

differenza – di come per Schelling sia possibile elaborare tale protologia e come invece per Fichte non lo sia – bisognerebbe indagare nelle rispettive ontologie quali siano le modalità teoretiche fondamentali per cui e attraverso cui il sapere può rapportarsi all'Assoluto. Un'analisi in tal senso richiama un'indagine sul modo di costituirsi della *riflessione* filosofica sul sapere mediante l'intrinseca *riflessività* del pensiero, caratteristica delle filosofie idealistico-trascendentali nella propria declinazione del criticismo¹².

¹² Tale indagine è stata oggetto della ricerca annuale condotta nel 2019 dal sottoscritto per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sotto il titolo *Riflessione e riflessività. Il fondamento della filosofia in Fichte, Schelling e Hegel*.

INTERPERSONALITÀ E INTERSOGETTIVITÀ.
LA COSTITUZIONE RELAZIONALE
DELLA SOGGETTIVITÀ IN FICHTE E IN HEGEL

Giovanni Andreozzi

*Der Begriff der Individualität
ist [...] ein Wechselbegriff.*

Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.

Il contributo mira al confronto tra la concezione interpersonale di Fichte e quella intersoggettiva di Hegel. Lungi dalla semplice sinonimia, interpersonalità e intersoggettività debbono esser distinte poiché esse delineano due tipi di soggettività, pur riconoscendone entrambe lo statuto ontologico-relazionale. Il primo paragrafo si concentra sulla concezione fichtiana dell'interpersonalità a partire da alcuni punti salienti del *Fondamento del diritto naturale*. Il secondo paragrafo è dedicato alla concezione hegeliana dell'intersoggettività, così come essa si delinea nella fine del VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito*: qui Hegel espone una "logica del riconoscimento" che trasfigura il senso stesso della relazione, assumendone pienamente la portata ontologica. Il contributo si conclude con il confronto teoretico tra l'interpersonalità fichtiana e l'intersoggettività hegeliana, cercando di sottolineare *in che modo* le due prospettive pongano nella soggettività una diversa codificazione dell'ontologia relazionale: se per Fichte il soggetto

si realizza come persona nella circolarità di invito-risposta alla relazione, per Hegel è l'incontro stesso a inaugurare la soggettività, la quale è dunque intrinsecamente relazionale.

1. *L'ontologia relazionale in Fichte: a partire dal* Fondamento del diritto naturale

Nell'arco di tempo tra il 1796 e il 1799 Fichte si impegna in una rielaborazione dei principi generali della *Grundlage* alla quale si affianca una rielaborazione della soggettività. Tale rielaborazione è visibile nella stessa successione delle opere fichtiane – *Grundlage des Naturrechts*, *System der Sittenlehre*, *Wissenschaftslehre nova methodo* –, nelle quali il filosofo tedesco approfondisce sempre più il fondamento relazionale che sta alla base della costituzione del soggetto. Da un punto di vista prettamente trascendentale, l'interpersonalità è la condizione di possibilità della soggettività, in quanto questa può divenir consapevole della propria libertà unicamente con e attraverso gli altri soggetti.

Pur nella sua continua esigenza di riconfigurare la propria filosofia trascendentale, Fichte la concepisce sempre come autocomprensione riflettente da parte dell'essere-cosciente (*Bewusstsein*): da un lato, nella sua unità in atto di cosalità (*Dinglichkeit*) e coscienza (*Bewusstheit*)¹; dall'altro, nella sua duplicità di “principio formativo dell'essere oggettivo” e di

¹ L'essere cosciente è l'unità trascendentale di essere oggettivo e di coscienza soggettiva, il sapere come “funzione costituente in atto”. Il sintagma è ripreso da R. Lauth, *Begriff, Begründung*

“relazione all’essere assoluto”, in un nesso di unità e di differenza con l’assoluto stesso². L’esperienza vivente non è altro che la realizzazione del compenetrarsi di tali unità, in quanto relazione inscindibile di soggetto-oggetto.

In tale autocomprensione riflettente l’Io è il fondamento (*Grund*) che pone se stesso come principio fondamentale (*Grundsatz*) della deduzione dell’intera scienza (*Wissenschaft*). L’Io è inteso da Fichte come il non-oggettivo che tuttavia è (pseudo)oggetto di una comprensione diretta, non mediata concettualmente. L’intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*), bandita da Kant, è proprio questo tipo di comprensione diretta, attraverso la quale l’Io si coglie come *Tathandlung*: «l’io sono – scrive Fichte – è espressione e atto di un’azione-in-atto [*Tathandlung*]: ma anche dell’unica possibile azione-in-atto»³. L’attività incessante, tuttavia, non determina solamente la relazione soggetto-oggetto ma eleva lo stesso Io-finito a Io-infinito. Come ricorda Zöllner, nella *Dottrina della scienza nova methodo* Fichte «rinuncia alla costruzione dialettica [tra Io originario e Io individuale] a vantaggio di una narrazione dell’io nella risalita dall’Io singolare empirico fino al principio-io sopra e inte-

und Rechtfertigung der Philosophie, Pustet, München-Salzburg 1967, p. 44 sgg.

² A questo riguardo Johannes Brachtendorf sottolinea come la filosofia fichtiana sia completamente una metafisica in quanto identifica la totalità dell’essere con l’esser-uno (cfr. J. Brachtendorf, *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995).

³ J.G. Fichte, *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 139.

rindividuale e nella discesa correlata dall'io-principio interindividuale fino al principiato io-molti»⁴.

Fichte riconosce al soggetto due impulsi: quello naturale e quello puro: l'impulso naturale è l'insieme di inclinazioni sensibili che costituiscono l'essere umano finito, la persona. Tale impulso si caratterizza per il fatto di mantenere l'essere umano razionale nella finitudine, e ciononostante quest'ultimo è un'espressione del volere che, in qualche modo, oltrepassa gli oggetti della natura; l'impulso puro invece ha una natura sovrasensibile in quanto mira esclusivamente alla propria indipendenza e autodeterminazione. Come scrive Masullo: «siccome sarebbe palesemente contraddittorio considerare l'io sotto un medesimo punto di vista come infinito, illimitato, e insieme come finito, limitato, Fichte è costretto a duplicare il concetto di io»⁵. Da un lato quindi c'è l'io assoluto, ossia il concetto per cui tutta la realtà è nella coscienza; dall'altro, l'io empirico nella propria temporalizzazione esperisce una duplice limitazione: quella del non-io, che è la condizione negativa dell'io, e quella dell'altro-io, che ne è la condizione positiva. Come infatti osserva Philonenko: «la conoscenza della realtà dell'oggetto prepara il riconoscimento della realtà dell'altro soggetto, che innanzitutto non è che non-io»⁶.

