

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

Relazione di Guido Frilli

MARCO IVALDO

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

LUIGI RUGGIU

Spirito, linguaggio e potere: Hegel e la costruzione della politica

I. Marco Ivaldo: *Linguaggi della Ragione Pratica. Kant Reinhold Fichte.*

Che la ragione pratica possa esser interrogata in qualità di *linguaggio* non è né indifferente né casuale. Marco Ivaldo, nel ciclo di seminari così titolato, ha dispiegato con pertinenza ed efficacia lo spettro di significati dischiusi da una prospettiva siffatta. In un primo senso, questa impostazione intende suggerire che Kant, Reinhold e Fichte tracciano una costellazione, un campo concettuale unitario nel quale la ragione pratica giunge ad espressione e ci parla. I tre autori incarnano i poli di un dialogo che non conosce superamenti o integrazioni dialettiche, ma solo un confronto tra opzioni irriducibili, benché radicate nel medesimo tronco problematico; in questo dialogo a tre, è il problema medesimo della *realtà* di una ragione pura pratica, è la *cosa stessa – si licet* – a manifestarsi in una pluralità di strati argomentativi e di strategie di fondazione, e a configurare un quadro linguistico e concettuale conforme alla propria complessità e alle domande che solleva. In Kant, Reinhold e Fichte la ragione pratica *parla della propria possibilità* – in maniera diversa, ma in riferimento ad un orizzonte tematico comune; i tre filosofi ne mediano linguisticamente l'apparizione.

Esiste poi un secondo livello problematico istituito dal nesso ragion pratica-linguaggio, certo collegato al piano metodologico-formale finora tracciato, ma destinato ad illuminare aspetti contenutistici della questione. Che la ragione pura pratica – la coscienza del vincolo assoluto fornito dalla legge morale – si faccia *linguaggio* è passaggio teorico che intende chiarire la sua necessità di *incarnarsi*, di materializzarsi in volizioni e valutazioni che riguardino la vita concreta del soggetto e ne chiamino in causa la costituzione e l'integralità ontologica. La coscienza della legge morale acquisisce una competenza ontologica, mette in gioco l'essere del soggetto: questa la posta in gioco di una sua possibile concrezione linguistico-espressiva. Si badi bene: non è in questione il modo in cui una particolare rappresentazione – la legge morale, la necessità di una universalizzazione pratica delle massime – si traduce in movente o in criterio di giudizio accanto ad altri, e con essi compete in un campo linguistico già definito. Piuttosto, si tratta di comprendere quel *fare* della ragione (la sua presenza come *Factum*, che non denomina una presenza inerte, ma un movimento istitutivo, un agire) che, con la sua originaria incidenza sulla nostra vita emotivo-rappresentativa, dischiuda e renda possibile tale campo: apra un orizzonte unitario in cui si mostrino tanto la compossibilità dei moventi quanto la nostra capacità di autodeterminazione – la nostra *libertà*.

In questo senso, il problema del linguaggio della ragion pratica non fa riferimento ad una traduzione linguistica operata dall'esterno rispetto ad un nucleo di significato puro – la legge morale; al contrario, indica la necessità di pensare il comando morale come apertura del terreno della libertà, all'interno del quale i moventi divengono linguisticamente articolabili e moralmente espressivi; un terreno in cui si decide dell'essere del soggetto, della sua effettiva consistenza e struttura morale e razionale. La coscienza della legge morale, si potrebbe dire – ma questo risulta assai perspicuo dalla lettura che Ivaldo ha fornito di Kant – riempie e schematizza i nostri concetti in senso pratico, fornisce loro una direzione e un orientamento, un significato *materiale*; essa stessa – azzardando un parallelo con Saussure – è la *langue* nella quale la *parole* della nostre volizioni effettive diviene esprimibile e sensata.

a) I Lezione (19/03)

Kant: "Esiste una ragione pura pratica". In Kant, la questione della *Realtaet* di una *ragione pura pratica* è il centro di gravitazione del plesso problematico fin qui introdotto. Ivaldo sottolinea in modo persuasivo la differenza fondamentale tra lo scopo della critica della ragione nel suo uso teoretico e nel suo uso pratico: nel primo caso, la critica si rivolge alla ragione in quanto *pura*, trattandosi della limitazione di una sua già accertata propensione meta-empirica, di un suo utilizzo che prescindano dal riferimento all'intuizione; nel secondo caso, è precisamente la possibilità e la realtà di un tale utilizzo, di una motivazione ad agire senza condizionamenti empirici, a fare problema – e nel caso in cui sussista, a dover esser fondata ed intensificata. Questo, nelle parole di Ivaldo, il "parallelismo discorde" che

corre tra le due critiche: la prima orientandosi ad una limitazione critica della ragione pura teoretica, la seconda della ragione “empirico-pratica”, della ragione sottomessa all'inclinazione.

