

ANGELA RENZI, *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricoeur e Fichte*, Napoli: Istituto Italiano di Studi Filosofici Press, 2020, p. 384, € 25,00. ISBN 978-88-97820-33-8

Sandro Palazzo

EMAIL: sandro.palazzo@fastwebnet.it

Le «qualità» del libro di Angela Renzi, *Pensare la soggettività pratica: percorsi tra Ricoeur e Fichte*, sono individuate da Ivaldo nella *Prefazione* al testo: l'autrice, in primo luogo, istituisce un confronto inedito tra Fichte e Ricoeur; in secondo luogo, tenta di mostrare, con una notevole acribia filologica, la presenza, più o meno diretta ed esplicita, della filosofia fichtiana nei testi del filosofo francese; da ultimo, ed è ciò che più è rilevante, rende il confronto tra i due autori funzionale all'istanza di ripensare la soggettività pratica, evitando sia le derive solipsistiche del *cogito*, sia i possibili approdi nichilistici e relativistici della contemporaneità.

Con un attento lavoro di ricognizione dei testi editi e del materiale di archivio, Angela Renzi sottolinea l'occorrenza dei riferimenti a Fichte nella riflessione ricoeuriana e in particolare la funzione mediatrice di Jean Nabert, il «Fichte francese» (p. 45): l'autrice, per quanto riconosca come «Fichte non costituisca un interlocutore maggiore e diretto di Ricoeur» (p. 38), si sforza di far vedere come alla quantità complessivamente esigua dei riferimenti del filosofo francese al pensatore di Rammenau corrisponda una affinità tematica, o comunque un possibile dialogo, tra i due autori. È dunque più in un orizzonte teoretico e per dir così strutturale che su un piano storico-filosofico che può apparire la fecondità di quel dialogo.

Questa impostazione si riflette sulla struttura del libro: dopo la *Parte introduttiva*, che costituisce la «cornice ermeneutica» (p. 19) della ricerca e in cui viene giustificata la legittimità del confronto tra i due autori, le tre *Parti* in cui è diviso il testo, e ciascun capitolo di ogni *Parte*, seguono una scansione triadica: in prima battuta vengono fatti parlare i testi di Ricoeur, quindi si dà voce alla riflessione fichtiana (in particolare il Fichte degli anni jenesi), da ultimo si tracciano le differenze e, soprattutto, le analogie tra i due autori. Questa impostazione, e l'anteriorità espositiva accordata a Ricoeur, è congrua alle indicazioni metodiche fornite nella *Premessa*, in cui si pone in rilievo come il filosofare non si riduca a una esplorazione erudita del passato ma possa essere fecondo nella misura in cui si riappropria dei momenti eminenti della storia della filosofia, conferendo loro un nuovo senso: con le parole di Ricoeur, citate dalla Renzi: «esiste una comunità di ricerca, un "*symphilosophieren*" [...] in cui [...] le filosofie del passato non cessano di mutare di senso: questa comunicazione, che le salva dall'oblio e dalla morte, fa affiorare intenzioni e possibilità che i loro contemporanei non avevano visto» (p. 14). Il punto di vista assunto è dunque quello più prossimo alla contemporaneità, a partire da cui è possibile ricontestualizzare la filosofia fichtiana e il suo suolo fondativo. Questa prospettiva mi pare obbedire a due ordini di ragioni: innanzitutto la filosofia del sospetto (Marx, Nietzsche, Freud) ha messo in discussione le certezze del *cogito*, ovvero il presupposto di un soggetto trasparente a se stesso, in modo tale che la critica antropocentrica non può essere tacitata, ed è a partire da questa critica che anche la filosofia fichtiana richiede di essere ripensata; quindi la crisi del soggetto rischia di approdare, come si accennava, a un esito nichilistico che finisce per dissolvere ogni responsabilità soggettiva e interpersonale. Ed è quest'ultimo l'obiettivo polemico – chiaramente definito ma forse non estesamente approfondito – dell'autrice.

