda sul *primum* ontologico della spontaneità (*Selbstätigkeit*) del soggetto, come predicato primo e assoluto, che deve lasciare spazio all'articolazione e allo sviluppo fenomenologico del suo concetto in più forme, vale a dire ad una sua progressiva metamorfosi, che miri ad evitare la visione dicotomica kantiana e ad integrare l'oggettività all'interno del processo di determinazione pratica. Nel Fichte maturo la ricostruzione della soggettività pratica è una fenomenologia della libertà composta in diversi momenti, ideali e reali, dove il reale è la storia dell'essere razionale empirico. Di contro dunque

E' proprio nelle celebri pagine della *Recensione* che Fichte illustra già la genesi dello *Streben*, approfondita nello stesso anno nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*: esso è la tendenza a rendere l'intelligibile dipendente da sé per portare a unità l'io che lo rappresenta e l'io che pone se stesso. La ragione è pratica in quanto è un tendere iperfisico che si direziona all'unità di io puro ed io intelligente, tendenza teleologicamente orientata alla completa auto-sussistenza: questa è la riformulata armonia del sommo bene kantiano, inteso ora come idea della divinità. Di qui la concezione fichtiana della fede: quando l'io intelligente giunge a comprendere il senso della dinamicità del fare (*Tathandlung*) della ragione pura pratica che lo costituisce, giunge alla *certezza* di Dio e di una durata infinita dell'uomo. Questa duplice certezza dello scopo ultimo e del cammino umano verso di esso è la fede, una riflessione spontanea dell'io sulla tendenza pratica che lo costituisce e sulla propria dipendenza da essa: la ragione pura sollecita dunque l'io teoretico a credere nel *focus teleologico* del suo tendere.

Nel §5 del *Fondamento* Fichte procede a una giustificazione genetica della connessione organica degli atti di coscienza. Nell'autoriflessione trascendentale la ragione coglie la propria praticità, in quanto fondante la dimensione teoretica. L'attività dell'io rappresentante consiste nel determinare la modalità della rappresentazione, ma il produrre rappresentazioni è il risultato di un urto con qualcosa che si trova fuori dell'io, un incontro con un'alterità che resiste.

Si viene a creare la contraddizione tra l'assoluta auto-posizione e indipendenza della ragione pura (fondamento di ogni coscienza) e la dipendenza dell'io intelligente da un non-io. La contraddizione si risolve solo delucidandola sotto un profilo fenomenologico: il conflitto vede contrapporsi un'attività infinita (immediata attività dell'io che ritorna in se stessa) e un'attività finita dello stesso io (attività oggettiva, mediata, che si rivolge ad un altro da sé). Si coglie ora il superamento della contraddizione solo se si guarda alla relazione delle due azioni distinte dello stesso io: il porsi come infinito e il porsi come finito. Le due attività possono entrare in rapporto solo nella forma dello *Streben*, dello sforzo<sup>9</sup>.

---

all'impegno kantiano di dimostrare che la ragione pura può essere di per se stessa pratica, Fichte affronta il problema della causalità libera all'interno di una teoria dell'azione, in tutte le sue forme.

<sup>9</sup> Solo se si comprende la ragione come una continua pratica della contraddizione, dunque come un continuo praticare l'unità dell'opposizione, si coglie il fraintendimento hegeliano del VI capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*, che presenta la *moralische Weltanschauung* come un movimento di distorsione (*Verstellung*) in cui l'unità sarebbe differita nello *Jenseits* (nell'aldilà): per lungo tempo, dalla nota fortuna di questo celebre capitolo, non si è colto come in Fichte l'unità sia immanente alla praticità della ragione pura stessa. Cfr.: P. Vinci, "*Coscienza infelice e anima bella*". *Commentario alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, 1999; Lauth, Reinhard, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987; A.A.V.V., *Materialien zu Hegels*

Se si pensa questo sforzo come il contenuto di una richiesta categorica, che è posta alla coscienza dall'io assoluto, vediamo che, da una parte, la coscienza postula l'imperativo al fine di stabilire un accordo con l'io assoluto, dall'altra l'io assoluto, per essere postulato, deve essere già presupposto: questo è proprio, secondo Fichte, il significato dell'imperativo categorico kantiano.