Per questo, la seconda critica si rivolge all'intero uso pratico della ragione, con l'intenzione di accertare l'esistenza e l'efficacia di una ragione *pura* pratica: la quale, se dimostrata, non necessita di alcuna ulteriore critica, contenendo già in sé la regola per il proprio uso e per la propria distinzione dai moventi empirici – in una parola, la propria realtà. Ivaldo si appoggia qui alla *Prefazione*: “se essa, come Ragione pura, è veramente pratica, dimostra (*beweist*) la *Realitaet* propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto (*durch die Tat*), ed è vano sofisticare contro la possibilità di essere tale.” La *Tat*, il fatto stesso del presentarsi di una capacità non empirica di determinazione della volontà, è attestazione sufficiente della realtà di una ragione pura pratica: non ha dunque senso metterla in discussione in modo sofisticato, perché in questo caso non stiamo cercando la realtà oggettiva di un concetto altrimenti solo possibile – come nel riferimento all'intuizione pura che costituisce la sintesi a priori dei concetti teoretici –, ma inferiamo la possibilità di un concetto dalla sua realtà oggettiva, dalla sua capacità di determinarci a priori e prescindendo dall'inclinazione. Quale sia il significato di una siffatta inferenza, e come possiamo indubitabilmente sancire la *Realitaet* della ragione pura pratica: questo è in gioco nella caratterizzazione kantiana della legge morale come unico *Factum* della ragione. Kant fornisce elementi importanti per evitare equivoci e sovrapposizioni con una impossibile (ma prima di tutto fuorviante) conoscenza *teoretica* dell'incondizionato pratico. Il problema di come la ragione dispunga di una conoscenza a priori di oggetti differisce essenzialmente dalla sua capacità di “essere immediatamente un motivo determinante per la volontà”. Si tratta qui di capire se la ragione può determinare la volontà soltanto sulla base di rappresentazioni empiriche, oppure se proponga autonomamente, come istanza determinante, una legge sovrasensibile; non è in gioco la nostra capacità di *conoscere* tale legge, problema per cui saremmo rimandati alla necessaria presenza di una intuizione (pura o empirica), perché non si tratta in nessun modo di accertarsi di uno *stato di fatto*, ma dell'esistenza di una connessione apriorica tra ragione e volontà. Le conseguenze di questo scarto tra ambito teoretico e procedimento pratico sono decisive

per intendere la natura di *Factum* che spetta alla legge morale. La conoscenza teoretica dei principi possiede un potere deduttivo – di legittimazione della loro validità universale – che, nel caso dell'incondizionato pratico, deve essere necessariamente ricalibrato. Nel primo caso, infatti, è possibile individuare il riferimento a priori dei nostri concetti ad una esperienza possibile, attraverso la loro schematizzazione trascendentale: questa connessione con l'empiria è ciò che ne fonda la validità universale di principi. Al contrario, “la legge morale è data come un fatto della ragione pura, del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potrebbe trovare nessun esempio nel quale essa fosse esattamente osservata. Dunque, la realtà oggettiva (*objektive Realität*) della legge morale non può essere dimostrata mediante nessuna deduzione [...]; e quindi, se anche si volesse rinunciare alla certezza apodittica, quella realtà non potrebbe venire confermata mediante l'esperienza così dimostrata a posteriori, e tuttavia è stabile per se stessa” (AA V, 47; 101). La legge morale è suscettibile di esposizione (*Eroerterung*), ma non di deduzione: ciò riguarda il suo statuto di *originario*, non deducibile a partire da altro; ma più strutturalmente ci rimanda alla *maniera d'essere* che le compete: quella di una condizione di esperienza che non si appoggia, quanto alla propria possibilità, su assetti oggettivi dell'esistente – empirici o possibili – ma unicamente su se stessa, in quanto esperienza *da produrre*.

