

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

Relazione di Lucia Ziglioli

**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*

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

**M**arco Ivaldo ha suggerito un percorso di indagine le cui tappe sono state i pensieri di Kant, Reinhold e Fichte. Il fine era quello di portare a confronto, all'interno di un orizzonte comune quale quello della Critica della ragione, tre concezioni differenti di ragion pratica.

Il titolo dell'indagine, "Il linguaggio/i linguaggi della ragion pratica", presenta già il duplice significato della ricerca: per tutti e tre i pensatori difatti, trattare della ragione non significa semplicemente costruire un discorso *attorno* ad essa, bensì la natura trascendentale della ragione fa sì che l'indagine filosofica si mostri come l'orizzonte di significato aperto dalla stessa ragione. Il linguaggio *della* ragion pratica è da intendersi quindi sia come riflessione su di essa, sia come auto-dispiegamento da parte della stessa ragione del suo orizzonte di possibilità.

***Kant: esiste una ragione pura pratica?***

Per Kant esiste un'unica, medesima ragione che ha usi differenti. Nella sua applicazione teoretica la ragione conosce ciò che esiste, in quella pratica si rivolge piuttosto a ciò che *deve* esistere, determinando il volere e l'azione del soggetto. In entrambe le sue applicazioni, la ragione può essere empirica o pura, a seconda che faccia o meno riferimento all'ambito dell'esperienza. Se la ragione pratica in generale è quindi ciò che determina e motiva la volontà, la ragione *empirico-pratica* determina il volere e l'agire in vista di un fine, secondo il calcolo mezzi-fini, mentre la ragione *pura pratica* è in grado di motivare la volontà per se stessa, indipendentemente dalle inclinazioni sensibili del soggetto e senza riferimento ad alcun fine estrinseco.

Il nostro agire è determinabile pertanto sia da precetti sensibili (quali quelli dell'arte o della prudenza), sia da leggi pure, le leggi della libertà. È però solo questo secondo ambito della ragione pratica, quello proprio di una ragione pura pratica, che per Kant riguarda propriamente l'etica. Ed è compito della *critica* mostrare l'esistenza di una ragione pratica pura che dischiude l'ambito morale determinato unicamente dalle leggi della libertà.

Ivaldo ha mostrato come per Kant la critica della ragion pura e quella della ragion pratica abbiano una funzione per certi versi speculare: la critica della ragion pura deve anzitutto limitare le pretese speculative della ragione conoscitiva, richiamandola al riconoscimento dei propri limiti; la critica della ragion pratica, invece, estende l'ambito della ragione al di sopra della empiria, mostrando in che modo le leggi della ragione pura pratica sono di per sé sufficienti a determinare la volontà. Più che una dimostrazione vera e propria dell'esistenza di una ragione pura pratica, alla critica basta però riconoscere il fatto dell'esistenza di tale ragione. La ragione pura pratica, infatti, si auto-attesta mediante il fatto che si dà una legge in grado di imporre obbedienza. Spiega Kant nella Prefazione alla *Critica della ragion pratica*: «Se essa, come ragione pura, è veramente pratica, dimostra (*beweist*) la realtà (*Realität*) propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto (*durch die Tat*), ed è vano sofisticare contro la possibilità di essere tale» (AA V, 3; 3). L'esistere della ragione pura pratica non è quindi mai messo in discussione nella autocoscienza spontanea, poiché il soggetto ne ha immediata coscienza.

Ora, il fatto dell'esistenza della legge morale introduce il pensiero della libertà. Se il soggetto non fosse libero, non vi sarebbe infatti bisogno di una legge che ne determini il volere, ma l'esistenza di questa legge di per sé implica l'essere libero del soggetto. È pertanto a partire dal fatto che si diano leggi morali che possiamo conoscerci come esseri liberi. D'altro canto, però, se il soggetto non fosse libero non vi sarebbe una ragione pura pratica, non vi sarebbe ossia il comando di compiere un dovere. L'argomentazione kantiana è nota: la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà (è dalla immediata coscienza del *dovere* (*Sollen*) che inferiamo di *potere* (*Können*) adempiere a questo dovere), la libertà è a sua volta la *ratio essendi* della legge morale, poiché è il fondamento necessario dell'esistenza della legge morale. Alla libertà compete così il primato ontologico sulla legge morale e sull'intero ambito pratico dell'agire dell'uomo; mentre alla coscienza della legge morale che ci trasmette la consapevolezza del nostro essere liberi spetta il primato epistemologico sulla libertà.