Prima di passare all'analisi di questa condizione positiva, che ci mostrerà la cogenza della ontologia

⁴ G. Zöllner, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. di F. Ferraguto, Edizione Accademia Vivarium Novum, Montella 2018, p. 35.

⁵ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida Editori, Napoli 1986, p. 70.

⁶ A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966, p. 24.

relazionale nella concezione fichtiana dell'interpersonalità, bisogna sottolineare come l'unità sistematica di Fichte permetta un certo parallelismo tra *Aufforderung* del *Naturrecht* e *Anstoß* della *Wissenschaftslehre*. Come nota Pap infatti: «il concetto di esortazione nel *Diritto naturale* è una specie di trasferimento dell'urto [*Verschiebung des Anstoßes*] dal livello ontologico a quello psico-sociale»⁷. La materia con cui si scontra l'infinito tendere non deriva ontologicamente dall'Io ma piuttosto è data dall'*Anstoß*, l'urto originario irriducibile a un termine. È proprio all'altezza di questa aporia che ricompare il principio della *Tathandlung*, ora inteso come idea, per la coscienza empirica, della propria infinità come compito (a sua volta infinito): «la direzione centripeta e centrifuga dell'attività sono entrambe fondate allo stesso modo nell'essenza dell'Io; sono entrambe una e la stessa cosa e sono distinte solo in quanto si riflette su di esse come distinte»⁸.

Dopo questo breve *excursus*, possiamo tornare al nostro tema. La limitazione dell'Io è definita da Fichte con il termine *Anstoß*:

il non-io infinito – scrive Masullo – è l'urtante, sentito ma non conosciuto [...] e appare quindi come esterno alla prima immediata riflessione dell'io, quella con cui l'io si pone e si limita, ponendo il

⁷ G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Intersubjektivität. Philosophische, psychoanalytische und entwicklungspsychologische Wurzeln*, Springer, Heidelberg 2017, p. 26. Si veda anche R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992.

⁸ J.G. Fichte, *Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 301.

non-io limitato; ma, allorché poi l'io riflette sulla sua prima riflessione, esso pensa l'urtante e lo pone come oggetto di pensiero, ne fa un "come"⁹.

L'urto, come pure il non-Io infinito che ne è supposto, non è altro che una modalità essenziale della autocomprensione dell'Io, «o meglio una modalità trascendentale e precisamente la trascendentalità della finitudine»¹⁰.

Sembra dunque che la soggettività sia costitutivamente in opposizione con l'altro (non-Io)¹¹, ma è proprio questo fraintendimento che Fichte vuole scongiurare con il *Fondamento del diritto naturale*. L'esposizione di quest'opera segue il modello della dottrina della scienza. Il concetto di diritto naturale viene dedotto da un paradigma di ragione "forte", insieme fondante e operante. La possibilità di fondare il diritto come scienza universale e necessaria ha il suo fondamento nella struttura della stessa filosofia trascendentale. Il problema della costituzione interpersonale si affaccia nel secondo teorema, secondo il quale «l'esser razionale finito non può attribuire a sé stesso una libera attività causale del mondo sensibile senza attribuirlo anche ad altri e, quindi, senza am-

⁹ A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 59.

¹⁰ Ivi, p. 65.

¹¹ Sulla scorta di Weischedel, nel suo studio sul riconoscimento in Fichte e in Hegel Williams scrive: «il *Diritto naturale* è connesso alla *Dottrina della scienza* allo stesso modo in cui un'ontologia regionale è connessa all'ontologia universale o generale» (R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 52).

mettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti»¹². Il diritto naturale assurge a “scienza filosofica reale” proprio perché si fonda su un concetto originario della ragione, la cui formulazione è coesenziale alla ragione stessa e secondo cui «un essere razionale non può porre se stesso come tale con autocoscienza, senza porsi come individuo, come uno tra molteplici esseri razionali»¹³. La socialità è dunque coesenziale alla ragione, e l’individuo è costitutivamente attraversato dalla relazione all’altro. La filosofia trascendentale di Fichte si spinge oltre la semplice asserzione della socialità dell’uomo – «l’uomo è destinato a vivere in società, egli deve vivere nella società; se vive isolato non è un uomo completo e compiuto e contraddice a se stesso»¹⁴ – per qualificare la socialità stessa come forma originaria della relazione tra gli esseri razionali. La comunità è la pienezza del diritto naturale in quanto quest’ultimo è una modalità di azione tra esseri razionali, ossia liberi, nella loro mutua relazione. Non può esserci ragione senza co-libertà, ma, al contempo,

non può esserci co-libertà, se non dove c’è limitazione della libertà di ciascuno, purché naturalmente si tratti di libera limitazione, di autolimitazione; mentre può esserci diritto, limitazione della libertà dei singoli, senza che ci sia libertà dei singoli, co-libertà¹⁵.

¹² J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 28.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 63.

¹⁵ A. Masullo, *Lezioni sull’intersoggettività*, a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2005, p. 60.

Nel *Fondamento del diritto naturale* la persona (*Person*) è contraddistinta da razionalità, corporeità e libertà. Con il termine “persona” Fichte designa quell’essere razionale finito che «si attribuisce in modo esclusivo una sfera per la propria libertà»¹⁶. Sicché la nozione fichtiana di persona, pur inserendosi in una tradizione che risale alla scolastica, ne imprime una forte trasformazione semantica: al *suppositum* Fichte sostituisce l’*individuum*¹⁷, il cui elemento fondamentale e permanente non è più, come per la tradizione scolastica, un sostrato ontologico, bensì l’azione e la sua prima sfera, la corporeità¹⁸.

Nella seconda sezione del *Naturrecht* viene argomentata una deduzione trascendentale del corpo materiale come «come ambito di tutte le possibili libere azioni della persona [*als Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*]]»¹⁹. Tale ambito non è altro che l’insieme delle condizioni necessarie affinché si dia e al contempo si realizzi l’impulso puro. La prima di queste condizioni è il corpo, inteso come manifestazione della libertà del volere. Per porsi come soggetto singolo e operante nel mondo la persona deve poter attribuirsi un corpo (*Leib*), una fisicità che funga da luogo del dispiegamento della sua *freie Wirksamkeit*. Il riconoscimento del proprio

¹⁶ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 51.