Ora, su questo sfondo e seguendo questa scansione, viene sviluppata, nelle sue molteplici implicazioni, la tesi secondo cui esiste una profonda convergenza tra il sistema della libertà di Fichte e la teoria del soggetto agente di Ricoeur. Renzi ha certo presenti le peculiarità metodologiche ed epistemiche dei due autori: squisitamente trascendentali nel filosofo tedesco, complessivamente eclettiche nel pensatore francese, in cui convergono spunti della fenomenologia, dell'ermeneutica, della filosofia del linguaggio. E tuttavia la tesi di fondo del libro è che esista una affinità di fondo tra Fichte e Ricoeur, e che questa consista nel pensare la soggettività non come un'identità astratta, monadica e immutabile ma come una soggettività pratica e diveniente, in cui l'identità non è elisa ma si pone come compito di un processo di riappropriazione mai concluso che avviene, strutturalmente, in un orizzonte storico, interpersonale e corporeo.

In questa direzione, il concetto di riflessione da cui prende le mosse il libro (Parte I, cap. I) mi pare assolvere il ruolo di scaturigine e suolo fondativo delle articolazioni sviluppate nelle restanti parti del testo: il soggetto è solo formalmente posizione tetica di sé e autocoscienza o autotrasparenza immediate, è piuttosto riflessività, ovvero processo di autorappropriazione attraverso i propri atti e le proprie opere, ovvero ritorno a sé a partire da un movimento essenziale di esteriorizzazione. Lo sforzo di recuperare «l'*ego* dell'*ego Cogito* nello specchio dei suoi oggetti, nelle sue opere e infine nei suoi atti» (Ricoeur, citato a p. 61) è convergente con l'attività ritornante su di sé tematizzata da Fichte nei concetti di *Tathandlung* e intuizione intellettuale. L'autoevidenza del cogito è «vuotezza formale» (p. 60) se non trova «riempimento» nel proprio determinarsi empirico. Come a dire che la posizione, trascendentalmente giustificata (in specie da Fichte), della soggettività come atto e libertà non è rifiutata ma richiede di essere pensata in unità con le proprie determinazioni storico-effettuali. L'identità del soggetto in quanto atto e libertà – mi pare di poter esplicitare –, posta come evidenza formale ma non per questo illusoria bensì ontologicamente fondante, è in rapporto strutturale con le proprie determinazioni o differenze concrete, ovvero con una alterità che è anzitutto interna; e, insieme e per ciò stesso, questa identità diveniente e determinantesi non è un possesso statico ma ciò che deve continuamente venire realizzato dall'individuo. Questa tensione interna e non accidentale della soggettività consente, in particolare a Ricoeur (Parte I, capp. II-III), di slegare la forma della soggettività dalla forma della coscienza e di tener conto della «sfida [...] della psicanalisi e dello strutturalismo» (p. 89), quindi di integrare l'inconscio e le strutture linguistiche nella costituzione della soggettività. Questa sfida non si traduce però in una dissoluzione del soggetto o nella fascinazione dell'antiumano o del non umano, ma nel «ritorno a sé a partire dal proprio altro» (p. 91), quindi nella posizione del soggetto e dell'identità concrete come *telos*: «una filosofia della riflessione non è una filosofia della coscienza, se questa è assunta come un dato certo e acquisito; al contrario essa deve essere un compito, lungo il quale la riflessione deve recuperare ciò che è stato smarrito e, aggiungerei, comprendere il tragitto del sé per la sua formazione, a partire dalla sua genesi» (p. 115). Tanto in Ricoeur quanto in Fichte la soggettività è anzitutto pratica, agente, libera, ossia, per usare un sintagma assente nel libro della Renzi, è trascendenza del dato, non-datità, e perciò è inoggettivabile e per essenza opaca; la libertà tuttavia, per quanto non riducibile coscienza o rappresentazione, non è arbitrio o desiderio eslege né flusso irriflesso della vita ma autodeterminazione; e «l'autodeterminazione libera costituisce il centro genetico della coscienza» (p. 128); sicché la libera soggettività è insieme *arché* irriducibile a coscienza e *telos* che deve essere realizzato coscientemente, ovvero «compito razionale» (p. 129). In sintesi: la libertà, fondamento ontologico opaco e strutturalmente legato alla propria determinatezza storico-effettuale, deve essere realizzata con coscienza attraverso la mediazione dell'alterità.