Tale interpretazione del *Sollen* di Kant è comprensibile ora solo distinguendo i diversi significati in cui Kant e Fichte pensavano l'intuizione intellettuale<sup>10</sup>. Da prospettiva fichtiana, postulare l'imperativo è possibile solo in quanto l'io stesso è anche attività infinita: è grazie a tale infinità che l'imperativo è categorico, e dunque comando assoluto, oggetto dell'intuizione intellettuale. Sforzo, categoricità, e intuizione intellettuale dell'imperativo sono, dunque, essenzialmente connessi. Sulla base della riflessività dell'appercezione trascendentale kantiana, l'intuizione di Fichte è una capacità di autoriferimento in atto: l'oggettiva determinazione della cosa avviene solo mediante la relazione con l'appercezione pura, con l'io come intuizione intellettuale.

Fichte non ha tradito la finitezza che tanto stava a cuore al filosofo di Königsberg. L'intuizione intellettuale della dottrina della scienza non è la capacità di conoscere immediatamente un essere, contro cui ha tanto polemizzato Kant: Fichte pensa a un tipo d'intuizione intellettuale che Kant stesso avrebbe utilizzato senza averne coscienza, ma che nella filosofia critica è reperibile sotto un'altra terminologia. Secondo il linguaggio kantiano l'intuizione intellettuale è il rapporto con un essere; in questo senso è coscienza immediata di un essere non sensibile, produzione della cosa per mezzo del solo pensiero. Questo genere di intuizione è un assurdo anche per Fichte: a suo parere Kant aveva avuto ragione di respingere una scienza della cosa in sé, ma non aveva tenuto conto che la metafisica poteva essere una scienza della ragione. Egli pensa a un'intuizione che non sia solo teoretica: oltre alle qualità empiriche dell'oggetto, nell'intuizione incontriamo *anche* un certo stadio di gradevolezza, per cui l'io

---

*“Phänomenologie des Geistes”*, Herausgegeben von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; Ivaldo, Marco, *‘La concezione morale del mondo’ e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: “Il Cannocchiale”, n. 3, 2007, pp. 167-93; A.A.V.V., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. von Vieweg K. und Welsch W., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008; F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1997. Per un'analisi della critica di Hegel a Reinhold, cfr.: Valenza, Pierluigi, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, CEDAM, Padova 1994, pp. 157-233.

<sup>10</sup> Per un approfondimento del nesso tra libertà, individualità e intuizione intellettuale in Fichte, cgr.: Pareyson, Luigi, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, pp. 365-402.

pratico esprime una valutazione. L'intuizione, così, non si riferisce a un essere, bensì a un'azione, all'attività assoluta dell'io: la coscienza di un atto autonomo, qual è la coscienza dell'imperativo categorico, non può che essere per Fichte una coscienza immediata, un'intuizione appunto<sup>11</sup>.

Kant non avrebbe posto la domanda sulla natura di questa coscienza, non giungendo a trattare il fondamento dell'intera filosofia. Eppure, secondo Fichte, perché l'istituzione della filosofia critica risulti fondata, Kant stesso si sarebbe servito tacitamente dell'intuizione intellettuale dell'imperativo categorico, ponendosi così al di là di ogni dualità e presupponendo un *io azione* da cui tutto è derivato.

