

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

Relazione di *Serena Feloj*

MARCO IVALDO

Il linguaggio/i linguaggi della ragion pratica.

«Non mi preoccupa affatto l'accusa che questa mia trattazione voglia introdurre un nuovo linguaggio»¹. Il ciclo seminariale tenuto dal prof. Marco Ivaldo si è aperto con una trattazione della filosofia morale kantiana, a partire dalla quale si sviluppa il linguaggio della ragion pratica, ossia il discorso *sulla* ragion pratica che guida l'interesse dei filosofi idealisti. Le trattazioni di Ivaldo non si sono concentrate, tuttavia, soltanto sul linguaggio della ragione, ma anche sulle diverse attestazioni di esso, sui differenti linguaggi, non equipollenti, con cui si esprime la ragion pratica nell'idealismo tedesco.

Prima di affrontare l'analisi delle teorie morali considerate nel corso del seminario, vorrei però mostrare brevemente la prospettiva che guiderà la mia relazione. Marco Ivaldo ha sottolineato l'interesse antropologico che caratterizza i pensatori idealisti nella loro rilettura della filosofia kantiana. Reinhold e Fichte, come è noto, tentano, seppure in maniera differente, di fornire un'integrazione antropologica dell'etica di Kant. L'interesse antropologico è, tuttavia, presente anche in Kant e non soltanto nell'opera del 1798, né limitatamente al momento applicativo dell'antropologia, ma anche nelle opere kantiane di fondazione. L'antropologia per Kant, infatti, è quella disciplina fondamentale che deve rispondere alla domanda «che cos'è l'uomo?», interrogativo che fonda le tre domande trascendentali². A conferma di ciò, nel primo libro della *Religione entro i limiti della sola ragione* Kant descrive la disposizione morale a partire da una definizione antropologica della natura dell'essere umano³. L'antropologia è, così, disciplina essenziale per la morale kantiana, sebbene nell'*Introduzione* della *Metafisica dei costumi* Kant affermi che «l'opposto di una metafisica dei costumi, quale altro membro della suddivisione della filosofia pratica in generale, sarebbe l'antropologia morale, che però potrebbe indicare soltanto le condizioni soggettive della natura umana favorevoli all'adempimento delle leggi della metafisica»⁴. Kant, come ha sottolineato Ivaldo, soltanto a partire dalla sua idea di uomo e, dunque, soltanto a partire dalla risposta alla domanda «che cos'è l'uomo?», può elaborare la propria teoria del secondo imperativo categorico⁵.

Vorrei perciò esporre le rielaborazioni della morale kantiana da parte di Reinhold e Fichte secondo una prospettiva antropologica, come differenti riletture della definizione kantiana dell'uomo. Punto di avvio sarà, allora, ciò che Kant afferma nella *Critica della ragion pratica*: «non bisogna dunque meravigliarsi se l'uomo, appartenendo a due mondi, debba considerare il proprio essere, rispetto alla sua seconda e suprema determinazione, con venerazione e le leggi di essa con massimo rispetto»⁶. Questa affermazione, che certamente si fonda sul problema della terza antinomia già espresso nella *Critica della ragion pura*, mostra in maniera evidente la natura essenzialmente antropologica del problema kantiano del rapporto tra ragione pratica e ragione teoretica.

1. Kant: «Esiste una ragione pura pratica»

Nella *Logica* Kant scrive che compito del filosofo è quello di saper determinare le fonti del sapere, l'estensione possibile di ogni sapere e i limiti della ragione: questo è il compito più necessario e più difficile⁷. Sia la dialettica della ragione speculativa, sia quella della ragione pratica hanno, quindi, il compito di esercitare un controllo sulla ragione pura e sulla sua aspirazione all'incondizionato⁸. La ragione pura nel suo uso pratico, infatti, è la facoltà di

¹ AA V : 10.

² AA IX : 25.

³ AA VI : 26-27.

⁴ AA VI : 217.

⁵ «Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre come fine e non mai come mezzo» (AA IV : 429).

⁶ AA V : 87.

⁷ AA IX : 25.

⁸ Cfr. AA V : 107 e 235.

avanzare un principio incondizionato dell'agire che funge da principio di valutazione (*principium diiudicationis*) e da movente delle azioni (*principium executionis*). L'uso pratico della ragione pura è, perciò, quello per cui si conosce a priori «ciò che deve accadere», mentre il suo uso teoretico è quello attraverso il quale si conosce a priori che «qualcosa è»⁹. Entrambi gli usi della ragione pura presentano la tensione verso l'incondizionato e richiedono una particolare limitazione. Se, tuttavia, la *Critica della ragione pura* deve limitare le pretese speculative della ragione teoretica, la *Critica della ragione pratica* non deve elaborare una critica limitativa della ragione pura pratica, ma deve limitare la determinazione della volontà da parte delle inclinazioni empiriche. Come ha affermato Ivaldo, tra la prima e la seconda Critica vi è dunque un «parallelismo discorde»: mentre la prima Critica esibisce una limitazione verso l'alto, ossia rivolta all'avvicinarsi della ragione teoretica all'incondizionato, la seconda Critica è chiamata a realizzare una limitazione verso il basso, ossia a limitare la tendenza delle inclinazione sensibili a determinare la volontà.