¹⁷ Per la distinzione si veda E.H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1991, pp. 496 sgg.

¹⁸ «Fichte si pone all’interno di quella tradizionale visione giuridica e morale della persona che da Kant giunge fino alla filosofia del Novecento e a Paul Ricoeur in particolare» (ivi, p. 236).

¹⁹ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 53.

corpo come origine di tutte le libere azioni è la condizione preliminare, per il soggetto, per entrare in relazione non solo con gli oggetti del mondo, ma anche con gli altri esseri razionali. Il corpo è sia la prima sfera di azione della soggettività, sia oggetto dell'influenza (*Einwirkung*) di un altro essere razionale. Gli esseri razionali, continua Fichte, «operano necessariamente uno sull'altro presupponendo che l'oggetto dell'azione possenga un senso [*Sinn*]; non operano l'uno sull'altro come su semplici cose, in modo cioè da modificare l'altro per i propri fini mediante la forza fisica»²⁰. Ecco perché, a un tempo, il corpo viene dedotto sia come impedimento (*Hemmung*) sia come condizione di possibilità del concreto esercizio della libertà²¹.

L'incontro con l'altro non è solamente un urto, il che lo renderebbe un mero ostacolo alla (presunta) libertà dell'individuo intesa solipsisticamente. Il corpo è infatti solo la prima condizione del dispiegamento della libertà del volere. Se la seconda condizione è l'intelligenza, ossia la facoltà della riflessione capace di orientare consapevolmente e teleologicamente l'agire, è la terza condizione a essere risolutiva: affinché si dia autoconsapevolezza della propria libertà,

²⁰ Ivi, p. 62.

²¹ Dalla visione del corpo dell'altro quale «prodotto naturale organizzato [*ein organisiertes Naturprodukt*]» (ivi, p. 69) nasce l'esigenza etica del rispetto: «Per l'uomo la figura umana è necessariamente sacra [*Die Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig*]» (ivi, p. 75). Come nota giustamente Valentini, è palese qui «l'emergere della concezione cristiana del corpo umano come tempio abitato dalla divinità e partecipe della stessa vita divina» (T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 252).

c'è bisogno di una partecipazione comune e patica, attraverso cui il soggetto è chiamato alla sua libertà. Questo movimento relazionale è ciò che Fichte intende con il concetto di esortazione (*Aufforderung*). In un certo senso si può dire che l'esortazione è necessaria (di qui il suo carattere trascendentale) poiché essa produce una riflessione su di sé da parte dell'individuo, il quale raggiunge lo stadio di completa autocoscienza solo nel riconoscimento della propria libertà e, al contempo, di quella degli altri.

A questo carattere teoretico dell'*Aufforderung* si associa quello propriamente morale. L'esortazione fa scoprire all'autocoscienza la propria libertà ma, dato che essa è contemporaneamente riconosciuta alle altre autocoscienze, anche la propria limitazione. La consapevolezza della costituzione interpersonale della propria individualità porta alla reciproca autolimitazione delle libertà dei soggetti²²: «nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente»²³. Dal punto di vista morale, l'altro-Io si oppone all'Io nel duplice senso di limitazione e di condizione di possibilità. Ma la costituzione dell'altro-Io rientra nella deduzione dell'Io. Infatti, «secondo la dottrina della scienza l'ultimo fondamento di ogni realtà per l'Io è un'originaria azione reciproca tra l'Io e un qualcosa a esso esterno di cui non si può dire nient'altro se non che

²² T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 243.

²³ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 40.

dev'essere interamente opposto all'Io»²⁴. Attraverso la percezione del corpo proprio e il riconoscimento dell'altro si dispiega quell'azione reciproca degli esseri razionali che operano presupponendo il senso (universale) della loro azione.

La fondazione fichtiana della interpersonalità, così com'è svolta nel *Naturrecht*, è intimamente connessa alla concezione del sapere trascendentale. La relazione con l'altro è infatti possibile grazie al trasferimento in un che di esterno – non meramente oggettivo – delle caratteristiche che il soggetto si autoriconosce. Si tratta, in fin dei conti, di una comune intuizione originaria dei singoli individui, la quale è la condizione di possibilità per la fondazione razionale della comunità (come pure dello Stato): riconoscere l'altro come se stessi porta ad affermare la necessità del rispetto nei suoi confronti, in quanto riconosciuto nella sua dignità (*Würde*) di persona umana²⁵. Si comprende, quindi, come *sia* a livello teoretico *sia* a quello morale la struttura dell'Io fichtiano trovi il fondamento in una ontologia relazionale, in quanto l'Io *determina* la relazione ma al contempo è determinato da essa, in quanto dipendente dall'evento dell'*Anstoß / Aufforderung*²⁶.

Il fatto che l'esistenza del singolo sia percepita dall'altro lo *individua* in quanto essere razionale e libero. È questo, secondo Fichte, un aspetto fondamen-

²⁴ Id., *Scritti sulla Dottrina della scienza 1794-1804*, cit., p. 305.

²⁵ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., pp. 253-254.

²⁶ D. Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, Rodopi, Amsterdam-New York 2003, p. 146. Si tenga tuttavia presente che tale evento è qualcosa di estraneo nell'Io, qualcosa che non si può comprendere ma solo sentire.

tale (se non decisivo) per il costituirsi stesso della società. Come è stato ampiamente giustificato da Lauth, *Anerkennung* e *Aufforderung* sono alla base della costituzione trascendentale dell'esperienza sociale:

l'appello è tale soltanto poiché esso non determina in modo semplice, ma presuppone come possibile una libera manifestazione nell'oggetto cui si rivolge [...]. Soltanto attraverso un simile appello viene costituita qualcosa come una forza causale libera e perciò una persona per una persona²⁷.

Se l'egoità (*Ichheit*) vale come autoposizione pura della soggettività *überhaupt*, l'individualità (*Individualität*) è la sua realizzazione concreta, attraverso la quale il soggetto singolo si distingue da tutti gli altri. Mentre l'egoità si autocoscituisce solo a partire da sé stessa, l'individualità è ontologicamente attraversata dall'altro: in quanto «esortazione al soggetto a risolversi a un'attività causale»²⁸, l'incontro con l'altro è l'occasione della libertà del soggetto.