Da questa prospettiva è interessante analizzare brevemente il significato dell'imperativo categorico fichtiano in un serrato confronto con l'imperativo kantiano. La ragione fichtiana si autointuisce in esso come un puro e schietto fare: la ragione pratica è dunque il *facere*, determinato dal dovere, in cui è necessariamente operante la mediazione teoretico-rappresentativa<sup>12</sup>. Fichte pensa il comando come esigenza della ragione pura, a relazionarsi al mondo degli oggetti possibili. L'imperativo fichtiano nasce da un'attività infinita della ragione pura, la quale, nella coscienza di un oggetto, richiede di valutarlo, e poi, in grazia di quest'affermazione valoriale, di constatarne la sua fattualità come dato di conoscenza. La ragione in quanto pratica è così un mondo aperto alla libertà e in quanto teoretica è allo stesso tempo un mondo strutturato.

In tale istanza imperativa che coinvolge la sfera teoretica il linguaggio del "tu devi" kantiano si traduce in un "Sii": il *logos* fichtiano tende a porsi nell'intera apertura cognitiva e desiderativa. Esso si configura come un pensiero necessario del dovere che emerge da una riflessione *sulla* riflessione originaria: questa seconda gradualità del pensare consente l'accesso al dovere. Tale è il plesso originario che lo accumuna filosoficamente al dovere kantiano: in un certo senso il *Sollen* resta in Fichte *ratio cognoscendi* della libertà e la libertà *ratio essendi* del dovere, il vero potenziale del rapporto istituito da Kant tra legge e libertà. Anche per Fichte pensarsi libero vuol dire pensarsi sotto la legge e pensarsi sotto la legge vuol dire pensarci liberi: in questo senso libertà e legge sono un'assoluta unità<sup>13</sup>. Se Kant procede, però, dalla legge alla libertà, Fichte presenta piuttosto l'azione reciproca tra

---

<sup>11</sup> L'intuizione intellettuale, a differenza della conoscenza discorsiva è un comprendersi assoluto, integrale coincidenza di soggettivo e oggettivo, di concetto ed esistenza.

<sup>12</sup> Occorre qui brevemente richiamare alla funzione del *concetto* in Fichte: esso è fondamento del mondo con la assoluta coscienza di esserlo. Esso è il principio attivo della moralità, cioè autoposizione dell'assoluto e idea morale che ha il potere di configurare secondo se stessa il mondo, attraverso l'agire di colui che la assuma radicalmente. Per un approfondimento della nozione fichtiana di concetto, cfr.: Ivaldo, Marco, *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009.

<sup>13</sup> Dall'impulso alla libertà e dall'articolo di fede "io sono realmente libero", punto di unione dei due mondi inizia il sistema.

libertà e legge, che occupano, seppure su uno stesso piano di esposizione, un diverso statuto epistemologico. La libertà è il principio sistematico che muove l'intellezione di noi stessi e che ci fornisce l'accesso all'intelligibile; la legge morale, dal canto suo, la manifesta e ne attesta l'esistenza: sono esibiti in questo modo il mondo oggettivo fattuale e il mondo oggettivo ideale.

La consapevolezza della praticità della ragione avviene attraverso l'intelligenza: in questo senso in Fichte, allora, la facoltà pratica è *ratio essendi* dell'intelligenza e l'intelligenza *ratio cognoscendi* della facoltà pratica. Il primato ontologico del pratico consiste nell'integrazione del teoretico e del pratico, in una teoria dell'unità della ragione, in cui è in atto il rapporto reciproco di entrambi nella differenza, nella peculiare dialettica che li coinvolge.

Ora, se nell'imperativo categorico kantiano ci si eleva liberamente (e moralmente) alla sublimità del dovere, nel dovere fichtiano ci si solleva a un pensiero di qualcosa che deve essere, in cui viene abbandonata quell'autosufficienza kantiana della coscienza pratica (*tout court*), attestata dal sentimento *sui generis* del rispetto.