Dal momento che si ha coscienza della libertà solo mediante il fatto che si dia in noi una legge morale, è possibile secondo Ivaldo attribuire alla legge morale una funzione analoga a quella svolta dall'intuizione sensibile nella *Critica della ragion pura*: entrambe infatti sono veicolo di conoscenza. Vi è un secondo parallelismo tra ragione pura pratica e ragione pura teoretica: in entrambi gli usi della ragione, il soggetto giunge alla coscienza dei principi puri (siano essi i principi teoretici dell'intelletto conoscitivo o le leggi morali della ragione pura pratica) mediante una riflessione sui propri atti, teoretici o pratici. La ragione riflette su se stessa, più che essere esplicito – Ivaldo lo riconosce – in Kant è messo in opera, e quindi pur sempre presente, un pensiero dell'autocoscienza della ragione.

Nella *Osservazione* al par. 6 della *Analitica* Kant afferma che «la libertà e la legge pratica si corrispondono [...] reciprocamente» (AA V, 29; 61). Ivaldo ha mostrato come la reciprocità che lega libertà e legge morale si spieghi non solo sulla base dei reciproci primati epistemico ed ontologico, ma anche come necessità della libertà di realizzarsi nell'adempimento della legge morale. Una volontà libera, infatti, non può avere come movente inclinazioni sensibili – ad esempio, non può avere come movente la felicità – o ne andrebbe della sua indipendenza dalle condizioni di natura. La volontà libera non può quindi lasciarsi determinare dal contenuto di una legge (dal fine di essa), ma esclusivamente dalla sua forma: la libertà è volontà della legge morale, è volontà di una relazione ordinata (giusta) tra individui. Anche per questo, libertà e legge morale si corrispondono.

Ivaldo può quindi riassumere tre caratteristiche essenziali della concezione kantiana di libertà emerse dall'indagine fin qui svolta: 1) la concezione kantiana di libertà non rispecchia la nozione moderna della libertà come indifferenza, nemmeno è la libertà intesa in senso esclusivamente negativo, come libertà-da. La libertà per Kant è la capacità di auto-determinazione del soggetto; 2) in quanto *capacità*, la libertà ha una natura trascendentale; 3) infine, la libertà per Kant ha un valore ontologico: essa è il principio che fonda e apre un nuovo orizzonte di possibilità del reale.

Per comprendere appieno come si realizzi la *praticità* della ragione pura si è infine rivolta l'attenzione alla teoria del “fatto (*Factum*) della ragione”. In accordo con le indagini di Marcus Willaschek in *Ragione pratica. Teoria dell'azione e fondazione della morale in Kant*, Ivaldo ha mostrato come per Kant il “fatto” della ragione sia qualcosa di più da un semplice stato di cose: esso implica bensì un'azione, un atto da parte della ragione stessa che porta ad evidenza una realtà. Nel fatto della ragione la ragione viene a conoscenza, in un modo non teoretico, di se stessa, comprende se stessa nel proprio agire, nella propria praticità. Della legge morale quindi, che conosciamo tramite il *fatto* del suo darsi, non abbiamo una conoscenza teoretica, ma pratica. Questa legge governa contenuti che non sono sensibili, esperibili, e tuttavia sono possibili mediante atti di libertà. È una legge che agisce su di una natura soprasensibile, una natura, appunto, posta «sotto l'autonomia della ragion pura pratica» (AA V, 44; 93). La legge morale è data come un *fatto* (*Factum*) della ragione che è allo stesso tempo un *atto* (*Tat*) della ragione, è una pratica tramite la quale la ragione conosce se stessa come determinante la volontà libera. In questo senso la ragione pura pratica è *logos*: è *logos* in quanto struttura regolativa di un intero ambito del reale, quello soprasensibile, ma è anche *logos* in quanto linguaggio che la ragione parla a se stessa per avere coscienza di sé, infine è *logos* anche come sfondo *comune* degli esseri razionali.