Factum, sottolinea Ivaldo rifacendosi ad un interprete come Willaschek, va compreso come una *Tat*, un agire, non come un assetto fattuale nel quale la ragione si troverebbe. Un agire di cui la ragione è soggetto attivo, e che pertanto ne manifesta il potere causale; e un agire che è altrettanto *per* la ragione, in quanto non si rende accessibile che come *coscienza* della legge morale: è pertanto un agire attraverso cui la ragione ottiene (e ci rende disponibile) un originario accreditamento di sé, una intelligibilità non teoretica del proprio statuto incondizionato. Ivaldo concentra il suo sforzo interpretativo sull'accessibilità della ragione pratica attraverso la coscienza della legge morale, tale da fondare – appoggiandosi su una nozione *non teoretica ed oggettivante* di *conoscenza*, e quindi compiendo un passo

che Kant non esplicita – una vera e propria ontologia materiale della prassi. La legge morale, scrive Kant, “ci s’impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, e non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica”.

La sintesi concerne un elemento non incluso nella legge stessa (altrimenti non sarebbe sintesi), che non va ricercato tuttavia nell’intuizione – neppure nell’intuizione pura, perché la legge morale è indipendente dal tempo. Esso è appunto la determinazione apriorica della volontà, è un movente, è il “de-
vi!”. La coscienza della legge morale è sintetica perché inerisce alla volontà in forma di obbligazione: la ragione si presenta da se stessa come un *compito della libertà*. Il nesso tra legge morale e volontà specifica la posizione della libertà. Kant argomenta che la

libertà è la *ratio essendi* della legge morale: se non fossimo liberi non avrebbe alcun senso una prescrizione a realizzare qualcosa che ancora non c’è, un dover essere. La legge morale, da parte sua, è la *ratio cognoscendi* della libertà: dalla coscienza della legge morale - *in relazione ad una legge categorica e trasgredibile* - otteniamo la coscienza di essere liberi. Non vi può essere alcuna coscienza di un dover essere senza coscienza di potervi corrispondere, o di poterlo rifiutare.

Solo la volontà libera, cioè una volontà indipendente dalla legge naturale del fenomeno, è in grado di accogliere la legge di ragione come proprio motivo determinante: una legge tale da prescrivere una *forma* legislativa delle massime, e non la “materia” della legge stessa. Vale a dire – traduce suggestivamente Ivaldo – la posizione di una relazione ordinata tra esseri ragionevoli, piuttosto che la rappresentazione di un individuale programma di felicità. La volontà è libera in quanto si orienta sulla prima opzione, la legge è la forma formante di una volontà libera.

Il dovere, prosegue Ivaldo, apre da se medesimo al riconoscimento di un potere interno di disposizione di noi stessi, che ha nome libertà. In questo senso, la legge morale ha un ruolo eminentemente conoscitivo, per quanto non teoretico: ci rende disponibile il campo pratico in cui possiamo coscientemente realizzarci come persone morali. La coscienza della legge morale, afferma Kant, si presenta “appena ci formiamo massime della volontà”, vale a dire nell’attitudine riflessiva con la quale formiamo i principi di orientamento pratico che ci determinano. La libertà, allora, non è compresa da Kant come astratto potere di scelta, ma come capacità di determinare se stessi di fronte ad una legge categorica, la quale, nel suo manifestarsi, rivela la libertà a se stessa. In questo senso, la libertà reale è un principio “ontologico” della sfera pratica: apre l’orizzonte di realtà in cui si presenta quella legge della ragione pura pratica che a sua volta rende possibile (in quanto *ratio cognoscendi* della libertà) riconoscerla come tale. Il circolo virtuoso tra legge morale e libertà specifica quindi, nella lettura di Ivaldo, una forma pratica di autoconoscenza della ragione, tematizzabile da una “ontologia della prassi”. Questo aspetto decisivo si eclissa laddove non si colga la specifica intenzione antiformalistica che anima il progetto kantiano: laddove mal si intenda quel nesso apriorico che lega la legislazione morale alla volontà, il quale ci rivela l’apertura del mondo intelligibile su cui si orienta il nostro esser liberi. Che la forma della legislazione si imponga come motivo determinante la volontà implica che la forma in questione non sia vuota, ma generatrice di contenuti, ovvero sia forma della natura soprasensibile. La natura soprasensibile (*archetipa*) è l’esistenza degli esseri ragionevoli sotto leggi morali. Il contenuto della legge morale, lungi dal far difetto, coincide con l’esistenza degli esseri ragionevoli sotto leggi giuste, e con l’impulso a realizzare una giusta relazione tra di essi. L’impossibilità di una conoscenza teoretica dell’incondizionato pratico, a ben vedere, libera la volontà alla realizzazione del mondo intelligibile, conforme ad una relazione ordinata tra esseri ragionevoli. Rende accessibile pertanto una conoscenza pratica della ragione e della sua struttura, alla quale il nostro agire deve corrispondere come alla propria originaria condizione di possibilità: in tale corrispondenza ne va della consistenza morale del nostro essere. La legge morale, sottolinea Ivaldo, va pertanto compresa come un *analogon* dell’intuizione pura per i concetti teoretici: come un riempimento dei nostri concetti che li schematizza in senso pratico, orientandoli alla conoscenza morale – ai principi morali del giudizio e dell’azione, la cui densità riempie lo spazio niente affatto formale del mondo intelligibile.