Se la legge morale si coglie in Kant nel *sentimento* della *Achtung*, in Fichte si coglie invece nel *pensiero* della libertà: l'istanza intellettuale resta in Fichte ineludibile nell'indagine sulla praticità della ragione. Ipotizziamo che in Fichte sia in un certo modo bandito un sentimento del dovere<sup>14</sup>, così come sembra bandita, soggettivamente, una stima della persona per la forma universale di una regola pratica. È qui in gioco quella stima di sé e dell'altro che provoca una certa forma di felicità, la kantiana *Selbstzufriedenheit*<sup>15</sup>, quell'autocontentezza intellettuale e morale della persona in grado di seguire la legge morale.

Piuttosto per Fichte, sul piano soggettivo, l'uomo è costituito, nell'unità delle sue facoltà cognitive e pratiche, da un'energia originaria che lo trasporta in una libertà di fatto. All'io fichtiano il dovere appare come una regola che lo determina in quanto coglie il portato della propria struttura fondamentale. Esso è un impulso (*Trieb*) alla libertà che non può non essere pensato se non sotto una regola, che viene riconosciuta a sua volta come data alla soggettività empirica nel suo sé più

---

<sup>14</sup> Ciò non vuol dire che i sentimenti e i desideri non siano centrali nella trattazione fichtiana: nell'attribuire ai sentimenti un ruolo unicamente "positivo" Fichte ne vuole indagare la genesi.

<sup>15</sup> *K.p.V.*, A 115. Per un'interessante analisi della *Selbstzufriedenheit* e per la chiarificazione dell'esplicita distinzione tra una connotazione negativa dell'autocontentezza morale e una connotazione positiva della felicità in senso proprio, rimandiamo a: Wike, V. S., *Kant on happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994.

profondo<sup>16</sup>. In quest'ottica, il lato soggettivo del sentimento del rispetto kantiano non rende conto di un intero sistema dei sentimenti, che sia origine della nostra credenza in una natura, che sia cioè geneticamente precedente a ogni esperienza. Per salvare la purezza della morale la ragione fichtiana, nel suo compito di autoaffermazione, non deve necessariamente conculcare alcun sentimento.

È interessante a questo proposito richiamare brevemente alla nozione di sentimento etico nella filosofia reinholdiana. Il sentimento etico è, per il filosofo viennese, un sentimento assolutamente puro, causato dalla ragione pratica, immutabile nel suo oggetto, disinteressato e infallibile nella sua natura. I diritti e i doveri si annunciano così originariamente nella coscienza, non attraverso concetti ma attraverso sentimenti: solo rifacendosi a questo sentimento si comprende il sorgere dei diversi concetti fondamentali.

Tornando al dovere fichtiano, si nota che è mantenuta l'esigenza formale dell'imperativo kantiano che pure renda conto della materia del dovere (oggi unanimemente riconosciuta dalla critica letteraria<sup>17</sup>). Dal punto di vista formale, se il *Sollen* del filosofo di Königsberg obbliga alla forma dell'universalità, dell'autofinalità e dell'autonomia pratica, il dovere fichtiano obbliga alla forma dell'esistenza della persona nella sua integrità cognitiva e desiderativa. Dal punto di vista materiale del dovere, invece, il *Sollen* fichtiano<sup>18</sup> non implica la kantiana istanza *immediatamente sentita* del “devi dunque puoi”<sup>19</sup> (un contenuto di possibilità alla realizzazione della sintesi di moralità e felicità) quanto

---

<sup>16</sup> Da queste analisi, sembra che, differenza di Kant, la legge morale non sia diretta, dunque, alla coscienza morale, ma alla capacità iper-fisica di desiderare e di tendere che fonda il teoretico.

<sup>17</sup> In difesa dell'oggetto della ragione pura pratica come materia dell'agire incondizionato, di fronte all'insufficienza della legge morale nella sua forma, si legge in J. R. Silber che solo dall'incondizionatezza come astrazione dalla materia eteronoma si può porre la questione dell'oggetto incondizionato come sua materia (cfr.: J. R. Silber, *The copernican Revolution in Ethics: The Good reexamined*, in: “Kantstudien”, 51, 1959-60, p. 92 ). Rimandiamo inoltre alla corrente di studi iniziata da John Silber e rappresentata da Thomas Auxter, Keith Ward, Marcus Singer e Bruce Aune, che sottolineano l'importanza esclusiva dell'elemento teleologico del dovere, del contenuto della morale e dunque della conseguente centralità del concetto kantiano di felicità.