### ***Reinhold: ragione pratica e libertà del volere***

Reinhold fu uno dei primi interpreti e divulgatori del pensiero kantiano. Per lui, come poi per Fichte, Kant avrebbe gettato le basi dell'unico pensiero vero, quello inaugurato dalla *Critica della ragione*, all'interno del quale bisognava restare. Sebbene entrambi elaboreranno un proprio originale sistema filosofico, diverso da quello di Kant, i due ritenevano di star portando avanti lo stesso programma kantiano, intervenendo semmai per esplicitarlo, chiarirlo o integrarlo. Rispetto all'etica, ad esempio, Reinhold sosterrà che il contributo che la riflessione filosofica può dare sia quello di chiarificazione del pensato kantiano. Reinhold ritiene infatti che la filosofia pratica kantiana andasse rivista nel rapporto delineato tra ragione pratica e volontà, compito che si prefigge di portare egli stesso a termine.

Il testo preso in esame da Ivaldo è il secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1792). Nella terza lettera, Reinhold presenta gli esiti della *Critica della ragion pratica* kantiana, da lui ritenuti bisognosi di dimostrazione. Il metodo usato da Kant non sarebbe infatti adatto, a detta di Reinhold, ad una adeguata comprensione di essi. Al fine di fornire una spiegazione del concetto di libertà, da Kant mai data, il filosofo riteneva fosse auspicabile adottare un nuovo punto di vista che presenti dinamicamente i singoli fatti della coscienza: un punto di vista che Ivaldo definisce *fenomenologico*.

Per comprendere l'originale pensiero di Reinhold attorno alla ragion pratica è bene partire dalla definizione che egli dà della ragione: la ragione è «la facoltà della *persona* di conferirsi prescrizioni (regole) relative ad azioni possibili mediante le sue altre facoltà» (*Briefe II*, 66; RGS, 52). La ragione è teoretica se crea prescrizioni a partire da dati esterni alla facoltà della persona; è pratica, invece, se il fondamento delle proprie prescrizioni risiede nella ragione stessa, nell'auto-attività della ragione. Questa distinzione ne introduce una seconda: poiché il fondamento della ragione teoretica è esterno ad essa, le sue leggi sono *condizionate*, hanno senso ossia solo se si dà un materiale esteriore al quale possono applicarsi. Le leggi teoretiche, ossia, sono tali solo presupponendo una *posizione* (*Setzung*) di realtà che esse non producono. Diverso è il caso per le leggi pratiche: poiché non abbisognano di alcun fondamento estrinseco, le regole della ragion pratica sono per se stesse leggi, necessarie e necessitanti. Le leggi pratiche sono *incondizionate*, non dipendono da nulla se non dalla attività della ragione stessa.

Ora, continua Reinhold, l'unica legge fondata sulla auto-attività della ragione è la legge della libertà, la legge morale. Nella presentazione di questa legge, incondizionata e indipendente da qualsiasi esterioresità, la ragione pratica realizzerebbe la propria autonomia. Qui Ivaldo riconosce una prima presa di distanza di Reinhold da Kant, per il quale invece l'autonomia della ragione pratica si dava nella determinazione dell'arbitrio ad opera della legge. Non si tratta di una svista da parte di Reinhold, la diversa definizione di autonomia della ragione ha piuttosto l'importante funzione di esplicitare quella distinzione tra ragione e volere che Kant non sarebbe riuscito a presentare in modo chiaro. Nella seconda lettera troviamo una chiara definizione di questa distinzione, che vale la pena di riportare qui: «La ragione pratica non è la volontà, né la volontà - neppure la volontà *pura* - è la ragione pratica. Il *puro volere* è l'autodeterminazione alla soddisfazione o non soddisfazione del desiderare per amore della legge pratica» (*Briefe II*, 70; RGS, 55).

La ragione pratica realizza la propria autonomia nella presentazione della legge morale, sta poi alla volontà determinare se stessa secondo questa legge o meno. Se accoglie la legge morale, la volontà agisce come volontà pura, altrimenti come volontà impura.