b) II Lezione (20/03)

Reinhold. *Ragion Pratica e libertà della volontà*. La lettura che Ivaldo fornisce di Reinhold tende coerentemente a collocare il pensatore viennese sulla linea di una tale rilettura “materiale” e antiformalistica dell’etica kantiana. Le ambiguità che Reinhold ancora scorge nella concezione kantiana della ragione pratica impongono una torsione concettuale che, come ben mostra Ivaldo, da un lato tende ad asciugare e semplificare le delicate distinzioni concettuali che sorreggevano il plesso pratico kantiano, ma dall’altro genera nuove (e forse più gravi) tensioni. Il contributo di Reinhold, nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1792) sta nel tentativo di chiarimento della relazione tra volontà e ragion pratica: Reinhold scorge nel concetto kantiano di volontà una pericolosa indeterminatezza; in particolare, equivoco appare ancora il legame tra volontà libera e legge morale, che sembrerebbe collocare la possibilità di un libero volere soltanto nell’adempimento della legge: a Reinhold pare necessario sottolineare la libertà del volere anche di fronte all’inclinazione e ai moventi sensibili, e quindi distinguere in modo netto tra volontà e ragione pratica.

Se ben si riflette sulla *legittimità* della prescrizione che ci giunge dalla legge morale, si vedrà che essa scaturisce dalla natura *auto-attiva* della ragione; a differenza delle leggi teoretiche, che dipendono da un fondamento dato – da un molteplice, da una posizione di esistenza – la legge morale è essa sola legge di ragione incondizionata, assoluta. Per questo, sottolinea Reinhold, il gesto della ragion pratica è univoco, autoreferenziale: è la posizione di una legge che si legittima in virtù del suo stesso porsi. Ora, nella misura in cui una legge, per quanto legittima, resta pur sempre trasgredibile, il corrispondere o meno sarà l’ufficio specifico della volontà, che si mostra così come istanza ancipite, potenza dei contrari, originariamente indipendente dall’autoposizione della legge.

Lo spostamento di Reinhold, sottolinea Ivaldo, istituisce una sorta di fenomenologia dinamica dei fatti della coscienza, laddove Kant – in forza del nesso istitutivo tra legge morale e volontà – teneva fermo il punto di vista di una fondazione trascendentale della prassi. Quel tanto di *automatismo* che la legge morale, in Reinhold, guadagna rispetto al volere, è infatti sufficiente a trasformarla in un *impulso* (*Trieb*). Nello specifico, la ragione pratica è impulso *disinteressato* che si oppone all’impulso interessato al piacere, ed entrambi fronteggiano la volontà, compresa come disposizione al decidere di sé in quanto persone.