La ragione pura si definisce nel suo uso pratico grazie alla capacità di dare una legge e avanzare una motivazione che determina la libertà nell'azione morale. Compito della *Critica della ragione pratica* sarà perciò quello di mettere in luce la presenza della ragione pura pratica nell'essere ragionevole finito; in altre parole, di definire l'uomo come soggetto morale, in quanto capace di determinare a priori la propria volontà.

Kant, tuttavia, nell'*Introduzione* della *Critica della ragion pratica* si chiede «se la ragione pura riesca, da sola, a determinare la volontà, o se invece possa essere un motivo determinante di essa solo in quanto sia empiricamente condizionata»¹⁰. Nella sua *Metafisica* Aristotele aveva distinto la *dianoia* in teoretica, pratica e poietica; se la distinzione tra pratica e teoretica è chiara sin dalla *Prefazione* della prima Critica, la distinzione tra pratica e poietica si trova nella *Erste Einleitung*, la *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*. In questo testo Kant afferma che i principi pratici sono ben distinti da quelli tecnici (poietici) e scrive: «per evitare una certa ambiguità, tutte le rimanenti proposizioni che si riferiscono all'applicazione, a qualsiasi scienza siano annesse, invece di pratiche, possono chiamarsi *tecniche*»¹¹. Come in molti altri punti di questo testo, Kant esprime qui il proprio disaccordo con Wolff relativamente all'architettura della ragione¹². Nella definizione della ragione pura pratica, ciò che Kant rifiuta del pensiero wolffiano è la volontà di includere nella filosofia pratica «la politica e l'economia politica, le regole dell'economia domestica comprese quelle del galateo, i precetti per il benessere e la dietetica, sia dell'anima che del corpo»¹³. Kant ammette certamente che il territorio della facoltà

⁹ AA III : B 421.

¹⁰ AA V : 15.

¹¹ AA XX : 200.

¹² «Dovremo occuparci di una disciplina, di un canone, di un'architettura, infine di una storia della ragione pura, e dovremo compiere, dal punto di vista trascendentale, ciò che nelle scuole si cerca di fare – però con cattivi risultati – rispetto all'uso dell'intelletto in generale, sotto il nome di logica pratica» (AA III : B 736 | A 707).

¹³ In polemica con Wolff e la scuola wolffiana, anche nella *Erste Einleitung* Kant afferma: «regna un grave malinteso, molto dannoso anche per il modo di trattare la scienza, su ciò che debba intendersi per *pratico*, in un'accezione che possa riferirsi ad una *filosofia pratica*. Si è creduto di poter includere nella filosofia pratica la politica e l'economia politica, le regole dell'economia domestica comprese quelle del galateo, i precetti per il benessere e la dietetica, sia dell'anima che del corpo (perché no, allora, ogni arte e mestiere?) [cfr. C. Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, II Abteilung, Band 10, Georg Olms Verlag, Hildesheim und New York, 1971]: e questo perché tutte queste discipline contengono un complesso di proposizioni pratiche. Ma le proposizioni pratiche sono sì distinte per il tipo di rappresentazione dalle proposizioni teoretiche, che contengono la possibilità delle cose e le loro determinazioni, ma non ne sono distinte per il contenuto, ad eccezione di quelle che considerano la *libertà* sotto leggi. Tutte le restanti non sono altro che la teoria di ciò che appartiene alla natura delle cose» (AA XX : 196).

pratica sia più ampio di quello della ragion pura pratica poiché include, tra le altre cose, la felicità e tutte le inclinazioni sensibili che possono far parte di un'azione morale. La volontà libera, tuttavia, deve essere indipendente dai fenomeni e non può che essere determinata dalla forma della legge e non dalla rappresentazione di un individuale programma di felicità. È perciò necessario distinguere tra ragion pura pratica e ragione empirico pratica, richiamando una definizione data da Lewis Beck¹⁴: soltanto la prima può determinare la volontà nell'azione morale e nessun elemento empirico può agire come movente nell'azione morale¹⁵. A partire da questa considerazione, Ivaldo propone due interessanti osservazioni: in primo luogo, l'indagine dell'intera facoltà pratica, che non include soltanto la ragione pura pratica, è compito della ragione teoretica; in secondo luogo, la ragione empirico pratica può essere posta al servizio della ragion pura pratica.

Differentemente dalla ragione pura pratica, la ragione empirico pratica gode, tuttavia, dell'evidenza dell'esperienza: che la felicità e le inclinazioni sensibili abbiano un ruolo nell'azione morale è, infatti, del tutto evidente. La ragione pura pratica, invece, poiché non determina la volontà in base a un oggetto riconosciuto come buono, ma in base all'accoglimento di un imperativo (*Sollen*), richiede una dimostrazione della propria esistenza, compito che Kant si prefigge nella *Prefazione della Critica della ragion pratica*¹⁶. Secondo l'interpretazione di Marco Ivaldo, la seconda Critica kantiana non soltanto dimostra l'esistenza dell'uso pratico della ragione pura, ma mostra anche il ruolo ontologico della ragione pura pratica. La ragione pratica, infatti, permette un accesso reale all'incondizionato, istituendo l'ontologia della prassi e indicando nell'incondizionato il principio costituente del mondo; come mostrerò più avanti, questa idea interpretativa risulta molto interessante poiché permette di comprendere meglio il ruolo del fatto della ragione e di affermare l'antiformalismo del soggetto morale kantiano.