«Il fondamento dell'attività causale del soggetto si trova allo stesso tempo, secondo la forma o per il fatto che in generale si agisca, nell'essere fuori di lui e in lui stesso»²⁹. Il concetto di individualità include in sé qualcosa di non-individuale, bensì relazionale. L'individualità-persona, infatti, è possibile solo

²⁷ R. Lauth, *La costituzione trascendentale dell'esperienza sociale*, in Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 207-227:209.

²⁸ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 30.

²⁹ Ivi, p. 37.

nell'atto di un'altra libertà, ossia nel momento in cui l'immagine di me stesso viene mediata da un altro essere libero che mi invita ad autodeterminarmi liberamente. In questa costituzione interpersonale dell'autocoscienza individuale è già implicito il dovere di riconoscere e rispettare la libertà dell'altro, soggetto autonomo che non può essere mai utilizzato come scopo. La fondazione interpersonale della singola individualità impone quindi un limite all'attuazione della mia autonomia, limite fondato nell'autonomia che io riconosco all'altro.

L'altro, quindi, non può essere compreso solo come un punto-limite della mia libertà, altrimenti rischia di apparire più che altro come un ostacolo alla mia libertà. Secondo Fichte, l'altro appare in quanto tale solo nella *comunicazione*, ovvero nel momento in cui io comunico con lui e lo faccio così al tempo stesso termine di un mio dovere di autolimitazione e insieme, positivamente, consorte nel giudicare. Con l'apparizione dell'altro si aggiunge un tassello importante alla riflessione etica di Fichte. Il filosofo tedesco infatti sostiene che l'autonomia assoluta che l'uomo deve ricercare per realizzare se stesso in quanto essere libero non sia in realtà l'autonomia della propria ragione individuale, ma l'autonomia di tutti gli uomini. Il fine ultimo dell'agire morale³⁰ dell'uomo non è, dunque, un fine individuale, ma è un fine che ciascuno condivide con tutti gli altri.

³⁰ Sul tema della moralità concreta vissuta nella co-esistenza e nel rapporto intersoggettivo, rimando a L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010; G. Cantillo, *Con sé oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009.

L'esistenza degli altri esseri razionali, che operano a loro volta una libera causalità, è quindi indispensabile per la struttura ontologica della persona, la cui relazionalità è al contempo necessaria (per la costituzione) e possibile (per l'agire). La persona per poter attribuire a se stessa una propria attività libera, deve riconoscerla anche in altre autocoscienze, marcando una differenza ontologica tra queste e il mondo degli oggetti³¹. Sicché la relazione che si instaura tra le autocoscienze, la cui condizione è sia principio di libertà che di limitazione, è definita da Fichte come rapporto giuridico (*Rechtsverhältniss*): l'istituzione di un diritto deriva da una volontaria e consapevole autolimitazione della propria libertà e proprio questo concede al diritto il suo valore.

Il merito del *Naturrecht* nel tentativo di una deduzione filosofica del diritto è di aver mostrato,, con una forte incisività, l'ontologia relazionale costituente ciò che, da Cartesio a Fichte stesso, è stato definito come "soggetto". Lo sforzo di Fichte, sulla cui base partirà Hegel, è tuttavia non solo quello di dedurre la soggettività a partire dalla *Wissenschaftslehre*, ma anche quello di declinarla nella sua relazionalità. Il concetto di individualità è infatti «un concetto di relazione», possibile solo nella misura in cui viene posto come completato da un altro, da «un concetto comune [*ein gemeinschaftlicher Begriff*], in cui due coscienze vengono riunite in una»³². E tuttavia, come vedremo nelle considerazioni conclusive, Fichte non è riuscito ad andar oltre il principio moderno della

³¹ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 241.

³² Ivi, p. 43.

soggettività, non svolgendo fino in fondo le sue premesse.

2. *L'ontologia relazionale in Hegel: a partire dal VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*

La concezione hegeliana della intersoggettività non può esser compresa senza un esame attento dell'intera evoluzione della sua filosofia. In piena coerenza con il progetto moderno di una costituzione forte della soggettività, Hegel ne svolge le più profonde conseguenze, mostrando come la soggettività sia pervasa da un'alterità irriducibile, e tuttavia concettualizzabile. È infatti possibile ravvisare una trama complessa, mai lineare, attraverso cui la *natürliche Logik* di cui Hegel parla nella seconda prefazione alla *Scienza della logica* si articola e si realizza come vera e propria "logica del riconoscimento". Quest'ultima non è altro che la *concettualizzazione dell'alterità* la quale comporta la riconfigurazione del senso stesso della soggettività. Nel movimento dialettico il soggetto dimette ogni datità immediata, compresa la sua stessa identità individualmente concepita. Non potendo esporre l'insieme delle tappe di questa concettualizzazione, cercheremo di svolgere alcune riflessioni a partire dal capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*: è questo, forse, il luogo ove la soggettività esperisce quella assoluta devastazione (*absolute Zerrissenheit*) che invera una nuova soggettività in quanto risultato dell'azione riconoscitiva.

L'ultimo paragrafo del VI capitolo è il momento finale di ciò che Hegel chiama *Bewegung des Anerkennens*. Hegel, comincia con una ricognizione sul

percorso svolto. L'universale, che nella *Weltanschauung* morale rimane un astratto aldilà, è diventato un momento dell'azione umana, un esser-per-altro che assume il significato concreto nel riconoscimento dell'azione da parte delle altre autocoscienze³³. Il formalismo della concezione morale del mondo assume ora un contenuto concreto, incarnato dal *Gewissen*: esso non è più opposto a una natura estranea con proprie leggi, bensì è la stessa effettualità dell'azione. Il sé, dunque, supera la coscienza morale (*moralisches Bewußtsein*) per la quale la realtà è puro dovere (*Sollen*) privo di presenza³⁴.

L'essenza del *Gewissen* è dunque la convinzione (*Überzeugung*) ed è proprio questa che espone nuovamente il sé alla *negatività*, poiché fa riemergere una determinazione – l'arbitrio (*Willkür*) – che per la sua unilateralità gli preclude la sfera intersoggettiva: «Alla coscienza la certezza di se stesso è la pura verità immediata; e tale verità è dunque la sua

³³ Cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963. Sull'interpretazione hegeliana di Kant si vedano S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 43 (1950), pp. 289-312; E. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*, «Hegel-Studien», 3 (1965), pp. 181-207; L. Lugarini, *La "confutazione" hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66; P.F. Giuliani Mazzei, *Kant e Hegel. Un confronto critico*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1998; F. Bosio, *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, «Il Pensiero», 11 (1964), pp. 39-104; I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996.