Ad arricchire il quadro del rapporto tra ragione pratica e volontà vi è la questione dell'impulso. Di essa Reinhold tratta nella sesta lettera dove spiega che gli impulsi originari sono essenzialmente due: l'impulso al piacere, fondato sulla sensibilità, e la ragion pratica. La ragion pratica è pensabile come impulso perché anch'essa, al pari dell'impulso sensibile, è *involontaria*. In questo modo, definendo la ragione pratica impulso, Reinhold apre la via – seguita poi da Fichte – di una antropologia della ragione.

Reinhold non manca però di indicare le fondamentali differenze che separano impulso sensibile e ragione pratica. Il primo è sempre e solo un impulso *interessato*, rivolto al compimento di un fine (la soddisfazione del piacere); l'impulso *disinteressato* per converso, è l'impulso che ha come esigenza il rispetto della legge morale. Nell'impulso disinteressato, nella ragione pratica, si ha pertanto allo stesso tempo la posizione di una legge morale e di una volontà libera o pura che vuole questa legge. Si mostra quindi la distinzione di volontà e ragione: se la ragione pratica, in quanto impulso, è sempre involontaria, la volontà è invece libera di autodeterminarsi seguendo la legge morale o l'impulso sensibile. Se la volontà non fosse libera, anche di trasgredire la legge morale, non sarebbe possibile per Reinhold parlare di moralità, poiché non sarebbe possibile imputare responsabilità all'agente. L'azione è tale se liberamente determinata dall'agente, sia essa in accordo o in disaccordo con la legge morale (l'azione immorale è pur sempre un atto libero); a differenza invece dell'adesione involontaria ad un impulso, la quale non è risultato di una auto-determinazione ma risposta immediata a impulsi.

L'insistenza sulla natura libera della volontà sottende per Reinhold un altro aspetto essenziale della moralità: il rapporto imprescindibile con la sensibilità. Affinché si dia infatti un volere libero, libero di scegliere tra impulso disinteressato e interessato, entrambi gli impulsi si mostrano necessari all'agire morale. Se non vi fosse alternativa alla legge morale, la scelta non sarebbe libera e quindi non sarebbe nemmeno una scelta. Reinhold prenderebbe in questo modo le distanze dal rigorismo di cui l'etica kantiana veniva accusata. Un secondo obbiettivo polemico di Reinhold sarebbero le teorie deterministe, le quali avrebbero misconosciuto la libertà della volontà facendo coincidere libertà e ragione, ma così facendo si è costretti a ritenere le azioni immorali come non libere e quindi non imputabili. A questo proposito è importante per Reinhold distinguere tra leggi della ragione e massime: le prime sono involontarie presentazioni della ragione, le seconde sono liberamente scelte dalla volontà in accordo o in disaccordo con la legge.

La libertà per Reinhold è garantita solo nella presenza di due impulsi diversi tra loro e, fattore essenziale, dalla coscienza da parte della volontà libera di questi due impulsi. A differenza di Kant quindi, per Reinhold il solo fatto dell'esistenza della legge morale non basta a dimostrare l'essere libero del soggetto: la libertà è piuttosto rivelata fenomenologicamente da una pluralità di fatti della coscienza, da almeno due pulsioni e da una volontà.

### ***Fichte: la ragione come fare che si intuisce***

Con Fichte si assiste ad un decisivo ampliamento della nozione di ragione pratica, che diventa funzione costituente della coscienza nell'interezza della sua esperienza, non solo di quella pratico-morale. Il primato, riconosciuto già da Kant, della ragione pratica su quella teoretica, assume in Fichte una nuova struttura sistematica.

Una presentazione del rapporto sistematico posto tra ragione pratica e ragione teoretica la si trova nel § 5 del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Qui Fichte segue un procedimento argomentativo che Ivaldo definisce *genetico*, intendendo con ciò distinguerlo da quello fenomenologico di Reinhold. Per Fichte, infatti, la dottrina della scienza non deve arrestarsi ad una descrizione dei fatti di coscienza, ma deve *dedurre* tali fatti. Ora, la proposizione fondante l'intera scienza pratica è come è noto: «L'io si pone come determinante il non-io» (GA I 2, 385; 195). In essa, spiega Fichte, è già racchiusa tutta la verità del rapporto tra l'agire pratico e teoretico dell'io.