È qui impossibile seguire le articolazioni di tale impostazione del problema della soggettività sviluppate, non senza qualche ridondanza, nelle *Parti II^a* e *III^a* del testo. Sofferiamoci su alcune linee di fondo. Come efficacemente scrive l'autrice, riepilogando i guadagni della

Parte I e introducendo la Parte II, «l'identità del soggetto, privo della trasparenza dell'ego cogito, si offre come un sé attraverso una mediazione riflessiva nella quale sono necessarie le analisi di tutte le esteriorizzazioni [...]: in tal senso questo sé non è banalmente un inerme io o una "superficie trasparente", bensì è un fondo opaco. [...] Il sé è costitutivamente disposto alla dimensione dell'alterità» (p. 135). L'alterità non è solo alterità oggettuale ma alterità (e intimità) del corpo, alterità intersoggettiva, ed «estranità interiore». Queste dimensioni dell'esser-altro non sono accidentali ma costitutive dell'identità del soggetto e rappresentano esattamente il modo in cui la soggettività o libertà trascendentalmente posta si determina e si concretizza empiricamente. Nella Parte II mi pare emergere, tra le righe, una maggior coerenza e rigore dell'impostazione trascendentale fichtiana, in cui la corporeità e la posizione del tu non sono semplicemente constatate ma giustificate a priori. In particolare, «la dottrina della scienza elabora una "giustificazione trascendentale" del mondo intersoggettivo» (p. 207), ovvero, se non una deduzione della necessità dell'esserci della limitazione (il "che" del finito), almeno una genesi del modo di autolimitazione del principio (il "come" del limite). In questa sede posso solo limitarmi a segnalare la questione della deduzione del finito dall'infinito, estremamente controversa in Fichte, il cui approfondimento richiederebbe probabilmente una focalizzazione sugli scritti fichtiani posteriori al 1800 e di natura più marcatamente ontologica; scritti che la Renzi affronta solo marginalmente, dal momento che dell'ontologia fichtiana trattiene solo, e coerentemente con l'impianto del suo libro, quanto è funzionale alla fondazione dell'etica.

Quanto al capitolo sull'«estranità interiore» si tratta delle pagine meno perspicue (almeno per chi scrive) del testo. La nozione di «estranità interiore», cui l'autrice accorda un ruolo centrale, mi pare una declinazione della riflessività interna del soggetto in chiave eminentemente etica: l'incrinatura dell'io, la non-identità della coscienza con il principio della sua genesi, o, in altri termini, la discrasia tra l'affermazione originaria in quanto atto o libertà e l'autodeterminazione di quella libertà nella situazionalità empirico-concreta implicano una cooriginarietà trascendentale di attività e passività e quindi, *a fortiori*, una cooriginarietà empirica. Ora, il soggetto empirico è affetto dalla propria attività nella forma del *Gewissen* o della voce della coscienza (in Ricoeur) e nella forma del *Soll* (in Fichte); in altri termini, è chiamato a un continuo sforzo di autodeterminazione e di realizzazione effettuale della libertà, o anche, a un superamento della propria limitatezza o situazionalità o datità (finitezza insomma) costitutive.

La natura etica di questo appello all'autodeterminazione, entro la triplice e inalienabile forma di alterità precedentemente vista, viene ripercorso nella Parte III, che è anche l'ultima. Qui emerge anzitutto il ruolo essenziale del riconoscimento nella strutturazione dell'identità del soggetto, cioè «la problematica della costituzione del sé nella relazione con l'altro» (p. 261). La riflessività, si è detto, appartiene alla struttura della soggettività e – si potrebbe aggiungere rispetto all'autrice, rileggendo per esempio la *Zweite Einleitung* al *Versuch einer neuen Darstellung* – la stessa autocoscienza è una posizione dell'atto o della libertà non coscienziale. Tuttavia, questa struttura formale si realizza effettivamente non già nella modalità del soliloquio ma a partire dall'interazione con altri enti liberi, sicché, come rileva la Renzi, in Fichte, e, fatte le debite differenze, in Ricoeur, il riconoscimento assume un carattere ontologico: «il riconoscimento da parte dell'*alter ego* è necessario alla costituzione dell'*ego* stesso» (p. 266), nella tensione unitaria tra relazione all'altro e relazione a sé; «non è un momento secondario rispetto alla costituzione della soggettività, giacché, al contrario, coincide con il costituirsi di un soggetto all'interno di un contesto – sociale, politico, economico, ecc. – dal quale il soggetto è sempre preceduto» (p. 245). Il riconoscimento, che pur tuttavia può essere mancato o dissimmetrico o ancora dileguare in una relazione fusionale, si realizza come invito alla libertà del sé da parte dell'altro, come rispetto della libertà dell'altro in quanto altro, come assunzione responsabile della propria libertà. La realizzazione del riconoscimento, in quanto affidata alla libertà, sottende sia un