È evidente come, pertanto, all’interno di un ideale dibattito sulla natura materiale, espressiva e concreta della ragion pratica, Reinhold incarna in un certo senso una posizione assai radicale, trasformando l’etica kantiana in una dottrina antropologica degli impulsi. Parimenti, proprio in forza di questo spostamento, appaiono incrinarsi molti degli equilibri che, in verità, sorreggevano il sostanziale antiformalismo di Kant: fare della legge morale un *impulso* (l’impulso all’agire disinteressato) comporta paradossalmente una torsione *teoreticista*, nella misura in cui la legge morale diviene un automatismo, una disposizione indipendente dalla condotta riflessiva del soggetto nella formazione di massime. Spezzando il legame riflessivo con il soggetto, la legge morale perde anche quel portato *pratico-conoscitivo* che rendeva accessibile al soggetto la propria libertà morale, vale a dire la propria capacità di determinarsi secondo la legge del mondo intelligibile; in questo modo, l’agire morale rischia di abbandonare i propri immanenti contenuti, per coincidere con un formale veto posto all’impulso interessato, un’istanza astratta di sottomissione della sensibilità. Questo pericolo risulta confermato dalla più precisa determinazione che Ivaldo compie della concezione reinholdiana della moralità. È evidente come, in un tentativo di maggiore aderenza alla condotta etica del “sano intelletto umano”, del senso comune, Reinhold accentui il ruolo strutturale del desiderio al piacere, facendone un’istanza ineliminabile dell’agire. La richiesta medesima della legge morale, nei confronti della volontà, viene formulata da Reinhold nella sesta lettera: “*In tutte le azioni della volontà la soddisfazione o la non-soddisfazione del tuo impulso interessato sia subordinata alla richiesta dell’impulso disinteressato*” (*Briefe II*, 187; RGS, 139). Reinhold, nota Ivaldo, insiste sul tema della giusta relazione fra gli impulsi per opera della volontà, laddove Kant insiste invece sul tema della giusta relazione della volontà personale con la legge oggettiva universale. Si noti che “subordinazione” non coincide di necessità con “assoggettamento”: Reinhold non intende aderire ad uno stretto rigorismo etico, in 7 quanto si tratta sempre di *porre*

