

LA SOGGETTIVITÀ E I SUOI ALTRI

MARCO IVALDO*

SOMMARIO: 1. Chiarimenti semantici. 2. La costellazione storico-spirituale. 3. Una originaria appercepibilità pratica. 4. La libertà come facoltà dell'attenzione. 5. Interpersona. 6. Riflessività della volontà. 7. Soggetto e fondamento.

1. CHIARIMENTI SEMANTICI

RIFLETTERE oggi sulla soggettività richiede preliminarmente – per orientarsi in un territorio molto accidentato – almeno un chiarimento semantico e una caratterizzazione della costellazione spirituale in cui poniamo la domanda. Il termine soggettività rinvia al soggetto in quanto dimensione o qualità che gli appartiene in proprio, e che lo distingue dalle “cose”, cui viene attribuita la nota della oggettività. Questa soggettività era tuttavia per lo Hegel di *Fede e sapere* – che critica le cosiddette «filosofie della riflessione della soggettività»¹ – un principio ancora soltanto “formale”, che viene posto unilateralmente di fronte a una oggettività a sua volta altrettanto “formale”, cioè non mediata con l'altro lato nel concetto. Per Kierkegaard invece la soggettività, come qualità intrinseca del singolo, risiedeva più in alto della oggettività dell'universale e del concetto (in senso hegeliano). Questa opposizione di letture della soggettività già allude a una complessità del tema, di cui dobbiamo tenere conto. Soggettività, dicevo, rinvia al soggetto. Se prendiamo allora la voce «Soggetto», ad esempio nell'*Enciclopedia filosofica*,² troviamo che il latino *subiectum* traduce l'aristotelico *hypokeimenon* (ovvero il “substrato” che porta su di sé le qualità o gli “accidenti”) e conosce nella storia della filosofia almeno tre declinazioni: è soggetto logico di predicati (connesso, anche se non coincidente, con il soggetto grammaticale), è soggetto portatore di qualità ontologiche (soggetto come “sostanza”), ed è il soggetto a cui si riferiscono le rappresentazioni e i pensieri, cioè il soggetto psichico o spirituale. In quest'ultima accezione il soggetto viene identificato con la coscienza o con l'io, e viene

* Dipartimento di Studi umanistici, Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Indirizzo: Via Sant'Agatone Papa, 50, 00165, Roma. E-mail: marcoivaldo@tiscali.it

¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in IDEM, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1981, pp. 121-261.

² Cfr. *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 11, pp. 10829-10836 (la voce è curata da A. Guzzo, V. Mathieu, S. Semplici).

differenziato dall'oggetto – ritroviamo così, per altra via, la caratterizzazione della soggettività sopra avanzata. Ora, penso che il tema della soggettività divenga rilevante e degno d'esser problematizzato per noi soprattutto se prendiamo la soggettività come qualità o dimensione del soggetto nella terza declinazione adesso addotta, cioè come un centro di iniziativa nei pensieri, nelle volizioni, nelle azioni.

2. LA COSTELLAZIONE STORICO-SPIRITUALE

Per comprendere meglio quest'ultima affermazione dobbiamo prestare attenzione a quella che ho chiamato sopra la costellazione spirituale in cui oggi solleviamo la domanda. A questo proposito dovrò essere assai conciso e perciò molto probabilmente lacunoso. Secondo un *topos* storiografico abbastanza diffuso si considera la cosiddetta modernità come segnata da una "svolta verso il soggetto" e dal congedo da una oggettività "metafisica", ovvero – per riprendere liberamente una espressione di Hegel nei confronti di Spinoza – si considera il "moderno" come caratterizzato dalla concezione del vero «non più come sostanza, ma come soggetto», o come spirito. Questa svolta avrebbe avuto il suo punto di avvio nel *cogito* di Descartes e la sua attuazione esauriente nell'onto-logica di Hegel. Orbene, la filosofia dopo Hegel e fino quasi ai nostri giorni sembra abbia trovato un tratto accomunante proprio nella contestazione e nella decostruzione di questa visione della soggettività, che secondo i suoi critici sarebbe contrassegnata da caratteri di auto-possessione, di auto-trasparenza, di auto-fondatezza – per citare solo alcuni di essi –, che risultano impropri e insostenibili se guardiamo alla concreta esistenza ed esperienza del "soggetto umano". Per un verso perciò nelle filosofie che nascono in quella che viene chiamata «dissoluzione dell'hegelismo»³ si riconduce (e si riduce) la soggettività al fatto di essere un epifenomeno o un prodotto di strutture o processi cosiddetti "oggettivi", come l'essere sociale-economico, oppure l'inconscio, oppure l'evoluzione dei viventi; per altro verso si critica la cosiddetta "soggettività cartesiana" e "idealistica" in nome dell'"empirismo" (che aveva già rappresentato la linea alternativa a quella "idealistica" dentro la modernità), oppure in nome dell'esistenza, come esistenza del singolo, o come essere-nel mondo, o come trascendenza. Inoltre la cosiddetta "svolta linguistica" o quella che è stata chiamata «l'età ermeneutica della ragione»,⁴ mettendo in primo piano la funzione costituente del linguaggio per l'esserci stesso del soggetto oppure il primato dell'"io interpreto" sull'*ego cogito*, hanno ulteriormente acuito e approfondito il distacco della filosofia contemporanea