telos che un dover essere, ossia, nei termini di Ricoeur, sia, su un versante, l'aspirazione propriamente etica a una vita compiuta e la sollecitudine nei confronti dell'altro, sia, su un versante complementare, la prescrizione precipuamente morale all'attuazione della giustizia e dell'uguaglianza secondo l'universalità della legge morale e all'interno di istituzioni; così che, complessivamente si può chiamare «"prospettiva etica" *la prospettiva della "vita buona" con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*» (Ricoeur, citato a p. 276). La realizzazione di una piena e compiuta libertà, o del kantiano «regno dei fini», e dell'integralità della persona, è dunque una destinazione e un processo asintotico che, formalmente fondati nella struttura della soggettività, si compiono materialmente in un'etica sociale e comunitaria. Ed è proprio alla delineaione di un'ontologia relazionale che è dedicata l'ultima *Parte* del testo: «La portata ontologica dell'identità diviene [...] il compito continuo di divenire autenticamente se stessi, dando concretezza etica alla unione interiore di libertà e dovere, dove la cura dell'altro sia l'equivalente e il senso dell'essere nel mondo. In tal senso, la portata ontologica del sé è "impegno ontologico", se questo è apertura del sé all'altro e assunzione del compito di divenire una soggettività pratica, agente e patica al contempo, dove lo sfondo di senso sia la destinazione o l'orizzonte etico-morale» (pp. 331-332); destinazione – aggiunge l'autrice – che non è solo conformità alla legge morale ma è chiamata a tradursi in «*amore non fusionale*» (p. 332).

È nelle ultime pagine che emerge la posta in gioco del libro della Renzi, solo, e forse troppo corsivamente, suggerita: la possibilità che la chiarificazione della struttura della soggettività possa portare a «sviluppi dirimenti non solo nella prospettiva strettamente filosofica, ma anche in quella giuridica e politica, come per esempio nella definizione di una uguaglianza sostanziale e differenziale» (p. 333).

È stato ovviamente impossibile, in questa sede, restituire la ricchezza di spunti presenti nel testo. Credo tuttavia che, dalla pur sommaria esposizione qui proposta, possano venire messi in rilievo due meriti del libro della Renzi: in primo luogo, la serietà del lavoro di ricerca, che anziché perdersi (come troppo spesso accade) in scimmiettamenti degli autori trattati o in una pretesa originalità che si risparmia la fatica e il confronto paziente con i testi, mantiene un sobrio e puntuale riferimento alle fonti, forse qui e là con una soverchia timidezza e un eccessivo bisogno di avvalorare le proprie tesi attraverso il ricorso alla bibliografia secondaria; in secondo luogo, e soprattutto, la proposta di una prospettiva filosofica che faccia bensì i conti con la crisi del soggetto e della razionalità, ma senza indulgere nella facile malia di una dismissione del concetto o di una apologia libertaria del non-umano. Malia contraddittoria (in quanto pur sempre detta – si spera – nel linguaggio della ragione), cui l'autrice contrappone una solida forma di umanesimo, avvertito dei propri limiti, ma non per questo disposto a cedere né al rigore della ragione né alla responsabilità e al dovere di diventare uomini liberi. Nella fondazione di un umanesimo che non si chiuda in egotismo o in dominio dell'ente ma riconosca il radicamento della finitudine in un'alterità, che è anzitutto l'alterità intima del fondamento, mi pare si possa ritrovare in particolare la fecondità dell'impostazione ontologico-trascendentale.