Per dimostrare l'esistenza della ragione pura pratica occorre mostrare come il soggetto possa venire a conoscenza di essa; la teoria di Ivaldo consiste, infatti, nel mostrare quale sia il rapporto tra ontologia ed epistemologia nella morale kantiana. Innanzi tutto, Ivaldo si chiede quale sia il *primum cognitum* dell'incondizionato pratico e afferma che certamente non può essere la libertà della volontà. La libertà, infatti, non può essere dedotta dall'esperienza e non ne siamo consapevoli in maniera immediata poiché il suo primo concetto è di tipo negativo. Il *primum cognitum* dell'incondizionato morale è allora, afferma Ivaldo, la legge morale, di cui si ha coscienza immediata attraverso un concetto positivo, che si impone al pensiero come un devi (*Sollen*) categorico. Nella definizione kantiana dell'uomo è, infatti, chiaro che la legge morale è radicata in ogni essere ragionevole finito, di cui si ha coscienza non appena si elaborano massime della volontà e che si impone nell'autoriflessione su noi stessi. Riflettendo sulla propria natura di uomo, al soggetto morale si impone dunque la coscienza della legge della ragione pratica, che svela l'essenza morale dell'antropologia umana.

A partire dall'affermazione che la legge morale è il *primum cognitum* dell'incondizionato morale, Ivaldo espone la sua tesi principale: vi è una circolarità che caratterizza il rapporto tra la legge morale e la libertà, laddove, come afferma Kant, la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà e la libertà è la *ratio essendi* della legge morale¹⁷. Alla libertà spetta, dunque, il

¹⁴ Cfr. L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 75 segg.

¹⁵ A questo proposito è costante nelle tre Critiche il richiamo a Epicuro: «Se, con Epicuro, contiamo esclusivamente sul godimento che la virtù promette, per determinare la volontà, non possiamo poi rimproverarlo di ritenere che tale piacere sia del tutto omogeneo con quelli dei sensi più grossolani» (AA V : 24).

¹⁶ «la sorte peggiore in cui potrebbero incorrere tali sforzi avrebbe luogo se qualcuno facesse l'intera scoperta dell'inesistenza totale di una conoscenza a priori, e anche della sua impossibilità. Però tale pericolo non sussiste» (AA V : 24).

¹⁷ AA V : 4.

primato ontologico per l'apertura di un campo dell'essere, l'incondizionato a cui accede la volontà libera, mentre il primato epistemologico spetta alla legge morale, che permette la coscienza della libertà.

La dimensione ontologica della ragione pratica si articola, tuttavia, in maniera determinante nella teoria del fatto della ragione. Ivaldo concorda con Willaschek nel ritenere che *Factum* deve essere inteso come *Tat*, azione, e non come uno stato di fatto. Il fatto della ragione è, dunque, l'azione della ragione che, al contempo, è anche azione *per* la ragione. Nell'azione, infatti, la ragione consegue una coscienza non conoscitivo-teoretica, che investe l'intera facoltà pratica, ma una coscienza morale di se stessa, in quanto ragione pura pratica.

Questo tipo di coscienza mostra che il primato epistemologico della legge morale, così come l'accesso all'incondizionato dato dalla libertà e dal fatto della ragione fanno riferimento a un tipo di conoscenza del tutto differente dalla conoscenza teoretica. La coscienza della legge morale, infatti, si impone immediatamente al pensiero dell'uomo, senza la mediazione di un oggetto sensibile, nella riflessione che l'uomo fa sulla propria condotta, attraverso un'operazione che potrebbe ricordare l'autoriflessione psicologica descritta nell'*Antropologia*¹⁸. Non trattandosi di una conoscenza intuitiva, di tipo teoretico, il principio morale può soltanto venir esposto, ma non può essere dedotto. Il principio morale supremo non è, infatti, deducibile, ma è esposto attraverso il fatto della ragione e la legge morale, che conducono il soggetto alla consapevolezza della propria libertà.

Nell'azione la ragione pura pratica dà, dunque, prova della propria esistenza e il fatto della ragione mostra che la legge morale è una realtà oggettiva. La ragione pura, nel suo uso pratico, determina, quindi, la volontà compiendo un'azione fondativa, che consiste nella presentazione della legge morale. La legge morale non ha chiaramente una natura data empiricamente, ma è soprasensibile e acquista realtà oggettiva poiché diviene oggetto della nostra volontà. In questo modo, sostiene Ivaldo in maniera del tutto condivisibile, l'argomentazione di Kant è di tipo antiformalistico. Possedendo realtà oggettiva, infatti, la legge morale non è una forma vuota, ma è generatrice di contenuti che, a mio avviso, definiscono il soggetto morale. Il contenuto della legge morale è, infatti, l'esistenza sotto leggi giuste degli esseri ragionevoli finiti, che si rapportano secondo una relazione ordinata che risponde alla giustizia.