Se consideriamo l'io come intelligenza teoretica, troviamo come esso non sia mera passività di fronte ad un dato sensibile, ma agisca su di questo determinando la rappresentazione. La rappresentazione di qualcosa non sarebbe possibile se non avvenisse l'incontro, o l'urto, dell'intelligenza con un qualcosa di altro da lei. L'io però, come ragione assoluta, tende ad essere nella identità di sé con se stesso. Questo tendere (*Streben*) della ragione all'identità con se stessa e quindi al superamento della opposizione tra io e non-io è un principio necessario della ragione, sostiene Fichte, è un imperativo categorico. Si darebbe quindi una contraddizione tra l'imperativo della ragione e l'esigenza dell'intelligenza teoretica di opporsi ad un non-io da conoscere. Si darebbe ossia un conflitto interno all'io stesso. Conflitto che tuttavia si spiega, continua Fichte, se si comprende adeguatamente la relazione in cui stanno queste due esigenze della ragione. La ragione è infinita non come assolutezza data, ma come tensione, sforzo infinito verso la sua assolutezza. È nell'essenza stessa della ragione come sforzo che si dà la finitezza: senza qualcosa che contrasti la ragione, infatti, non si avrebbe alcuno sforzo. È pertanto lo stesso tendere della ragione ad una assoluta identità che pone un non-io da superare. In questo imperativo, principio e forma del tendere dell'io, è posta la stessa esistenza del non-io. L'imperativo della ragione a giungere all'accordo con se stessa, lungi dall'essere un'esigenza mai risolta, un *dover essere* (come Hegel rimprovererà a Fichte), è l'atto della ragione mediante il quale essa pone se stessa come attiva, è il fondamento della praticità della ragione.

Ivaldo mostra quindi come la ragione pratica per Fichte funga da mediazione necessaria tra ragione assoluta e ragione teoretica. Non solo, poiché non è possibile alcuna coscienza teoretica se non nell'urto con un che di altro, l'attività del tendere, la praticità della ragione è presupposto fondante l'attività teoretica. È anzi implicito nella stessa richiesta dell'imperativo categorico (essere in assoluto

accordo con sé dell'io) che l'io rifletta su sé stesso e sull'oggetto del proprio urto; detto altrimenti, che l'io sia rappresentante, intelligente, è necessario alla soddisfazione dell'esigenza dell'io pratico. Il rapporto tra ragione pratica e ragione teoretica non è però del tutto schiacciato verso il primato ontologico della ragione pratica: la ragione teoretica è difatti necessaria affinché l'io si comprenda come pratico, per cui ad essa spetta il primato epistemologico sulla ragione pratica. Nel sistema fichtiano si dà quindi una sorta di *reciprocità nella differenza* tra ragione pratica e ragione teoretica.

Il significato sistematico che la ragione pratica assume nella riflessione fichtiana trova un ulteriore chiarimento nel *Sistema di etica* (1798). La ragione è essenzialmente e anzitutto un fare. Questo fare è inoltre, lo si è visto, intelligente, ossia è in grado di riflettere su di sé e di comprendere se stesso come tendere che risponde ad una esigenza assoluta (imperativo categorico). Ora, l'intuirsi dell'io è allo stesso tempo un pensiero della libertà: l'atto stesso del pensare è un atto libero e il fatto che l'io si pensi come soggetto alla legge morale implica che l'io si pensi come libero (poiché non vi sarebbe dovere laddove non vi sia libertà). La libertà è fondamento pertanto sia dell'agire dell'io sia del suo pensare, che lungi dall'essere momenti distinti, sono parte dello stesso fare della ragione. La ragione, per Fichte, ed in questo segue certamente l'insegnamento kantiano, è essenzialmente pratica: è un fare intuentesi che si determina liberamente come tale.