³ Ad esempio da L. PAREYSON, cfr. *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985.

⁴ Così suona il titolo di un'opera di J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.

dalla soggettività cartesianamente o idealisticamente intesa – ma forse anche, per diversi aspetti, fraintesa dai suoi critici.

Ora, se le cose stessero semplicemente nel modo (troppo) rapidamente descritto vi sarebbe da dubitare della possibilità teoretica e della fecondità pratica di interrogarci oggi sulla soggettività. Tuttavia possiamo rilevare che, da prospettive anche assai differenti, e forse anche per la necessità di fronteggiare le questioni di natura antropologica ed etica sollevate dalla evoluzione delle scienze e dei costumi, il tema della soggettività e del soggetto è oggi di nuovo argomento di ricerche non più solo decostruenti, ma programmaticamente costruttive. In altri termini sembra che – magari nella linea di una soggettività “ferita” (*blessée*), per riprendere una parola riferita a Paul Ricoeur,⁵ cioè che rinuncia a ogni ambizione auto-fondativa, e attenta alle dimensioni pulsionali, emozionali, relazionali, storiche che connotano il soggetto umano – la soggettività stessa riemerge come luogo di interesse speculativo e tema di riflessione. Vorrei offrire un contributo a questa ricerca in corso valorizzando in maniera libera alcuni pensieri di Fichte e in generale di una filosofia trascendentale, pensieri che potrò – nei limiti di questa trattazione – soltanto abbozzare.

3. UNA ORIGINARIA APPERCEPIBILITÀ PRATICA

Nella sua notevole elaborazione di una teoria della soggettività che svolga il potenziale speculativo ancora presente nella filosofia classica tedesca, senza ignorare gli apporti della filosofia analitica, Dieter Henrich valorizza in maniera particolare una tesi di Fichte del 1801-2 sul soggetto, che viene espressa con una metafora: l'io è «una attività, nella quale è posto un occhio». ⁶ Non che l'occhio sia inserito nella attività «come l'impionbatura di un dente o la gamba in una sedia»: ⁷ con questa metafora è invece espressa l'intuizione dell'io come una attività (“spirituale”) determinata fin dall'inizio dalla capacità di accorgersi di sé. L'io è una attività che dispone in modo essenziale della capacità di orientamento, e questo orientamento è tale nell'auto-riferimento a sé. Esprimerei a mia volta questa comprensione dell'io così: l'io – termine che qui uso come equivalente di soggettività – è un agire spirituale, una intenzionalità, che esiste fin dall'inizio come una capacità di appercepirsi. Dicendo che è una intenzionalità voglio dire che l'io è (non: ha) una originaria apertura intenzionale non soltanto in senso teoretico, ma insieme e contemporaneamente in senso pratico: l'io è insieme desiderio e intellesione (o vedere),

⁵ Cfr. D. IERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Prefazione di P. Ricoeur, Studium, Roma 1995, pp. 26 ss.

⁶ Cfr. D. HENRICH, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2008, p. 53. La nota opera di Henrich su Fichte con cui egli si è imposto nella discussione filosofica è: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967.

⁷ *Ibidem*, p. 53.

declinati in differenti forme di attuazione. Dicendo poi che l'io (pratico-teoretico) esiste fin dall'inizio come capacità di appercepirsi richiamo il fatto che l'auto-riferimento non coincide con l'autocoscienza, ovvero con la coscienza riflessa di noi stessi (che è una figura dell'auto-riferimento), ma che esso esiste basilarmente come un percepire sé, ovvero esiste in e come una «sensazione di se stesso»,⁸ un provare e un provarsi, un vivere e un viveri – Aldo Masullo designa tutto questo come soggetto «patico».⁹ L'«io penso» – che, come dice Kant, deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni¹⁰ – è un delegato di questa appercepibilità originaria – di natura essenzialmente pratica –, che costituisce il fondo dinamico sul quale si svolge e si articola la vita cosciente e autocosciente.