L'aspetto a mio parere più interessante dell'interpretazione di Ivaldo che privilegia il ruolo ontologico della ragione è proprio l'aspetto di antiformalismo della morale kantiana che mette in luce. Il soggetto morale, comunemente ritenuto formalistico a partire dall'immediata ricezione del pensiero di Kant, risulta, al contrario, definito dal contenuto della legge morale e dalla sua realtà oggettiva.

2. Reinhold: ragione pratica e libertà della volontà

Nella sua seconda lezione Marco Ivaldo si è soffermato sul secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*, in cui Reinhold afferma, sottolineando la propria distanza da Kant, di non riuscire a pensare una moralità senza sensibilità. A partire dalla nuova prospettiva filosofica data dalla morale kantiana che consiste, come sostiene Ivaldo, in una «fenomenologia dinamica dei fatti della coscienza», Reinhold intende dunque integrare sul piano antropologico la teoria kantiana, alla quale attribuisce un eccessivo rigorismo. Lo scopo di Reinhold non è, tuttavia, quello di elaborare una nuova teoria morale, ma quello di «dilucidare» e di «spiegare»¹⁹ il concetto di libertà, che non risulta sufficientemente chiaro nella *Critica della ragion pratica*. Reinhold accusa, infatti, il pensiero dei kantiani di soffrire, come i leibniziani, di determinismo, poiché il ruolo della libertà viene misconosciuto e la sua funzione viene trasferita alla ragione

¹⁸ AA VII : 127-128.

¹⁹K.L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, Jena, Mauke, 66-67.

pratica. La dilucidazione reinholdiana della morale di Kant, tuttavia, risulta, come si vedrà, piuttosto problematica e non tiene in considerazione gli elementi antropologici che, a mio avviso, sono evidenti nella teoria del sentimento morale esposta nella *Critica della ragion pratica*.

Marco Ivaldo si è concentrato sul secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*, in cui Reinhold distingue, come Kant, la filosofia pratica da quella teoretica. Se la definizione di ragion pratica è quasi del tutto identica a quella kantiana, Reinhold si discosta da Kant nel porre la distinzione tra l'agire della ragione pratica e della volontà libera. La ragion pratica si occupa della presentazione della legge morale, in maniera assolutamente incondizionata, ossia indipendente dal molteplice dato dai sensi, e autonomamente, ossia dando a se stessa, attraverso la propria attività, una prescrizione che eleva a legge. La volontà possiede, invece, due modi di agire: è volontà pura se accoglie la legge morale, è volontà impura se la rifiuta. Il puro volere consiste, dunque, nell'autodeterminazione del soggetto a soddisfare o non soddisfare il proprio desiderio, per amore della legge pratica. Il sentimento morale non è, dunque, come per Kant, il movente della ragione pratica, bensì la coscienza della concordanza o meno della volontà alla legge morale. Movente dalla volontà sono, invece, i due impulsi che Reinhold descrive nella sesta lettera.

La facoltà di desiderare, secondo Reinhold, si fonda, infatti, su due impulsi originari: l'impulso al piacere e l'impulso della ragione pratica. Convinto dell'impossibilità di definire una moralità senza sensibilità, Reinhold, include, così, nella determinazione della volontà la felicità e il piacere, che per Kant dovevano essere unicamente effetti e mai moventi dell'azione morale. L'impulso al piacere è per Reinhold interessato, mentre quello della ragion pratica è disinteressato; la richiesta del primo è, infatti, un desiderare la cui soddisfazione è contingente e libera, mentre il secondo è la posizione di una legge necessaria da parte della libera volontà pura. Entrambi gli impulsi possono non essere soddisfatti e, tuttavia, la richiesta dell'impulso disinteressato può essere disattesa dal soggetto soltanto mediante una contraddizione con se stesso: la soddisfazione della legge pratica è, infatti, una necessità incondizionata.

La possibilità della volontà di seguire o trasgredire la legge morale viene sottolineata da Reinhold nella sua esposizione del concetto di libertà. La volontà è, infatti, libera in quanto determina da sé il proprio agire e può subordinare o meno l'impulso al piacere all'impulso della ragione pratica. Diversamente da Kant, l'essenza della moralità è, infatti, costituita sia dalla ragion pratica sia dalla sensibilità, ossia dalla relazione tra le richieste dell'impulso interessato e quelle dell'impulso disinteressato. La bontà morale consisterà, allora, nella relazione riuscita tra queste due richieste e nella subordinazione dell'impulso interessato a quello disinteressato per opera della volontà. Nella sesta lettera, Reinhold precisa, così, che la moralità è caratterizzata dal dovere (*Sollen*) e non dalla costrizione (*Müssen*). Non discostandosi, a mio avviso, da Kant, la necessità della legge morale è incondizionata, fondata sulla pura ragione, data per la libertà e trasgredibile; la legge morale si distingue dunque dalla legge naturale che, invece, è una necessità condizionata e inevitabile. La legge morale descritta da Reinhold lascia dunque spazio alla volontà libera e la libertà, sostiene Ivaldo, si definisce, come in Kant, *ratio essendi* della legge morale, ma anche come potere di volere o non volere il *Sollen*.