dei limiti all'impulso interessato. Per Reinhold, pertanto, la volontà libera si trova sempre di fronte a due pulsioni, delle quali quella "morale" è in un certo senso sdoppiata: implica obbedienza e insieme gerarchizzazione delle massime imputabili all'altro impulso. La realtà della libertà non dipende da un fatto della ragione, ma dalla pluralità di istanze che la libertà fronteggia e compone. Laddove per Kant il primato spettava alla legge morale in quanto, non da ultimo, *ratio cognoscendi* della libertà, per Reinhold la libertà è un fatto indeducibile della coscienza, intangibile nei suoi fondamenti e comprensibile soltanto "fenomenologicamente" dai propri effetti, tanto quanto le altre facoltà dell'animo. c) *III Lezione (21/03) Fichte. La ragione come "fare che si intuisce"*. Fichte, nella lettura di Ivaldo, è molto più vicino a Kant, e, pur infrangendo i divieti imposti all'autoconoscenza della ragione pratica dal filosofo di Königsberg, ne raccoglie costruttivamente alcune delle fondamentali istanze "materiali", in direzione di una compiuta ontologia della prassi. Fichte assume e sviluppa la rottura kantiana con ogni concezione pragmatico-prudenziale della ragion pratica: con ogni immagine della ragionevolezza pratica quale calcolo dei mezzi alla luce di fini dettati da altre istanze. *La ragione è essenzialmente auto-attività, potere autonomo di posizione dei fini secondo la legge del dovere*. È la ragion pratica, per Fichte, a coincidere con un fare in grado di *intuirsi*, di riflettersi in se stesso e guadagnare consapevolezza dei propri immanenti contenuti legislativi, in quanto radicati negli stessi *atti istituenti* che lo pongono in essere; in forza della dinamica auto-attiva della ragione pratica è dischiusa alla coscienza finita la possibilità stessa dell'intelligenza teoretica del mondo, della rappresentazione: nessuna oggettività è accessibile se non alla luce di una disposizione pratica, di un impulso all'autonomia razionale della coscienza. L'essenziale praticità della ragione, per Fichte, è il centro generatore del sistema filosofico, di una *Wissenschaftslehre*: essa dischiude alla riflessione la propria intima vocazione architettonica, l'unità delle leggi pratiche e di quelle teoretiche. Ivaldo approfondisce questo nodo seguendo i primi passi – datati 1793-94 – del percorso fichtiano, tra cui una recensione critica dell'*Enesidemo* di Schulze. Nel merito, Fichte ambisce a stabilire l'autentico significato del primato della ragione pratica su quella teoretica, del tutto frainteso dalla posizione scettica; è decisivo comprendere come la legislazione della ragion pratica non si eserciti direttamente sul mondo fenomenico, comandando azioni effettive, ma produca una "capacità iperfisica di desiderare e di tendere": non azioni, ma il "perenne tendere" all'azione. Tale potere, implicato nel comando della legge morale, è la *volontà*: non già la capacità di deliberare e scegliere, ma l'atto di autoriferimento che la rende possibile, l'istituzione di sé come *persona*. La ragione pratica, intesa come tale *Streben*, è apertura originaria del mondo pratico delle azioni effettive, e ne orienta la realizzazione secondo l'ideale di una perfetta autonomia del soggetto, di una coincidenza tra io puro e coscienza empirica. Essa è pertanto quell'*autoposizione* pura – restituita riflessivamente dal filosofo – all'origine tanto dell'autocoscienza quanto della coscienza, tanto delle leggi pratiche quanto dell'intelligenza rappresentativa. La "contraddizione" che è lecito scorgere tra coscienza e autocoscienza nella misura in cui si colgano come istanze separate, è sciolta per Fichte esattamente dalla *praticità* dell'io puro, dal suo esprimersi come un *tendere*; all'obiezione hegeliana per cui, in questo modo, la contraddizione non verrebbe risolta bensì soltanto spostata, Fichte potrebbe replicare: il tendere non è prerogativa del soggetto finito di contro ad un'oggettività inerte, ma è l'agire originario della ragione che dischiude ed illumina l'oggettività, intessendola di significati valutativi; è apertura di un mondo, che posiziona la coscienza finita e ne orienta la condotta. Il chiarimento del rapporto tra ragione pratica e ragione teoretica, che in sé rappresenta la cellula fondamentale del sistema fichtiano, implica un ulteriore e decisivo passaggio. È ben possibile – ed anzi necessario per la volontà buona – rappresentarsi intellettualmente tale tensione dell'io puro in veste di *scopo finale*, come determinazione completa del non-io: questa la legittimità incontestabile della *fede*. Per la riflessione filosofica, tuttavia, la posizione assoluta dell'io guadagna efficacia legislativa soltanto in rapporto ad un *urto*, ad una resistenza. La libertà non può esprimersi come *compito* – e quindi dare forma alla persona, all'integralità dell'essere del soggetto – se non in relazione ad un dato, a una passività – ad un io empirico; il quale a sua volta non potrà presentarsi come *dato* se non alla luce di una disposizione che lo trascenda e lo illumini, di un'attività originaria.

Il *Fondamento dell'intera Dottrina della Scienza* approfondisce questo nodo e lo eleva a dignità sistemica. Ne risulta illuminato, in particolare, il movimento teorico che consente a Fichte di sciogliere e render produttiva la succitata contraddizione tra attività infinita e attività finita dell'io. Non è possibile, afferma Fichte, porre l'io come infinito e finito “in un solo e medesimo senso”: l'io è infinito in quanto la sua attività ritorna in se stessa – e in questo senso esso è posto dal *Fondamento* come primo principio della *Dottrina della Scienza*; è invece limitato nella misura in cui la sua attività cade fuori di lui, si dirige ad un *Gegenstand*, ad un elemento che resiste. Ora, l'unica forma di relazione che consente di tenere insieme questi due aspetti – senza giustapporli o risolverli l'uno nell'altro, ma consolidandone la peculiarità – è appunto lo *Streben*. Il tendere, in quanto *causalità trattenuta*, non è né attività autoriferita, né produzione fisica di effetti, ma *attività oggettiva della ragion pura*: istituzione dell'orizzonte pratico nel quale compare lo stesso *Gegenstand* per la coscienza finita e si dispone il suo campo di causalità fisica e fenomenica. Il punto per cui, sottolinea Ivaldo, Fichte si avvicina essenzialmente a Kant, è il fatto che il tendere – l'apertura oggettiva della pura ragione – non è pensabile che come un imperativo categorico della ragione stessa, come espressione legislativa della sua assoluta autonomia. La ragione pratica è ‘ragione imperativa’, la facoltà di una richiesta categorica (Devi! o forse meglio: Sii!) che si presenta nella coscienza umana come la regola di un tendere e come lo scopo di quello sforzo finito/infinito che rappresenta la nostra essenza. La ragione pratica fichtiana è tanto richiesta imperativa quanto apertura all'oggettività, e non può esser l'una senza l'altra: in questa forma essa risolve la “antitesi capitale”, la contraddizione tra io puro e io empirico.