³⁴ Cfr. O. Marquard, *Hegel und das Sollen*, «Philosophisches Jahrbuch», 72 (1964), pp. 103-119. Si veda anche A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

immediata certezza di se stesso rappresentata come contenuto, vale a dire, in generale, è l'arbitrio del singolo»³⁵. Nel *Gewissen* emerge palesemente la consapevolezza dell'intersoggettività come struttura costitutiva dell'autocoscienza poiché è solo il rapporto delle autocoscienze che dispiega l'universalità della convinzione. L'universale assume un significato concreto per il *Gewissen*, poiché è l'essere-per-altro; dimodoché convinzione e contenuto della coscienza sono l'in-sé e il per-sé della relazione di riconoscimento delle autocoscienze³⁶.

La convinzione del *Gewissen* "deve" tradursi nell'ipseità di tutti che contiene l'unità del Sé. Nel contenuto determinato dell'atto, la coscienza esprime l'eguaglianza con se stessa, e cioè la convinzione. Dato che la convinzione è in sé universale, tutte le altre autocoscienze dovrebbero riconoscersi in essa. Ma ciò non accade:

gli altri dunque non sanno se questa coscienza è moralmente buona o cattiva; o, meglio, non soltanto non lo possono sapere, ma la debbono anzi prendere per cattiva. Infatti, a quel modo che tale coscienza è libera dalla determinatezza del dovere

³⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 172.

³⁶ Cfr. C. Iber, *Selbstbewusstsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in A. Arndt, E. Müller (Hrsg.), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, De Gruyter, Berlin 2004, pp. 98-117. Vale qui il principio che Gamm attribuisce all'intero Idealismo tedesco: «keine Welt ohne Selbst und kein Selbst ohne Welt» (G. Gamm, *Der deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1997, p. 52).

[*Bestimmtheit der Pflicht*] e dal dovere come in sé essente, non diversamente lo sono anche gli altri³⁷.

Hegel chiarisce in poche righe che se si dubitasse che l'agire della coscienza fosse davvero il dovere, «si presupporrebbe che l'intenzione interiore sia diversa da quella data per buona, vale a dire che il volere del Sé singolo possa separarsi dalla volontà della coscienza pura e universale pura»³⁸. Ma ciò è impossibile, poiché la coscienza è propriamente il togliimento della differenza tra coscienza universale e autocoscienza del singolo. Il sé enunzia se stesso come verità universale: l'anima bella³⁹.

Scrivono Vinci: «L'autocoscienza-coscienziosità si avvia inesorabilmente a diventare anima bella, a causa del suo chiudersi in una identità che, *nella pretesa di completezza*, si mostra incapace di aprirsi alla differenza e refrattaria a ogni relazione»⁴⁰. Il comparire dell'anima bella rappresenta un vertice determinante per l'intera *Fenomenologia*, nel quale è prefigurato l'esito conclusivo dello sviluppo dello spirito: attraverso il togliimento dell'anima bella e dell'autoreferenzialità del sapere, lo Spirito si riconosce come sapere assoluto (*episteme*). Tale processo non è *prodotto* dell'Io, ma è la stessa *realtà* autocosciente, di cui la *Fenomenologia*

³⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 177.

³⁸ Ivi, p. 180.

³⁹ Sulla figura dell'anima bella si veda: B. Paha, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik*, Green Verlag, München 1992; K. Well, *Die «schöne Seele» und ihre «sittliche Wirklichkeit»*. Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel, Peter Lang, Bern 1896.

⁴⁰ P. Vinci, «Coscienza infelice» e «Anima bella», Guerini e Associati, Milano 2011, pp. 510-511 (corsivo mio).

è espressione; *l'episteme* non è altro che la presa di coscienza dello sviluppo della realtà spirituale.

L'anima bella è l'assoluta autocoscienza che, avendo assorbito dentro di sé l'oggetto, non ha «la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere [*Sein ertragen*]»⁴¹. Invero l'anima bella è rivolta alla costruzione della comunità etica intersoggettiva, ma il suo agire si ritrae in sé, assumendo i contorni dell'anima romantica, divenendo una *mancaza d'azione* (*Fehlen des Handelns*). L'agire che aveva caratterizzato lo spirito fin dalla coscienza di Sé, ora viene accantonato in favore della contemplazione. Così «in questa lucida purezza dei suoi momenti, una *infelice anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e diliega qual vana caligine che si dissolve nell'aria»⁴².

La coscienza agente comprende che la costituzione della coscienza giudicante è uguale alla propria: «Intuendo tale eguaglianza ed esprimendola, la coscienza agente le si confessa e aspetta dal canto suo che l'altra, come le si è resa eguale di fatto, così anche replichi, e nel suo discorso esprima la sua eguaglianza; [...] La sua confessione non è un'umiliazione»⁴³. La coscienza agente, nella confessione, si espone all'altra, nell'attesa che anch'essa faccia altrettanto. La coscienza giudicante, però, rifiuta la confessione, «contrapponendo al male [*Böse*] la bellezza della propria anima e alla confessione la caparbia del carattere *sempre eguale*

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 183.

⁴² Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 184 (corsivo mio).

⁴³ Ivi, pp. 190-191.

a se stesso nonché il silenzio consistente nel trattenere sé in se medesimo e nel non far getto di sé in cambio di un altro»⁴⁴. Così, la coscienza giudicante, col suo cuore duro (*hartes Herz*), nega la continuità fra le autocoscienze e accusa la coscienza agente di ipocrisia (*Heuchelei*). In quanto si riconosce nel dovere universale, la coscienza giudicante ravvisa in ogni azione scaturente dalla singolarità l'incarnazione del male.