Se nella relazione tra legge morale e libertà Reinhold non propone nulla di differente dalla filosofia kantiana, si distingue, invece, dalla teoria della *Critica della ragion pratica* integrando la legge morale con un impulso sensibile. Oggetto della legge morale, infatti, non è l'assoggettamento e l'annientamento del piacere, che secondo Reinhold avrebbero portato Kant a formulare un'etica rigoristica, ma la subordinazione e la limitazione dell'impulso interessato in relazione all'impulso disinteressato. L'unico limite morale posto all'impulso interessato consiste, perciò, nel soddisfare le sue richieste in vista della legge morale. A fronte della limitazione positiva al piacere che ne prescrive l'astensione, Reinhold propone allora una

limitazione negativa che dovrebbe rispettare l'impulso della persona a soddisfare il proprio piacere.

Senza dubbio l'accusa di rigorismo a Kant che guida la teoria degli impulsi di Reinhold può trovare un fondamento nella *Critica della ragion pratica* e, tuttavia, l'esclusione del piacere dalla moralità kantiana non è, a mio parere, così netta come appare dalla descrizione reinholdiana. Nella teoria dei moventi della ragion pratica è possibile, infatti, trovare alcuni elementi che, secondo alcuni recenti studi critici, potrebbero indicare una connessione tra il piacere e la realizzazione del bene morale²⁰. Benché nella descrizione kantiana del sentimento morale Reinhold avrebbe potuto trovare elementi che vanno nella direzione della sua integrazione antropologica dell'etica, la sua concezione dei moventi morali viene limitata alla teoria degli impulsi e non include direttamente, come ho già detto, il sentimento morale. Per Reinhold, infatti, i due impulsi originari della volontà fungono da moventi nell'azione morale. Se, tuttavia, l'impulso interessato è movente mediante se stesso poiché determina immediatamente la volontà, l'impulso disinteressato funge da movente soltanto mediante la volontà pura, come Reinhold afferma nella settima lettera. Nella stessa lettera Reinhold pone anche la distinzione tra movente e fondamento di determinazione e afferma che quest'ultimo garantisce l'elevazione delle richieste degli impulsi a moventi. Il fondamento di determinazione, inoltre, può essere un fondamento occasionante e sollecitante oppure determinante; l'unico fondamento determinante della volontà è la libertà.

Come sottolinea Marco Ivaldo, tra volontà e libertà esiste infatti una strutturale connessione che consiste nell'indipendenza della persona dalla necessitazione della richiesta dell'impulso interessato. La libertà si definisce così come la facoltà di determinarsi alla soddisfazione o non soddisfazione di un desiderio. Non soltanto la richiesta dell'impulso al piacere può, tuttavia, essere soddisfatta o rimanere inappagata; anche la richiesta della ragione pratica può non trovare una soddisfazione poiché la libertà è indipendenza anche dalla necessitazione della ragione pura pratica e può determinarsi sia in favore sia contro la legge morale. La libera volontà può quindi attuarsi in maniera morale o immorale; il volere impuro, tuttavia, non è causato dalla ragione pratica, ma dal prevalere dell'impulso interessato su quello interessato in grazia di una scelta ed è, perciò, un volere libero. Descrivendo in questo modo il volere impuro, allo scopo di criticare l'errore determinista che scambia l'uso della volontà con l'agire involontario della ragione, Reinhold vuole difendere il concetto di responsabilità. Reinhold, infatti, sostiene che non soltanto chi agisce moralmente è libero, lo è anche chi agisce contro la legge morale. Senza questo presupposto cade ogni possibilità di imputabilità dell'azione immorale.

Nel suo tentativo di un'integrazione antropologica dell'etica kantiana, Reinhold sembra voler definire l'uomo in ambito morale non più come essere appartenente a due mondi, sensibile e soprasensibile, ma come soggetto dominato da due impulsi, interessato e disinteressato. Reinhold mantiene la struttura che definisce la moralità secondo la connessione di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, ma l'elemento epistemologico che rende la persona consapevole della propria autodeterminazione diviene la coscienza delle due leggi che dominano la ragione. Dalla coscienza non solo della legge morale, che costituisce l'impulso disinteressato, ma anche della legge sensibile, che corrisponde all'impulso interessato, il soggetto diviene, infatti, consapevole della realtà della libertà. Differentemente da Kant, la coscienza dell'oggettività della libertà dipende, quindi, per Reinhold dalla duplice coscienza e dalla relazione della legge morale e del desiderio sensibile. Introducendo la sensibilità nella morale kantiana, Reinhold va, tuttavia, incontro a notevoli difficoltà e all'impossibilità di dare un fondamento convincente alla determinazione della volontà in relazione sia alla legge morale incondizionata sia alla contingenza del desiderio sensibile.