<sup>18</sup> Luca Fonnesu ha recentemente letto la questione del contenuto del dovere fichtiano in una tensione tra la *Gesinnung* kantiana e la *politische Gesinnung* hegeliana. Cfr.: Fonnesu, Luca, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>19</sup> Sull'argomento kantiano “devo dunque posso”, cfr.: Silber, *La concezione kantiana del sommo bene come immanente e trascendente*, in: G. Tognini (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla “Critica”*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 47-67; S. Brown, *Does Ought Imply Can?*, in: “Ethics”, LX, 1950, pp. 275-84; S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994, che nel capitolo “Dalla Fondazione alla Ragion pratica” tratta del “Se devi, allora puoi”, confuta la formula del “dovere implica potere” (pp. 116-121).

piuttosto un'istanza *mediatamente pensata* di un "devi dunque sii" (un contenuto di esistenza), che coinvolge la facoltà teoretica, in quanto la fonda. La necessità in Fichte di porre il fattore pratico come costitutivo del primo principio: il principio "io sono" non è allora un principio teoretico ma un principio pratico, in quanto dischiuso da un *tu devi*. Il *cogito* si scopre originariamente nel dovere: ecco la seconda rivoluzione copernicana attuata da Fichte dopo l'affermazione del primato kantiano della ragion pratica: l'imperativo categorico è il linguaggio dell'essere, e più precisamente dell'essere del fare<sup>20</sup>. Il dovere, chiamato da Fichte ideale, è l'originaria determinazione riflessiva dell'idea dell'io assoluto. Il contenuto di esso è in questo senso la "serie dell'ideale". L'autoriflessione di questa idea è pratica e inaugura originariamente la serie dell'ideale; nella riflessione sull'urto, poi, è teoretica. La ragione pratica è in questo senso una facoltà dell'*oltre*, non arrestandosi all'urto ma trascendendolo.

Se si considera ancora una volta l'*oggetto* della ragione pura pratica, con cui Kant apre il celebre capitolo della *Dialettica* della *Critica della ragione pratica*, e ci interroghiamo sulla direzione contenutistica del *Sollen*, si può formulare la domanda in questo modo: *che cosa deve*, per Fichte, la ragione pura pratica? Nel suo uso pratico la ragione non deve, kantianamente, *realizzare* il sommo bene come unità di moralità e felicità (secondo il verbo tedesco *verwirklichen*, che assume in Kant una connotazione pratica rispetto alla realizzazione categoriale indicata del *realisieren*), bensì deve *tendere a determinare* il mondo (nel senso sia del *bestimmen* che dell'*ursachen*).

Quanto al complesso tema della realizzazione della morale, si può vedere che, nella rivalutazione fichtiana dell'elemento naturale, l'unità di teoretico e pratico come *focus teleologico* della ragione è un'unità analitica: la kantiana unità sintetica tra moralità e felicità è vista da Fichte nel suo carattere fattivo e produttivo, dove al progresso morale corrisponde un progresso della felicità, e dove la beatitudine consiste nella partecipazione a un diverso ordine ontologico metaindividuale<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Il "Sii" dell'imperativo fichtiano è il concetto in grazia del quale si pensa la libertà, aprendo un mondo intelligibile in cui l'io si riconosce come libero.