Nel giudicare, però, la coscienza mostra l'adesione a una legge particolare e quindi si rivela ipocrita, poiché vuole preservarsi nella sua purezza che guarda il male e lo aborre come tale. L'anima bella rifiuta di ripristinare la simmetria con la coscienza agente e si abbandona nella consunzione nostalgica (*sehnsüchtiger Schwindsucht*), divenendo essa stessa malvagia e colpevole (responsabile). Infatti, come nota Hyppolite, «c'è un postulato metafisico ricorrente in molti filosofi e teologi, che si potrebbe enunziare così: "La finitezza è necessariamente peccato"»⁴⁵. La coscienza giudicante, scoprendo lo stesso pensiero come individualità della propria azione, riconosce se stessa come il male. L'universalità della coscienza giudicante non è concreta, ma astratta, dal momento che, nell'atto stesso di giudicare, riemerge l'irrigidimento della sua particolarità e quindi l'errore. «Si produce una inversione di tutte le caratteristiche dell'autocoscienza: il puro sapere di sé diventa follia, la pienezza sfuma nella nostalgia, il suo linguaggio si muta in silenzio»⁴⁶.

Tuttavia, «il giudicare è da considerarsi anche

⁴⁴ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴⁵ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2005, p. 640.

⁴⁶ *Ivi*, p. 519.

come azione positiva del pensiero»⁴⁷. Benché la coscienza giudicante resti nel non-riconoscimento, essa riconosce all'altra il diritto alla propria singolarità e indipendenza. Lo spirito ha da ricomporre se stesso estirpando il male dell'unilateralità: «quel male pone tale alienazione di sé o pone sé come momento, attirato, mediante l'intuizione di se stesso, entro l'altro, nell'esserci facente confessione di sé»⁴⁸. Nella confessione risuona il silenzio in cui sprofonda l'anima bella e in essa affiora l'origine-destinazione intersoggettiva della autocoscienza, ciò che la costituisce come *nuova soggettività*⁴⁹. Ancora una volta a essere propulsivo per il passaggio dialettico è il linguaggio. Nel linguaggio coscienza agente e coscienza giudicante si riconoscono: la prima, in quanto si è ritrovata nell'altra coscienza, instaura l'universalità del linguaggio affermandone la potenza; la seconda, fuoriuscendo dall'unilateralità, va oltre il mero riferimento a sé del giudizio, affermando l'impossibilità della determinazione solipsistica dello spirito.

Questa dimensione essenziale e intersoggettiva⁵⁰,

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 188.

⁴⁸ Ivi, p. 193.

⁴⁹ Il *novum* è l'unificazione compiuta dalla soggettività di autoriferimento ed eteroriferimento. Si veda in particolare M. Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a. M. 1978; K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, «Hegel-Studien», 19 (1984), pp. 201-214.

⁵⁰ Come scrive Pap: «l'interpersonalità nella Fenomenologia non viene compresa come una specifica teoria dell'intersoggettività quanto piuttosto come dimensione fondamentale dell'esistenza umana [*fundamentale Dimension der menschlichen Existenz*]» (G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Intersubjektivität*).

intessuta della dialettica tra le coscienze, è proprio la costituzione di una nuova soggettività, la quale è sotto il medesimo rispetto singolare e intersoggettiva, stabile e dinamica. Essa è l'esistere dello spirito nel riconoscimento, la cui attualità risiede nella confessione e nel perdono: «la parola della conciliazione [*Wort der Versöhnung*] è lo spirito esistente che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza universale nel suo contrario, nel puro sapere di sé come singolarità che è assolutamente in se stessa, reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto»⁵¹. Come ha giustamente osservato Haering⁵² è con il *linguaggio* che propriamente inizia la filosofia dello spirito. Se la memoria è la possibilità di richiamare alla presenza gli oggetti, il linguaggio è il comunicare tale presenza in una dimensione che oltrepassa la singolarità del sé. «Solo con il linguaggio, che è il “medio” della memoria, il suo *Lebenselement*, esiste realmente lo spirito»⁵³. Il linguaggio è l'*exsistere* dell'intersoggettività come nuovo soggetto, il suo manifestarsi come origine/destinazione dello spirito.

vität, cit., p. 32). Si veda anche R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Id., *Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology*, in B. van den Brink, D. Owen (eds), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 57-78.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 194. Non a caso Williams definisce lo spirito come «una concezione sociale e intersoggettiva di tipo olistico» (R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 191).

⁵² Th. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Scientia Verlag, Leipzig-Berlin 1929-1938, vol. II, p. 432.

⁵³ G. Cantillo, *La nascita del soggetto in Hegel*, cit., p. 16.

3. *Interpersonalità e intersoggettività: due modelli di ontologia relazionale*

Attraverso la *Bewegung des Anerkennens*, come si è visto, Hegel offre una riconfigurazione speculativa della soggettività. Le caratteristiche moderne della soggettività – stabilità, autoriferimento, autoriflessione – permangono ma in una cornice completamente diversa, risultante dalla logica del riconoscimento. Sicché non è improprio affermare che la categoria di *Anerkennung* non ha solo una valenza teoretica-etica per il soggetto, ma anzi, e soprattutto, ontologica. Il *novum* della filosofia hegeliana è proprio la centralità *ontologica* del riconoscimento.

Ciononostante, come si è mostrato nel primo paragrafo, non bisogna pensare che Hegel sia il primo o tantomeno l'unico filosofo a innestare la soggettività in una ontologia relazionale, declinandone la costituzione aperta nei confronti dell'alterità. Come sottolinea giustamente Cortella, «il primo vero teorico del principio del riconoscimento come fondamento dell'autocoscienza non è Hegel, ma Fichte»⁵⁴. Con la distinzione che abbiamo visto tra egoità e individualità, Fichte separa nettamente la pura autoposizione della soggettività trascendentale dalla specificità e fattualità del singolo individuo⁵⁵. Mentre la costituzione della prima è autonoma, la seconda ha l'incontro con l'altro come condizione della propria costituzione: «per esperire sé come un'essenza razionale, c'è bi-

⁵⁴ L. Cortella, *Autocritica del moderno*, cit., p. 268.

⁵⁵ Due piani che invero sono sempre correlati nella *Fenomenologia*; cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it. di G. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1983.

sogno della esortazione da parte di un'altra essenza razionale. Solo così l'individuo giunge alla coscienza di sé [zum Selbstbewusstsein]»⁵⁶.