²⁰ Cfr. I.P.D. Morrisson, *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Ohio University Press, Ohio, 2008.

3. Fichte: la ragione come 'fare che si intuisce'

L'interesse antropologico di Fichte è noto fin dai suoi primi scritti, in cui, riprendendo lo scritto del «venerabile padre Spalding»²¹, affronta la questione della destinazione dell'uomo (*Bestimmung des Menschen*). Luca Fonnesu, nel suo testo pubblicato nel 1993, sostiene che negli scritti jenesi di Fichte è possibile «individuare un'antropologia morale come carattere specifico dell'etica, essenziale anche per comprendere il suo confronto critico con l'etica di Kant»²². Ritengo che questa interpretazione dell'etica fichtiana possa essere del tutto coerente con l'elaborazione proposta da Marco Ivaldo; l'individuazione di un'antropologia morale nei primi scritti fichtiani permette, inoltre, a mio giudizio, di constatare come l'interesse essenziale per la natura dell'uomo sia non tanto un punto di rottura, quanto uno sviluppo che si snoda dalla filosofia kantiana a quella fichtiana²³.

I testi su cui Ivaldo si è concentrato per esporre il linguaggio della ragione pratica nel pensiero di Fichte sono stati tutti pubblicati prima della *Destinazione dell'uomo*, apparsa nel 1800, e sono: la recensione di Fichte all'*Enesidemo* di Schultze, pubblicata nel 1794, il § 5 del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, del 1794, e il *Sistema di etica* del 1798. In questi testi, a mio avviso, il tentativo di definire la natura morale dell'uomo tramite l'opposizione tra Io e Non-Io fa emergere la convinzione fichtiana che l'antropologia morale sia un carattere fondamentale dell'etica. Per comprendere l'essenza dell'uomo, il soggetto deve assolvere tre compiti: deve pensare se stesso solo come se stesso, ossia astraendo dall'elemento estraneo all'Io; deve diventare cosciente della coscienza del proprio essere originario; deve evidenziare come l'Io divenga consapevole della sua tendenza all'attività spontanea²⁴. Adempiendo questi compiti, la natura morale dell'uomo si impone come fatto della coscienza e diviene una spinta ad agire in vista del valore intrinseco dell'agire stesso.

Nel mostrare la natura morale dell'uomo Fichte, come è noto, si misura con l'etica kantiana e intende portare a termine il progetto di realizzare il primato della ragione pratica. Differentemente da Reinhold, che affermava la necessità di una connessione tra ragione pratica e sensibilità, Fichte sostiene che la ragione pratica sia la funzione costituente dell'intera esperienza e ne accentua la portata trascendentale sottolineando il suo valore in senso sistematico e architettonico. Al fine di realizzare il primato sistematico della ragione pratica, Fichte ritiene innanzitutto necessaria una ristrutturazione dei rapporti tra ragione pratica e ragione teoretica. Come risulta evidente dalla recensione al testo di Schultze, l'obiettivo di Fichte è quello di enucleare i principi non detti della filosofia kantiana nella distinzione tra teoretica e pratica, che Schultze non avrebbe compreso. Tra ragione pratica e teoretica non vi è, tuttavia, soltanto una distinzione tra differenti usi della ragione, ma anche un legame strutturale fondato sull'unità dell'intera ragione. L'interessante interpretazione di Ivaldo, propone infatti l'idea che la ragione pratica abbia una natura architettonica e, pertanto, abbia il primato sulla ragione teoretica.

²¹ J.G. Fichte, *Werke*, De Gruyter, Berlin, 1971, p. 231.

²² L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 18.

²³ Come ha già affermato nel primo paragrafo di questo scritto, l'espressione «antropologia morale» compare nella *Metafisica dei costumi* in un'accezione negativa (cfr. MS p. 217 [p. 18]). Fonnesu, tuttavia, nota che per Fichte il termine «antropologia morale» ha un significato differente da quello che assume nella *Metafisica dei costumi*: essa indica, infatti, non tanto l'applicazione concreta dell'etica quanto il mezzo per una teoria dell'agire morale, la ricostruzione della genesi della coscienza del dovere e la costruzione di un'etica reale e non vuota e formale (cfr. L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo*, cit., p. 19).

²⁴ Cfr. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky u.a., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 33.

La ragione pratica, dunque, non soltanto governa l'azione morale, ma consiste, essenzialmente, nella forma che l'incondizionato assume nella coscienza umana in relazione con un dato. La ragione pratica svolge, così, una funzione ontologica, poiché elabora i dati della coscienza e configura il mondo dell'esperienza: come afferma Ivaldo, l'imperativo categorico come regola della ragione pratica è principio costituente della realtà. L'architettura kantiana della ragione viene così sviluppata e la ragione pratica viene a essere la *ratio essendi* della ragione teoretica, a sua volta *ratio cognoscendi* della ragione pratica: poiché l'intelligenza teoretica non è possibile senza la ragione pratica, si realizza il primato ontologico di quest'ultima e la ragione teoretica, che permette la coscienza di un elemento estraneo all'Io, viene assunta nella teoria integrata della ragione, a conferma del carattere sistematico della ragione pratica.