Questo fondo dinamico può venire anche designato con «riflessibilità».¹¹ La rappresentazione «io penso» è l'espressione di una originaria riflessibilità del suo «agire». Quest'ultima non va subito identificata con la riflessione, cioè con l'azione del riflettere su rappresentazioni, ma designa la originaria disposizione alla riflessione che dobbiamo porre al fondo e al fondamento della vita cosciente. La riflessibilità – volendo adoperare un'altra metafora – è quella «piega» nel *continuum* della vita in grazia della quale soltanto viene in essere ciò che chiamiamo un io riflettente. Ma come si passa dalla riflessibilità alla riflessione, come accade quel declinarsi e «ripetersi» della riflessibilità in virtù del quale si costituisce ciò che noi chiamiamo «esperienza»?

4. LA LIBERTÀ COME FACOLTÀ DELL'ATTENZIONE

Qui si presentano due momenti fondamentali. Il primo: non dobbiamo pensare l'io «come un pezzo di lava sulla luna».¹² Nulla avviene in esso semplicemente nella forma di una processualità «oggettiva» di tipo meccanico o anche teleologico immanente. La formazione di rappresentazioni, siano esse di natura teoretica o di natura pratica – anche la rappresentazione di noi stessi –, avviene sulla base di atti intenzionali, e tali atti – che nei limiti di questa tratta-

⁸ Cfr. J. G. FICHTE, *Neues Diarium*, GA II 17, p. 33.

⁹ Dell'ampia opera di Aldo Masullo richiamo soltanto: *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990 e il recente *Piccolo teatro filosofico. Dialoghi su anima, verità, giustizia, tempo*, Mursia, Milano 2012.

¹⁰ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft B*, 131 ss. (AA III, p. 108).

¹¹ Si tratta di un concetto centrale del cosiddetto «tardo Fichte», professore a Berlino (1810-1814). Cfr. R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1999, pp. 11-52, apparso anche come introduzione a: J.G. FICHTE, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*, a cura di H. G. von Manz-E. Fuchs-R. Lauth-I. Radrizzani, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2003, pp. XV-LVIII; S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini, Milano 2004.

¹² Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I 2, p. 326 nota.

zione non posso sviluppare – sono prestazioni della libertà. Qui compare una comprensione della libertà diversa sia da quello che Schelling nella *Freiheitschrift* chiamava il concetto “idealistico” della libertà, cioè l’autoaffermazione, che dal concetto “realistico” della stessa, cioè la facoltà del bene e del male, anche se non opposta a essi. Si tratta della libertà come *Besinnungsvermögen*, ovvero come facoltà della riflessione, come capacità di distinguersi dalla processualità immanente dei vissuti per pensarli e pensare (altro). Il passaggio, o meglio il passare dalla riflessibilità alla riflessione, dal fondo determinabile alla determinazione, è reso possibile dalla libertà come facoltà della riflessione, come capacità di pensarsi e pensare – e questo agire del pensiero ha una declinazione così pratica come teoretica, è volere, intendere, giudicare. In tale senso la libertà è fattore costituente dell’esperienza umana in generale. Certamente la libertà non è il solo principio dell’esperienza. Essa agisce per un verso sempre solo in relazione con una sfera di leggi e di connessioni di essenza; per l’altro verso essa è rinviata al presentarsi di una fattualità irriducibile – anche se emergente alla vita cosciente nel medio di forme di comprensione. Adoperando il linguaggio di Kant: la libertà è rinviata nel suo agire a fattori a priori e fattori a posteriori. Tuttavia è pur sempre la libertà, come facoltà dell’attenzione e della riflessione, cioè intesa in senso “ontologico”, che “realizza” tali fattori, cioè li fa principi formativi in atto di esperienza. In questo senso il nostro mondo non è mai una cosa in sé compiuta, ma deve venire pensato come una determinazione, o meglio un complesso aperto e fluente di determinazioni, a partire da uno sfondo determinabile di possibilità. Inoltre e insieme, riprendendo a mio modo una celebre posizione di Heidegger: l’esserci (qui l’io) non è “soggetto senza mondo”, anche se l’essere-nel mondo è dato a se stesso come una libera riflessibilità.¹³