Da ciò è evidente come il pensiero di Fichte sia interamente attraversato dalla questione dell'alterità. Sul piano epistemologico quanto su quello pratico, l'istanza del riconoscimento dell'altro (dalla propria coscienza) è la questione centrale della filosofia fichtiana. Come abbiamo visto, connettere il principio del riconoscimento alla *Wissenschaftslehre* significa andare al fondamento dell'interpersonalità proposta da Fichte. Ma, conseguentemente alla *Wissenschaftslehre*, se tutte le determinazioni sono dell'Io, allora l'alter-ego è una determinazione *posta* dall'Io. Ecco perché un autore come Findlay si è spinto ad affermare che Fichte riduce l'altro a mito⁵⁷, proprio perché ogni altro non è che un'azione dell'Io. Pur condividendo tale giudizio, bisogna chiarire che, seppur l'io è assoluto nella propria autodeterminazione, non si può parlare di "autopoiesi" dell'Io fichtiano: «l'Io – scrive Williams – non è autopoietico: esso è dipendente dalla sua stessa esistenza. L'Io è assoluto e autonomo solo in relazione alle sue determinazioni di senso [*determinations of sense*]»⁵⁸. In Fichte persiste uno scarto tra l'Io e la auto-determinazione e tale scarto è proprio l'alter-ego.

Si comprende, dunque, come l'*Aufforderung zur*

⁵⁶ G. Pap, *Das Gemeinschaftsgefühl aus der Sicht der Inter-subjektivität*, cit., p. 31.

⁵⁷ J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, Collier Macmillan, New York 1962, pp. 46 sgg.

⁵⁸ R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, cit., p. 51.

Freiheit, in quanto «esortazione al soggetto a risolversi a un'attività causale»⁵⁹, possa esser intesa come "anticipazione" della *Bewegung des Anerkennens* hegeliana. E tuttavia in Fichte il processo di riconoscimento resta un processo interpersonale: esso è un prodotto dell'azione delle singole autocoscienze. Non è la relazione oggettiva a costituire la libertà degli individui, piuttosto è l'azione degli individui che produce la relazione (pseudo)oggettiva. Per Fichte l'originario è il pensiero che pone se stesso e la interpersonalità resta un'articolazione dell'autoriflessione del pensiero.

È questo, in fondo, a determinare la distanza tra l'ontologia relazionale dell'interpersonalità da quella dell'intersoggettività. In Hegel, infatti, la *Bewegung des Anerkennens* e il suo movimento dialettico non conoscono alcuna origine. Quest'ultima altro non è che una forma di datità, alla cui attestazione si arresta la filosofia trascendentale di Fichte, il cui metodo genetico non può oltrepassare, in fin dei conti, il "fatto" della libertà.

Nel *Diritto naturale*, come si è mostrato, Fichte mostra che l'elemento fondamentale e permanente della *Person* è la corporeità. Essa è il *principium individuationis* di tutte le possibili libere azioni dell'individuo. Come nota Valentini, «è a partire dall'originario riconoscimento del proprio corpo che il soggetto entra in relazione con gli oggetti e con gli altri esseri razionali»⁶⁰. *Anerkennung* e *Aufforderung* interper-

⁵⁹ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 30.

⁶⁰ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 235.

sonali sono certo le figure teoriche fondamentali per una deduzione trascendentale della libertà umana e tuttavia, proprio poiché esse scaturiscono dal riconoscimento originario del proprio corpo, restano un *Sollen* ineffettuale. L'ontologia relazionale è sì annunciata da Fichte, che insiste sul ruolo della comunità spirituale affinché ogni soggetto diventi sempre più consapevole della propria libertà, e tuttavia essa viene *bloccata* dalla intuizione intellettuale⁶¹. Proprio in quanto originaria e assoluta, nota Zöller, l'intuizione intellettuale fa sì che «ogni certezza deve essere ricondotta all'autocoscienza originaria e deve essere fondata presupponendola. [...] Ogni coscienza oggettuale sorge dalla coscienza originaria di se stessi»⁶². Fichte in tal modo non riesce a compiere il passaggio dalla relazione soggetto-oggetto a quella di soggetto-soggetto, proprio perché la relazione interpersonale si fonda sul «“trasferimento” [*Übertragung*] nell'altro delle caratteristiche che un soggetto si riconosce come sue proprie (corporeità, razionalità e libertà)»⁶³.

È considerevole il fatto che fin dalla prima *Wissen-*

⁶¹ Si condivide qui l'analisi di Masullo secondo cui «in Fichte però il pensiero è ancora al di qua sia dell'oggettività che esso pone sia dell'esserci di fatto di cui subisce il condizionamento. L'intersoggettività è il proprio di una ragione ferma al di qua dell'effettività naturale e storica, oscillando così tra l'irrealtà di un puro, infinito compito e la realtà dogmatica di un mito religioso. [...] In Fichte l'immediato conserva quel suo potere invincibilmente separante, che blocca il tentativo di fondare la soggettività come intersoggettività» (A. Masullo, *La potenza della scissione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 6).

⁶² G. Zöller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, cit., p. 33.

⁶³ T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte*, cit., p. 253.

schaftslehre Fichte avverte il pericolo del solipsismo teoretico, cercando così di giustificare sempre di più la pluralità dei soggetti. Tuttavia, è proprio il “motivo esigenziale dell’identità” a far scaturire la necessità di questa giustificazione.

Sull’esigenza della coerenza del soggetto – scrive Masullo – Fichte ha fondato il riconoscimento degli altri e della società; sull’esistenza di una pluralità di soggetti e di una società fonda ora la possibilità reale della necessità logica della coerenza del singolo soggetto. [...] L’io puro, in quanto è il contrario del Non-Io, della molteplicità, è unità, e quindi identità, e mai quindi contraddizione con se stesso⁶⁴.

Se la realizzazione della ragione

fosse una volta appieno conseguita, cesserebbe la pluralità dei soggetti umani, poiché la perfezione della ragione è la sua assoluta unità, il cessar d’essere delle sue parti come parti. [...] La realizzazione perfetta della società, la comunità razionale perfetta sarebbe paradossalmente la fine della società e di ogni modalità comunitaria. La pluralità dei soggetti è dunque una sorta di purgatorio, che vive nell’attesa di un paradiso impossibile⁶⁵.

Secondo Fichte affinché si compia il passaggio alla libertà materiale c’è bisogno della presa di coscienza, da parte di ogni soggettività, della propria indeterminatezza e quindi della propria facoltà di determinar-

⁶⁴ A. Masullo, *Lezioni sull’intersoggettività*, cit., p. 49.