Affinché la funzione ontologica della ragione pratica venga compiuta è, tuttavia, necessario che un elemento esterno urti la coscienza: la realtà è, infatti, costituita da atti pratici e momenti teoretici in rapporto a una resistenza ed emerge nella libera attuazione della coscienza. Compito della ragione sarà quello di andare oltre l'urto del Non-Io e la ragione pratica si configurerà come la facoltà dell'oltre. Nella relazione tra ragione pratica e teoretica emergono dunque due opposizioni: quella tra il condizionato e l'incondizionato e quella tra l'Io e il Non-Io.

In primo luogo, l'intelligenza teoretica, in quanto facoltà epistemologica, è condizionata nella sua funzione da ciò che è esterno all'Io, ossia dal Non-Io, e si oppone pertanto alla ragione pura, ossia all'io assolutamente posto. L'Io assoluto, la ragione pura, è assoluta identità e la sua attività ritorna sempre su stessa; l'Io come intelligenza, invece, è dato dall'urto con il Non-Io e, in quanto dipende da qualcosa di esterno all'Io, insinua un'opposizione fra sé e l'Io assoluto. Si verifica, così, una contraddizione fra condizionato e incondizionato, che la ragione pratica deve risolvere ponendosi come medio e come Io che realizza un tendere iperfisico, che va oltre il Non-Io. Secondo l'interpretazione di Ivaldo, il tentativo fichtiano di risolvere questa opposizione va a buon fine quando, nel § 5 del *Fondamento dell'intera dottrina delle scienze*, Fichte considera la causalità che lega Io e Non-Io²⁵. Il conflitto fra Io come intelligenza e Io assoluto si verifica, infatti, poiché si danno due affermazioni contraddittorie, ossia: l'Io deve avere causalità sul Non-Io e l'Io non deve avere alcuna causalità sul Non-Io. Sorge, quindi, un conflitto tra l'Io infinito e illimitato, la cui attività è l'auto-posizione della ragione che ritorna in se stessa, e l'Io finito e limitato, la cui attività non cade in se stessa, ma si dirige verso un oggetto²⁶. Non si tratta, allora, di una contraddizione che coinvolge due termini distinti, ma di un'opposizione che sorge tra due differenti aspetti dell'Io stesso, in due differenti azioni dello stesso soggetto²⁷.

²⁵ «L'Io assoluto deve essere causa del Non-Io in sé e per sé [...] Allo stesso modo, cioè mediante assoluto porre, l'Io non può essere causa del Non-Io [...] L'Io non può porre il Non-Io senza limitare se stesso» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretischen Vermögen*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky u.a., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 389).

²⁶ «L'Io, in quanto intelligenza, sta in rapporto causale col Non-Io, a cui è attribuito l'urto postulato; esso era prodotto dal Non-Io come sua causa» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 388).

²⁷ «Tutte le contraddizioni vengono unificate mediante la più precisa determinazione delle proposizioni contraddittorie, così anche questa. In un senso l'Io dovrebbe essere posto come *infinito*, in un altro come *finito*» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 392). Successivamente Fichte chiarisce la propria posizione affermando: «questa attività, in entrambe le relazioni, sia in quanto ritorna sull'agente stesso, sia in quanto deve dirigersi verso un oggetto esterno all'agente, dev'essere una e la stessa attività, attività i uno e dello stesso soggetto, che da entrambi i punti di vista pone se stesso come uno e lo stesso soggetto» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 393).

Le diverse attività dell'Io intelligente e dell'Io assoluto costituiscono due differenti modalità dell'auto-riflessione: non soltanto l'Io riflette in maniera assoluta su se stesso, ma nel riflettere su di sé si apre anche a un'alterità che lo urta. La ragione pratica fonda queste due attività dell'Io, poiché essa non soltanto agisce nell'ideale, in virtù della riflessione dell'Io su di sé, ma richiede anche un'attualità concreta, possibile soltanto in via empirica; fondando entrambe le attività dell'Io, la ragione pratica realizza così la mediazione auspicata all'inizio del § 5 del *Fondamento*. Come per Kant il soggetto appartiene a due mondi distinti, così per Fichte lo stesso Io è tendente e riflettente, intelligente e assoluto, e, inoltre, unificato dall'attività della ragione pratica.

La risoluzione dell'opposizione tra condizionato e incondizionato si risolve, a mio avviso, ancora all'interno dell'antropologia morale. La contraddizione tra identità dell'Io e opposizione del Non-Io può, infatti, venire risolta nella dimensione pratica della ragione, poiché la facoltà pratica fa sì che l'Io sia un essere-di-tendenza. La forma della relazione tra l'attività mediata e immediata dell'Io si configura, cioè, come uno sforzo (*Streben*) che consiste nella tendenza dell'Io a essere infinito. Nell'urto con il Non-Io, l'Io si sforza, infatti, di andare oltre il Non-Io, grazie alla sua facoltà pratica, e questo tendere risulta infinito²⁸; l'attività della ragione pura in relazione all'attività oggettiva dell'Io intelligente è dunque un tendere, uno *Streben*, che caratterizza la natura dell'uomo.