5. INTERPERSONA

Secondo momento: Come avviene che l’io “si trovi” come tale, ovvero si “intuisca”, e si designi come “io” in opposizione ad “altro”? La risposta che Fichte per primo ha dato è la seguente: l’io giunge alla intuizione di se stesso (adoperando il termine intuizione per distinguere questo atto originativo dal concetto dell’io, che richiede, per venire in essere, una ulteriore riflessione) perché un altro io lo chiama, ovvero lo invita attraverso gesti e suoni dotati di significato, attraverso mediazioni sensibili che veicolano un significato spirituale, a prendere coscienza di (essere un) sé (un *ipse*, un “se stesso”). Non c’è io senza tu, nel senso che io sono quell’io che sono perché un altro io mi ha esortato a essere io, mi ha cioè voluto e visto (anticipativamente) come il suo tu, ed è

¹³ Inoltre il “ci” (*da*) dell’esserci, il suo esser-situato, è mediato da una corporeità, la quale – come corpo articolato – è l’ambito a immediata disposizione della volontà ed è lo “spazio” e il “medio” di visibilizzazione della soggettività umana.

stato per me tu. Nell'educazione del piccolo d'uomo abbiamo l'incarnazione concreta di questo avvenimento. Si comprende allora che la soggettività (ciò che qui chiamo io) perviene "a trovarsi", cioè a intuirsi, e a potersi designare come "io", solo in una connessione pratico-teoretica con una originaria inter-soggettività, o meglio interpersonalità, dentro una trama concreta di appello e di risposta mediati da segni sensibili che presentificano connessioni intelligibili (o ideali). Che io possa dire a me io si decide in definitiva nell'incontro con un altro io, non con oggetti semplicemente oggettivi, cioè con "cose".

6. RIFLESSIVITÀ DELLA VOLONTÀ

Ma questo non è tutto. Abbiamo visto che l'io è una originaria apertura pratico-teoretica. Ora, questa apertura non è un fatto, o uno stato-di fatto, ma è un atto, un atto dell'aprirsi, è *energeia* insieme pratica e teoretica. Per il primo aspetto l'atto qui in questione è "io voglio" (*volo*), per il secondo è "io penso" (*cogito* – soppeso, valuto, penso), ma ciò in modo tale che l'io voglio, cioè l'intendere – il tendere-a – porta e dischiude l'io penso (e io conosco), e anche l'io sento. Reinhard Lauth parla a questo proposito di volontà-*in-actu* (termine greco: *thélema*): essa è non il potere di deliberazione e di scelta, ma è l'energia che fonda l'esserci attivo della persona, il potere di prendere in mano noi stessi, di concentrare noi stessi in una direzione fondamentale.¹⁴ Questa è una possibile declinazione, o meglio uno sviluppo del primato kantiano della ragione pratica. Vediamo in che senso. Se l'io rappresento è dischiuso da un io voglio, già nella forma elementare di un tendere, l'io voglio – colto nel suo agire – mostra a sua volta una struttura complessa. La volontà ha una costituzione riflessiva, ovvero nel volere non è visualizzato solo un oggetto ideale (uno scopo), ma è co-implicato un volersi, o meglio un volere se stesso come volente lo scopo. Questa piega dell'intenzionalità è precisamente il punto di irruzione di una richiesta. La riflessività del volere è allo stesso tempo il luogo della ricezione di un compito pratico; la riflessività è ricettività. Nel volermi come volente (qualcosa) mi afferro perciò come esortato a corrispondere a una richiesta: devo volere ciò che voglio e volermi in questo come volente. L'io voglio è allora non l'espressione di un assoluto auto-possesto da parte dell'*ego*, ma è la forma della ricezione di un io devo; volere (volersi) significa assumere una responsabilità nella figura della corresponsione di un compito. Non volontà di potenza, ma volontà come autodeterminazione (riflessiva) nella figura del ricevere e del fare propria una richiesta. Ora, questa richiesta sono io che la pongo a me (io devo), ma io la pongo a me come non posta o creata da me. In altri termini: il compito è posto da me come non-posto, cioè come ricevuto (tu devi, sii!). Voglio perché devo, ma devo perché (*cur*)

¹⁴ Cfr. R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

rispondo a una richiesta che si pone da sé in me. L'io è così destituito dal suo pretendersi centro, o meglio è collocato nella sua giusta condizione, d'essere risposta – decisa, ma mai esaurita e chiusa – a una domanda, e l'intero apparire, anche nelle sue dimensioni fattuali, deve venire inteso come dischiuso per noi da un compito pratico. Questa è l'“inversione trascendentale” nella comprensione della realtà: dal tu devi all'io sono, non viceversa.