Le considerazioni finali di Ivaldo mettono in luce il nesso architettonico tra pratico e teoretico che la soluzione fichtiana consente. Come abbiamo visto, è l'essenziale auto-riflessività dell'io a disporre il campo tanto per l'apertura all'alterità, quanto della valutazione dell'alterità secondo *giustizia*, secondo l'imperativo posto dalla legge morale. L'io è *pratico* nella misura in cui, nell'apertura all'oggettività, si lascia determinare dall'ideale di un Io assoluto (di una *perfetta giustizia*), *ovvero dal fare originario che dischiude l'incontro medesimo con l'oggettività*. Il tendere, il dover essere diviene così un portato auto-riflessivo della ragione, una condotta dettata dagli stessi atti che la istituiscono. Nella misura in cui la riflessione – la quale, in questa veste, potrebbe esser detta *pratica* – cade sull'urto stesso piuttosto che sull'attività che lo illumina, essa allora è *teoretica*. La rappresentazione teoretica di ciò che urta è possibile in forza di un urtante; ma un urtante è tale, si potrebbe dire, se già oltrepassa l'urto come semplice fatto, se lo colloca originariamente in un orizzonte pratico. In questo senso, Ivaldo conclude che la facoltà pratica è *ratio essendi* dell'intelligenza, la quale per parte sua è *ratio cognoscendi* della prima. Non che, in questo modo, il teoretico ne risulti svalutato: resta ferma, al contrario, una sua assunzione nel quadro unitario di una ragione riflessiva pratico-teoretica. L'accesso riflessivo alla originaria *Tathandlung* della ragione configura una strategia – e qui Ivaldo si rifa, in conclusione, al *Sistema di Etica* – nella quale l'autodeterminazione pratica è altrettanto un principio teoretico, una *autointuizione* della ragione nel proprio fare. La *legge pratica* è altrettanto il modo in cui la *libertà* viene pensata e assunta dal soggetto: legge e libertà stanno in azione reciproca, in unità dinamica. Quell'*impulso (Trieb)* che costituisce la struttura *profonda* dell'io empirico, non può non presentarsi e rendersi disponibile che come atto riflessivo del soggetto, aperto in tal modo alla propria ontologica costituzione.

II. Luigi Ruggiu (22/03): *Spirito, linguaggio e potere: Hegel e la costruzione del politico*

In riferimento a Kant, Reinhold e Fichte il *linguaggio*, come abbiamo visto, ha operato come sollecitazione a cogliere il movimento di interna concretizzazione che struttura la ragion pratica, il suo farsi *apertura di un mondo* e principio costitutivo di una sfera della realtà. Esso è pertanto il titolo generale di uno specifico taglio interpretativo (i *linguaggi* della ragion pratica) destinato ad illuminare aspetti poco ponderati dell'etica kantiana e fichtiana, spesso fraintesa in senso formalistico. Trattando di Hegel, al contrario, ogni cautela ermeneutica al riguardo viene meno, incarnando il linguaggio un aspetto fondamentale del processo di realizzazione della ragione che anima la dialettica speculativa. Il lin-