Lo sforzo di superare il Non-Io sarebbe, tuttavia, impensabile senza l'imperativo categorico, ossia senza la richiesta assoluta dell'Io incondizionato²⁹; Fichte, dunque, si discosta decisamente da Reinhold e riprende il pensiero kantiano: solamente perché l'Io è assoluto può formulare un imperativo categorico e tutto deve concordare con esso, sebbene lo *Streben* sia condizionato anche dal Non-Io. La natura dell'uomo in quanto essere-di-tendenza fonda allora l'architettura della ragione: la ragione pura si manifesta sotto forma di *Sollen* e pone una richiesta categorica che fornisce una regola al tendere dell'Io, l'intelligenza costituisce l'apertura all'urto con il Non-Io e la facoltà pratica garantisce lo sforzo dell'Io nell'andare oltre il Non-Io. La ragione pratica, inoltre, è caratterizzata da un'attività autoriflessiva che pone alla base dell'essere dell'Io stesso un Io assoluto. Nel descrivere la dimensione tendenziale del soggetto, Fichte elabora, infine, il proprio concetto di volontà e si distingue da Kant.

La volontà è definita da Fichte come capacità iperfisica di desiderare e di tendere, che non presenta alcuna distinzione di principio con l'azione. Benché Fichte tenti di formulare un pensiero innovativo rispetto a Kant, la posizione teorica di fondo è, afferma Ivaldo, sostanzialmente identica: la volontà buona è il perenne tendere all'azione e il desiderio di attuare ciò che è comandato dalla ragione pratica.

Ciò in cui Fichte si distingue da Kant si può leggere nel *Sistema di etica* del 1798: la legge pratica, infatti, è come in Kant il principio teoretico che dischiude il modo per pensare la libertà, ma è anche in assoluta unità, in una completa sintesi a priori con essa. Diversamente da Kant, che le distingueva secondo i concetti di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, la libertà e la legge

²⁸ «Il punto di confine sta dove l'Io lo pone nell'infinità. L'Io è finito perché dev'essere limitato, ma in questa finitezza esso è infinito perché il limite può essere spostato all'infinito sempre più in là. Esso è infinito secondo la sua finitezza e finito secondo la sua infinità» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 394). In quanto attività dell'Io, dunque, «quello stesso tendere infinito può essere infinito solo in un certo senso e in un cert'altro dev'essere finito» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 402).

²⁹ L'attività dell'Io riferita al Non-Io «non è affatto un determinare (verso una reale uguaglianza), ma è semplicemente una tendenza, un tendere verso la determinazione, che tuttavia è pienamente valido come legge perché è posto dal porre assoluto dell'io» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 397).

morale stanno, per Fichte, in azione reciproca e sono parti integranti di un'unica intelligenza. Libertà e legge morale sono dunque oggetto di un'unica e immediata intuizione dell'intelligenza, di un'intuizione intellettuale che rende possibile pensare la nostra libertà e la legge della ragione.

L'intuizione intellettuale permette di derivare l'essere dal fare, poiché permette di comprendere l'equivalenza che sussiste tra il determinare un'attività e il suo essere pratica. Fichte ritorna allora sulla definizione di ragione pratica: essa si configura come capacità di autodeterminazione secondo fini posti da lei stessa e la sua attività è sempre accompagnata dalla coscienza della libertà. In quanto attività che determina se stessa e che media tra condizionato e incondizionato, la ragione pratica è, dunque, il centro sistematico dell'architettura fichtiana e il dovere determinato dalla ragione pratica è declinato in un duplice modo: riguarda il volere e l'agire dell'uomo oppure riguarda il rappresentare dell'intelligenza teoretica³⁰. La praticità della ragione sta infine alla base dell'articolarsi dell'unica ragione dell'uomo in ragione pratica e ragione teoretica³¹: l'antropologia morale fichtiana sembra così risolvere il problema kantiano dell'appartenenza dell'uomo a due mondi, elaborando un'architettura della ragione che realizza compiutamente il primato della sua dimensione pratica. L'antropologia morale elaborata da Fichte non si pone, tuttavia, in opposizione al pensiero di Kant, ma in continuità con gli elementi antropologici presenti nella *Critica della ragion pratica* e negli altri scritti morali. L'interpretazione di Ivaldo che mette in luce l'aspetto antiformalistico dell'etica kantiana fornisce elementi del tutto convincenti a sostegno di questa tesi.

³⁰ «Se nell'io non c'è nessuna facoltà pratica, allora non è possibile nessuna intelligenza [...] A sua volta, se l'io non è intelligenza, allora non è possibile nessuna coscienza della sua facoltà pratica e in generale nessuna autocoscienza» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 410).

³¹ Fichte conclude, dunque, così il §5 paragrafo del Fondamento dell'intera dottrina della scienza: «la dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi ed è un idealismo critico che si può chiamare anche real-idealismo o ideal-realismo» (J.G. Fichte, *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 412).