L'io, il soggetto, deve venire allora pensato come «iniziativa iniziata» – riprendendo un suggerimento di Luigi Pareyson –, come una libertà invitata a un compito.¹⁵ Marco Maria Olivetti ha, con pensieri prossimi a questi, accentuato che ciò che chiamiamo soggetto è in definitiva il soggetto della risposta e della responsabilità: è quel soggetto che risponde a qualcuno, di fronte a qualcuno, e che insieme risponde di qualcuno prima di rispondere di qualche cosa. «Essere soggetto» è rispondere a qualcuno – a un terzo assente/presente nella figura di un appello incondizionato – di qualcuno, qualcuno la cui determinazione resta indefinita e può determinarsi, ricevere un nome, solo nell'atto e nell'esperienza concreta.¹⁶

7. SOGGETTO E FONDAMENTO

Ora, la soggettività così intesa non è il fondamento dell'intero essere. Il soggetto – cioè la libera riflessibilità, l'io volente e intelligente, la libertà iniziata dall'appello – è sì principio dell'esperienza (anche se sempre in relazione a fattori a priori e a posteriori che non è esso a produrre, come si è visto), ma non è principio di se stesso. L'atto costituente, pratico-teoretico, della soggettività umana è – se posso usare un ossimoro – un atto “assoluto-in-parte”. È assoluto in quanto è inizio di sé, è (ed esprime) “inizialità”; è parzialmente assoluto in quanto esso si distacca, cioè inizia, a partire da uno sfondo, che è a un tempo il suo limite e la sua origine. Il principio della coscienza (e dell'autocoscienza) non coincide con il principio come vita, o “vivere”, quella vita di cui la coscienza è (solo) figura o manifestazione. Il sapere o coscienza (*Bewusst-Sein*, l'essere-cosciente) è, o esiste, perché la vita è e si manifesta, non viceversa. Non che la vita – come vita vivente, o meglio come vivere vivente, che la filosofia fichtiana chiama anche essere, *esse in mero actu*, luce, assoluto, Dio – sia una “cosa in sé” collocata “dietro” il sapere. Se il sapere è apparire di qualcosa in quanto qualcosa, la vita vivente è il fondo, la “sostanza” in cui e da cui questo apparire inizia, ed è ciò che esso porta alla manifestazione. Al tempo stesso però se il sapere o la coscienza è (solo) apparizione, la vita vivente, cioè l'assoluto *actus*, che è origine e limite dell'apparizione, non coincide con

¹⁵ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

¹⁶ Cfr. ad esempio: M.M. OLIVETTI, *Trascendentale senza illusione. Ovvero: l'assenza della terza persona*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 127-140.

quest'ultima, è in essa differendone. La vita appare solo nell'"in quanto" del suo apparire, sicché la vita apparendo differisce dal suo apparire, si scioglie dal suo stesso "in quanto". La nostra esistenza, il nostro appercepirci come l'io che noi siamo, rinviano allora a una realtà che noi stessi siamo e non siamo: siamo perché è la stoffa del nostro esserci, non siamo perché la nostra essenza come libertà iniziata non coincide con essa, ne è solo immagine. Perciò: immanenza e trascendenza, presenza ed eccedenza fra l'assoluto e la soggettività. La soggettività – come suona il titolo di un libro di Juan Cruz Cruz¹⁷ – è in definitiva «manifestazione dell'assoluto». Un tale pensiero si può esprimere anche così: la soggettività, ovvero l'esperienza nella sua costituzione e nel suo farsi, è apparire di un atto, o di un principio, o di una genesi – termini questi che sono a loro volta solo progetti di comprensione avanzati in rapporto all'assoluto, non l'assoluto in se stesso – che eccede questo stesso apparire nell'atto stesso che si presenta, ovvero "si pone" in esso. È questa indisponibile "auto-posizione" – che appare come ciò che non-appare (= come altro) in quell'apparire che rende possibile – ciò che dovremmo pensare quando nominiamo l'assoluto secondo una filosofia di tipo trascendentale, cioè restando consapevoli dei limiti epistemologici del nostro stesso affermare e pensare.

ABSTRACT: The aim of this contribution is to present some conditions for a critical resumption of the concept of subjectivity in our time. In this sense, I try to develop the potentiality of the transcendental philosophy of Fichte and the close connection which according to him must exist between the theoretical side, the intelligence, and the practical side, the will, of the human subject. Subjectivity is not an isolated individuality, but should be understood within the relationship with its "others". A decisive feature of subjectivity is the freedom understood as a formative principle of experience. The transcendental subjectivity is not the ground of being, but is the manifestation of an absolute principle, that can be affirmed in philosophy in an indirect way.

KEYWORDS: Subjectivity, Will, Freedom, Responsibility, Otherness.

¹⁷ Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona 2003.