### Luigi Ruggiu, *Spirito, linguaggio e potere: Hegel e la costruzione della politica*

All'interno del pensiero hegeliano, Ruggiu ha indagato la natura del rapporto tra linguaggio e potere. Rispetto a pensatori come Aristotele o Hobbes che posero il legame tra linguaggio e potere al centro della loro riflessione politica, Hegel sembrerebbe a prima vista aver misconosciuto tale legame. Tuttavia, un'analisi della riflessione hegeliana sul linguaggio mostra come egli fosse assolutamente consapevole del potere, anche politico, del linguaggio.

Particolare attenzione si è rivolta ai testi jenesi di Hegel, dagli abbozzi di sistema alla *Fenomenologia dello spirito*. Nel primo e nel terzo abbozzo di sistema – rispettivamente del 1804/04 e del 1805/06 – Hegel si sofferma a lungo sul linguaggio. Il linguaggio viene qui presentato, sebbene in modo differente nei due abbozzi, come la prima forma di esserci dello spirito. Ruggiu ha posto in evidenza come sia nel passaggio dal segno al nome che lo spirito realizza una prima *desogettivizzazione* di sé. Il segno è un essere *per* altro, un essente che significa un contenuto della rappresentazione del soggetto che non ha nulla a che fare con esso, ma che il soggetto ha arbitrariamente posto come suo significato. Proprio l'estraneità di segno e significato fa sì che sia sempre necessaria l'interpretazione del soggetto alla comprensione del segno. Diverso è invece il caso del nome. Il nome è il segno conservato nella memoria, fissato nel legame con il suo significato. Grazie alla memoria nel nome è immediatamente dato il significato, il soggetto non necessita di interpretare il nome, ma lo riconosce come la cosa per il quale è stato posto. Si ha qui pertanto un processo di *cosalizzazione* (*Versachlichung*) del contenuto di rappresentazione (significato).

La permanenza del legame tra segno linguistico (il nome) e significato ad opera della memoria svolge inoltre l'importante funzione di rendere un essente, soggetto al divenire, un che di durevole. Ruggiu riconosce come una funzione simile per Hegel venga svolta dal lavoro. La memoria, come il lavoro, trasforma il dato sensibile rendendolo un'opera durevole dello spirito. Non a caso Hegel definisce la memoria come il più alto lavoro dello spirito.

Per la sua concezione del lavoro Hegel, secondo Ruggiu, non si rifarebbe tanto ad Aristotele, quanto a Smith: il lavoro si determina nella sua divisione e nel suo scambio. Il lavoro presuppone quindi il riconoscimento reciproco tra soggetti che lavorano. Lo stesso, del resto, vale per il linguaggio, che assume inevitabilmente anche un significato politico. Il linguaggio così come la famiglia e il lavoro – secondo la triade posta da Hegel nel primo abbozzo di sistema – sono momenti di esperienza della totalità da parte del soggetto, sono esse stesse forme di quella totalità.

È nella *Fenomenologia* che Hegel mostra al meglio il legame tra linguaggio e potere. Già nel capitolo iniziale, dedicato alla *Certezza sensibile*, al linguaggio è riconosciuto un potere demistificatorio rispetto a quello che Hegel chiama il mito del dato: grazie al legame da Hegel sempre riconosciuto tra sapere e linguaggio, il linguaggio è qui chiamato a mostrare la falsità di un sapere immediato, esercitando un potere sulle errate convinzioni della coscienza. Sarà però nel sesto capitolo della *Fenomenologia* che il linguaggio assumerà una vera e propria funzione politica: qui Hegel mostra come nell'attività di dare un nome ad una cosa, o ad un altro soggetto, o anche ad un'istituzione, il soggetto che nomina l'altro esercita un potere su di esso. Fa di questo altro un che di proprio, da lui "fissato" in un nome. L'esempio di Hegel è quello della relazione tra suddito e monarca: il monarca necessita del riconoscimento da parte dei suoi sudditi, che lo *chiamano* e quindi lo riconoscono tale.

Ruggiu mostra così come per Hegel, l'esercizio del linguaggio è anche sempre un esercizio di potere.

Lucia Ziglioli  
(Università degli Studi di Pavia)