⁶⁵ Ivi, p. 26.

si. Questa presa di coscienza avviene in virtù di un «impulso a determinarsi senza nessuna relazione con l'impulso naturale e contrariamente adesso»⁶⁶. Si potrebbe dire, in termini hegeliani, che il riconoscimento a cui pensa Fichte ha una valenza propriamente morale e non etica. Questo perché il riconoscimento, in quanto struttura solamente soggettiva, abbisogna inizialmente solo dell'atto della singola coscienza segnando lo scacco del tentativo fichtiano di fondare un'ontologia relazionale. Ecco perché Punzi arriva ad affermare che «il suo [= di Fichte] modello di riconoscimento, però, privato di sostanza etica, scade a forma senza contenuto, a regola di composizione astratta degli interessi, lasciando che prevalga ancora una volta, pur sotto mentite spoglie, la logica dell'individualismo moderno»⁶⁷.

I retaggi della concezione moderna dell'individualità, in quanto singolarità identica a se stessa, sono cruciali nel fallimento dell'ontologia relazionale in Fichte. Essa, infatti, proprio perché fondantesi sulla categoria centrale di *Aufforderung*, presenta una struttura ontologica caratterizzata dall'asimmetria relazionale, asimmetria che blocca il piano dell'effettualità. Tale incompiutezza è avvertita dallo stesso Fichte quando, nella *Missione del dotto*, afferma: «se tutti quanti gli uomini potessero divenire perfetti, se potessero pervenire al loro supremo ed estremo

⁶⁶ J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della Dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 127.

⁶⁷ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente: riflessioni filosofico-giuridiche su Adorno e Fichte*, Giappichelli, Torino 1998, p. 92.

obiettivo, allora sarebbero tutti quanti perfettamente uguali. Essi formerebbero un'unità, un soggetto unico [*sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt*]]⁶⁸. In queste poche righe Fichte pone in questione l'ontologia relazionale ma solo sotto il segno del periodo ipotetico. Proprio perché la filosofia trascendentale di Fichte non può rinunciare a quel "motivo esigenziale dell'identità", essa può ammettere solo l'ipotesi di una costituzione *ex novo* della soggettività, per la quale essa sarebbe determinata come integralmente relazionale.

L'interpersonalità è sì il postulato della ragione ma è solo «un ideale, a cui è doveroso avvicinarsi e avvicinarsi all'infinito, un traguardo che è fuori della condizione umana, proprio perché è fuori della ragione viva e fuori della storicità»⁶⁹. Dato che la ragione per realizzarsi non può che lacerarsi, allora la pluralità degli individui, ognuno identico a sé stesso, è intrascendibile per il mantenimento stesso della ragione. «Se la ragione non si rompesse, essa non sarebbe nulla. Se gli individui attingessero la perfezione, la ragione precipiterebbe nel nulla nell'istante medesimo del suo trionfo»⁷⁰.

«È fatale, però, che lo svuotamento dell'idea della genesi comunitaria dell'individuo si ripercuota negativamente sulla costruzione della volontà comune [*gemeinsamer Wille*]]»⁷¹. Quest'ultima, in quanto «sicurezza dei diritti di tutti»⁷², non è che la compos-

⁶⁸ J.G. Fichte, *Missione del dotto*, cit., p. 233.

⁶⁹ A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività*, cit., p. 52.

⁷⁰ Id., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 81.

⁷¹ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 84.

⁷² J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 136.

sibilità di egoismi, una volontà totalmente esteriore, ancorata alla indipendenza della soggettività solipsisticamente concepita: «la stessa regola del riconoscimento, una volta tradotta nell'orizzonte dell'egoismo razionale, vede fortemente circoscritta la sua portata, limitandosi a imporre la mera sicurezza reciproca, instaurando cioè un ordine puramente formale, come mera assenza di conflitti»⁷³.

Se l'indipendenza della soggettività in Fichte è delimitata da un orizzonte temporale indefinito nel quale realizzare la progressiva liberazione, ossia il farsi indipendente da ciò che è fuori di lei⁷⁴, in Hegel l'indipendenza stessa ospita la massima contraddizione, compenetrandosi con la dipendenza ontologico-relazionale. Al di là della fissa identità (dell'originario come pure della datità) Hegel mostra come la contraddizione non sia semplicemente un accidente, ma anzi è coesistente allo sviluppo della soggettività. L'origine stessa non è che un momento ricorsivo della "logica del riconoscimento", il cui risultato è appunto una nuova soggettività, autoriflessiva e al contempo dinamica, massimamente singolare ma totalmente intersoggettiva.

La rimozione della contraddizione da parte di Fichte pregiudica la costituzione di un'ontologia relazionale effettuale. Si badi: Fichte non nega la con-

⁷³ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 85. Cfr. H. Verwey, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Alber, München 1975, pp. 93 sgg.; R. Schottky, *La "Grundlage des Naturrechts" et la philosophie politique de l'Aufklärung*, «Archives de Philosophie», 25 (1962), 3-4, pp. 441-483.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 141.

traddizione, come non nega la lacerazione. E tuttavia, in termini scolastici, esse sono “accidenti”. La soggettività, in questo senso, deve sempre agire per affermarsi o limitarsi, per fuggire alla contraddizione e realizzare la propria libertà: «il suo modello di riconoscimento, però, privato di sostanza etica, scade a forma senza contenuto, a regola di composizione astratta degli interessi, lasciando che prevalga ancora una volta, pur sotto mentite spoglie, la logica dell’individualismo moderno»⁷⁵.

L’ontologia relazionale presentata da Hegel si situa in una posizione diversa, *a parte obiecti*. L’intersoggettività, infatti, è una struttura oggettiva all’interno della quale il soggetto trova la propria espansione e libertà. Hegel rifiuta la «scorciatoia che la libertà sia data come un fatto della coscienza e si debba credere ad esso». L’indipendenza stessa è sia il momento che il risultato della logica del riconoscimento, unità di auto ed etero-determinazione, al cui culmine c’è il «concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell’autocoscienza»⁷⁶, ossia l’eticità (*Sittlichkeit*). L’assoluta libertà dell’autocoscienza che si riconosce come spirito nella condivisione delle leggi e nel partecipare della vitalità dello Stato è, invero, seguendo Hegel, la consapevolezza di essere uno spirito finito (soggettivo), che, agendo su di sé, diviene infinito (intersoggettivo). La *Sittlichkeit* può essere compresa nella sua significatività solo se non

⁷⁵ A. Punzi, *Il dominio della comunicazione e la comunità assente*, cit., p. 92; cfr. R. Schottky, *La “Grundlage des Naturrechts” et la philosophie politique de l’Aufklärung*, cit.

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 133.