<sup>21</sup> In tale impostazione è interessante notare come, rispetto a Kant, non si colga in Fichte la diversità tra agire immorale e agire secondo l'organizzazione razionale dei propri bisogni, e dunque la questione del male, così come la finitezza, non ha una specifica connotazione etica e resta piuttosto un tratto metafisico. Il dovere si realizza così nella perfetta giustizia, apre cioè il mondo intersoggettivo sociale e storico, in cui gli uomini sono principi spirituali attivi. In questo senso la realizzazione dell'essere si prefigura fichtianamente come una realizzazione etico-pratica che fonda a sua volta il dispiegamento dell'elemento teoretico della ragione. A questo punto si pone la problematica della concezione fichtiana della storia in rapporto alla filosofia della storia hegeliana, che qui non trova spazio di approfondimento. Per la trattazione del significato fichtiano della storia, rimandiamo a Ivaldo, Marco, *L'approccio pratico-etico alla storia nella filosofia trascendentale di Fichte*, in: Masullo, Aldo e Ivaldo, Marco (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*.

Volgiamo in conclusione l'attenzione alle serrate polemiche di Reinhold al concetto kantiano di libertà e al rapporto tra libertà e ragione pratica esposte nelle celebri *Lettere*<sup>22</sup>. Nella *Terza Lettera*, il filosofo viennese restituisce i fondamenti della filosofia pratica di Kant cambiandone radicalmente i contenuti, in quanto procede a partire da un nuovo punto di vista, quello che Ivaldo chiama una "fenomenologia dinamica" dei fatti della coscienza, che delucida una differenziazione tra l'autoattività della ragione pratica e la libertà della volontà. La *Critica della ragion pratica* non avrebbe fornito una spiegazione del concetto di libertà, arrendendosi alla possibilità di tale *Erklärung*.

Di qui il compito filosofico reinholdiano di spiegare l'intento profondo del concetto della libertà kantiana: si chiarisce innanzitutto il significato di ragion pratica sulla base della distinzione tra le prescrizioni teoretiche condizionate<sup>23</sup> proprie della ragione conoscitiva, che trova il suo fondamento fuori di essa, e le prescrizioni pratiche assolutamente necessarie e incondizionate proprie della ragione pura pratica, il cui *Grund* è immanente alla sua stessa autoattività. Di qui la distinzione tra legge naturale e legge della libertà: sulla base di questo rapporto si avanza la distinzione tra l'agire della ragione pratica e della volontà.

Di fronte alle relazioni fichtiane tra la determinazione del principio reale della filosofia nella *Tathandlung* (azione in atto) e non nella *Tatsache* (azione-cosa), Reinhold polemizza nella *Sesta Lettera* con l'identificazione kantiana di ragione pratica e volontà sottolineando piuttosto il nesso fondamentale tra la libertà e i fondamenti motivanti, i quali si distinguono in impulsi disinteressati ed impulsi interessati. La distinzione reinholdiana sottolinea da una parte la libertà naturale del volere (libertà di seguire o di trasgredire l'impulso disinteressato) e dall'altra l'autoattività della ragione (pensabile in relazione alla sua unica legge).

---

*Indagini su Fichte (Atti del Convegno di Napoli, 10-12 novembre 1992)*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 199-224; per un'analisi, che qui non è in questione, dell'uomo storico-politico teorizzato da Kant e Fichte, rimandiamo a: Salvucci, Pasquale, *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, S.T.E.U., Urbino 1963, che pure a nostro avviso, enfatizzando le conseguenze politiche dell'uomo kantiano rispetto all'uomo fichtiano, resta interno ad una visione hegeliana del rapporto tra i due autori. Per un'interessante lettura della storia in Hegel, cfr.: Cantatore, Nane, *Il soggetto della storia. L'azione storica come campo di soggettività reale: dalla figura del popolo alla sostanza dello Stato*, in: «Polemos», anno VI, n. 4-5, Stamen, Roma 2011.

<sup>22</sup> Cfr.: K. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1792. Per un commento al contenuto delle lettere si è tenuto conto di: Verra, Valerio, *Reinhold e le lettere su la filosofia kantiana*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1952. Per una considerazione sull'evoluzione della filosofia del filosofo viennese, cfr.: Pupi, Angelo, *La formazione della filosofia dei K. L. Reinhold, 1784-1794*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1966.