guaggio, scrive Hegel nella *Realphilosophie* di Jena, è l'esserci (*Dasein*) dello Spirito, è un momento essenziale della realtà – dell'incessante divenire reale – della ragione. L'intervento di Luigi Ruggiu ha messo in luce il ruolo costitutivo del linguaggio nella costruzione del politico. Se il politico è – tanto per lo Hegel jenesi che per lo Hegel maturo – la realtà dell'Idea speculativa, la sua dinamica costitutiva coinvolgerà l'intero movimento *soggettooggettivo* che struttura l'unità speculativa della realtà, pensata nell'Idea. Elementi costitutivi del politico saranno pertanto quegli agenti di raccordo e di mediazione della soggettività con l'oggettività, del singolo con la collettività e del pensiero con l'azione, che *tolgono/conservano* ciascuno dei lati, unilaterali ed astratti nella loro separatezza. Ebbene, il linguaggio è precisamente uno – e forse il più strutturale – di questi agenti di raccordo. Il linguaggio è momento espressivo che, nel costituire la singola coscienza e nell'aprirla a se stessa, parimenti vi incunea la mediazione intersoggettiva, culturale e storica che innerva la realtà. In questo senso, sottolinea Hegel, la memoria linguistica (il *Gedaechtnis*) è il primo *lavoro* dello spirito: è attività di esteriorizzazione in forza della quale l'io si costituisce ed è costituito, aderisce ad un ordine della realtà e parimenti lo anima e lo trasforma. Il linguaggio, pertanto, è – con il lavoro e il riconoscimento – fondamentale leva concettuale della de- 11 trascendentalizzazione del soggetto: elemento di socializzazione e storicizzazione interna della soggettività, ne consente altrettanto l'attiva estrinsecazione nella realtà. “Linguaggio” è dunque il nome di un processo di unificazione di attività e passività, estrinsecazione ed interiorizzazione (*Er-innerung*) che - compreso nella totalità delle sue dimensioni - è appunto il *Geist*. Se “politica” è la sfera nella quale l'agire acquisisce una competenza organizzativa generale sulle attività della comunità, è dunque essenziale svelarne l'essenziale matrice linguistica. Il linguaggio è la dimensione più profonda, l'addentellato più intimo nella coscienza del più

concreto processo di riconoscimento che struttura la sfera politica – e che altrettanto, cogliendo l'articolazione bidirezionale del *Geist* hegeliano, costituisce i soggetti particolari, altrimenti soltanto “astratti”, ineffettuali, inconsistenti. È agevole sostenere come questo assetto teorico, in prima linea a Jena, non cessi di manifestarsi neppure nello Hegel maturo – giovi richiamare soltanto la persistenza e la rielaborazione delle determinazioni dello spirito soggettivo all'interno della sfera politica dello spirito oggettivo. Gran parte delle interpretazioni più recenti di Hegel, di ambito pragmatico e post-analitico, che hanno evidenziato l'attualità della concezione hegeliana del linguaggio e della soggettività, si sono tuttavia rivolte in via prioritaria alla *Fenomenologia dello Spirito*. Ruggiu stesso, il quale intrattiene un dialogo evidente con autori come Pippin, Pinkard e McDowell, ha focalizzato soprattutto aspetti delle *Realphilosophien* jenesi e della *Fenomenologia*. Ciò è indice, a nostro avviso, del parziale oscuramento che le letture pragmatiche ed intersoggettive di Hegel, pur produttive per molti aspetti, possono tuttavia indurre. È plausibile infatti sostenere che linguaggio, lavoro e riconoscimento esprimano soltanto una prima dimensione, ancora formale, del pervasivo nesso soggetto-oggettivo che sorregge il politico: non rendono ancora conto di articolazioni più concrete dell'universale, quali i ceti, il governo, la mediazione giuridica o istituzionale. È evidente che questi aspetti richiedono una comprensione teorica più profonda della *Wirklichkeit* della sfera politica, che il linguaggio o il riconoscimento non possono ancora cogliere, esprimendone il lato soltanto astratto. Non è un caso se si tratta di un lato in primo piano all'interno di una *Fenomenologia dello Spirito*, di una comprensione che riguarda l'apparire fenomenico del *Geist* e non la sua costituzione essenziale. Ma già nelle *Filosofie dello Spirito* di Jena linguaggio, lavoro e riconoscimento non possiedono sufficiente forza esplicativa per attingere la concretezza delle successive sfere del politico, che ricomprendono anche il linguaggio e ne rifondano l'istanza ad un livello superiore. Non la *Fenomenologia*, ma la *Scienza della Logica* soltanto dispiegherà la concettualità adeguata per comprendere la realtà oggettiva dello spirito: nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* anche il riconoscimento è *momento* di un più essenziale processo di realizzazione della volontà libera, la cui grammatica è definita dalla Logica del Concetto. La strategia pragmatica e intersoggettiva non basta dunque a fondare la politica, i cui criteri – il bene e il giusto della comunità – devono attingere ad una più strutturale intelligibilità storica e ontologica del reale.