<sup>23</sup> Questo il presupposto reinholdiano del ragionare.

Il rapporto kantiano di libertà (esegue la legge agendo eticamente) e ragione pratica (presenta la legge) non consente, secondo Reinhold, di pensare la libertà come facoltà (duplice) di seguire o di trasgredire la legge morale. Egli discute il presunto determinismo morale dei kantiani: la realtà della libertà non può dipendere soltanto dalla coscienza della legge morale, bensì dalla coscienza del contemporaneo presentarsi delle due richieste ugualmente valide dei due impulsi. Tale approfondimento consente di far emergere il problema del male connesso al concetto kantiano di libertà e la discussione interna al kantismo intorno alla *libertas indifferentiae*<sup>24</sup>.

L'identificazione kantiana di libertà e ragione pratica significa per Reinhold la personalizzazione della ragione, vale a dire l'affermazione dell'irresponsabilizzazione della persona e l'impossibilità di spiegare l'azione immorale come libera. Secondo Reinhold la libertà del volere, in quanto potere di seguire o meno il precetto dell'impulso disinteressato, è ben diversa dalla spontaneità della ragione, indipendente dalla sensibilità e dipendente necessariamente dalle leggi. La libertà del volere, invece, consiste nel potere di seguire o trasgredire quelle leggi, di usare la ragione come scopo o come mezzo; tale potere non può spettare alla ragione stessa, ma solo alla persona come unità di ragione e sensibilità<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Sul problema del male e sulle motivazioni religiose che spingevano Reinhold negli anni di Jena, cfr.: Pupi, Angelo, *La formazione della filosofia dei K. L. Reinhold, 1784-1794*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 455-510.

<sup>25</sup> La ragione, scoprendo le proprie condizioni, scopre le condizioni effettive della realtà storica e spirituale, perché essa stessa ne è condizione. Resta tuttavia che l'attività della ragione riflettente (filosofia), che prende gradualmente coscienza della propria spontaneità, deve essere distinta dall'attività immediata della ragione come funzione spontanea dello spirito.

Riferimenti bibliografici

- Brown, S., *Does Ought Imply Can?*, in: "Ethics", LX, 1950, pp. 275-84
- Carruba, P. F., *La struttura della ragione pratica. Percorsi possibili fra Aristotele, Kant, Hegel*, Siliqua, Alcamo 1996
- Cesa, C., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Bari 2008
- Ivaldo, M., *'La concezione morale del mondo' e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello Spirito. Una ricostruzione critica*, in: "Il Cannocchiale", n. 3, 2007, pp. 167-93
- Id., *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Saonara 2009
- Janke, W., *Von der dreifachen Vollendung der Deutschen Idealismus und der unvollendeten metaphysischen Wahrheit*, in: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 39 Jahrgang, 3 (1991, pp. 304-320)
- Id., *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1993
- Landucci, S., *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 1994
- Lauth, R., *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987
- Masullo, A. e Ivaldo, M. (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte (Atti del Convegno di Napoli, 10-12 novembre 1992)*, Guerini e Associati, Milano 1995
- Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976
- Pupi, A., *La formazione della filosofia dei K. L. Reinhold, 1784-1794*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1966
- Tognini, G., (a cura di), *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla "Critica"*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993
- Salvucci, P., *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, S.T.E.U., Urbino 1958
- Valenza, P., *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, CEDAM, Padova 1994
- Verra, V., *Il secondo centenario "della dottrina della scienza" di Fichte*, Bardi, Roma 1995
- Id., *Reinhold e le lettere su la filosofia kantiana*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1952
- Vinci, P., *"Coscienza infelice e anima bella". Commentario alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, 1999
- Wike, V. S., *Kant on happiness in Ethics*, State University of New York Press, New York 1994