

Beatrice Monti

Recensione a A. Renzi, *Pensare la soggettività pratica: Percorsi tra Ricoeur e Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020

Il nostro tempo è il “tempo della fine della tradizione. E questo esito è necessario, casuale o inscritto come destino nelle origini stesse della vicenda dell’io?” (AA.VV., *Il destino dell’io*, a cura di G. Severino, il melograno, Genova 1994, p. 12). Pensare a una soggettività pratica può costituire una via per rispondere a questa questione. Nel momento in cui ci apprestiamo a esercitare la pratica filosofica, siamo necessariamente collocati entro una tradizione che ci è destinata. Questa tradizione appare ora nel suo punto di crisi: ci troviamo nel luogo di disfacimento della certezza dell’*ego cogito* cartesiano, alla fine della rassicurante sicurezza del soggetto moderno.

Il problema dell’Io affonda le sue radici nel pensiero antico, ma giunge a un suo sistematico sviluppo soltanto con la modernità: qui l’uomo viene posto come un Io in senso ontologico. Ma questo stesso Io, da fondamento indubitabile di ogni conoscenza vera, appare ora come il nulla di una secolare illusione. Le filosofie del sospetto, la tradizione decostruzionista, il pensiero heideggeriano, ma ancor prima, l’empirismo inglese, sembrano condurci irrimediabilmente a una bancarotta dell’io come soggetto, lasciandoci privi di certezze circa ciò che significa essere un sé. Sembra che non possiamo esimerci dal definirci un “io” e pure, al tempo stesso, il concetto che ci era dato in consegna per poter pensare all’io che siamo appare ormai del tutto inadeguato. Attraverso la ripresa simultanea del pensiero di Ricoeur e di Fichte, quello che si vuole pensare qui è una soggettività alternativa a quella cartesiana capace di render conto delle critiche mosse al soggetto monolitico e autotrasparente della tradizione moderna.

La questione che guida il lavoro interpretativo di Renzi, lavoro di chiara matrice teoretica, è la seguente: “se la risposta alla questione del soggetto coincida con la dinamica dell’uomo agente e sofferente” (p. 37). A partire da questa linea d’analisi, Renzi propone una lettura dei testi fichtiani che si scosti dalla tradizionale interpretazione hegeliana dell’autore e che consenta, così, di tracciare una linea di convergenza

tra Fichte e i problemi sollevati, nella filosofia contemporanea, da Ricoeur. Hegel infatti colloca Fichte all'interno del soggettivismo e, quindi, fondamentalmente, in continuità con Cartesio, come un pensatore che ha mancato di pensare il principio di una soggettività comprendente in sé il carattere della differenza. Come mostra Renzi, la messa in luce del tentativo fichtiano di trovare una coincidenza tra filosofia e vita, ossia di elaborare una filosofia della libertà, consente piuttosto di comprendere l'Io de *La dottrina della Scienza* come una soggettività pratica e patica insieme: un sé costitutivamente in relazione con l'alterità. L'umano è in Fichte libera attività in atto, agilità spontanea; ma la sua essenza, al tempo stesso, non si esaurisce sul piano dell'essere: non è solo libertà, ma coscienza di essere libertà, non è un ente semplicemente presente, ma riflessione, coscienza di sé. Nel suo riflettersi, l'uomo trova se stesso come io volente, come agente su di sé, come necessitato ad agire in base a una casualità indipendente dalle determinazioni esterne: "L'io si conosce come prodotto da se stesso" (p. 69), dove prodursi da sé è da intendersi come un processo riflessivo e non cartesianamente come autofondazione assoluta.

Qui si possono vedere le prime convergenze tra i due autori. Entrambi, conducendo una ricerca dell'origine genetica dell'io, rappresentano un cambiamento di paradigma rispetto all'*ego* cartesiano. Da questo Renzi può iniziare a tessere le trame di una nuova sinergia di analisi e concetti che conduca a una visione alternativa della soggettività. Sia Ricoeur che Fichte sono, infatti, espressione di un pensiero della riflessione che si differenzia dalle filosofie della coscienza di stampo cartesiano: nell'idea di una priorità della dimensione pratica rispetto a quella teoretica, il soggetto umano è innanzitutto soggetto agente, *homo capax* e non principio epistemico. L'umano è ricompreso entro una "dimensione organicamente unitaria, in contrapposizione al dualismo cartesiano" (p. 52). In quanto agente e, insieme, sapere di questo agire, all'uomo è affidato un compito: "il compito lungo e faticoso del divenir cosciente, attraverso il riconoscimento in sé delle molteplici tracce dell'altro" (p. 86). L'umano è ricondotto entro la storia del suo originario smarrimento e destinato così alla ricerca di una via per ritrovare se stesso. L'identità del soggetto, dunque, non è data nell'immediato. Il soggetto non è immediatamente trasparente a sé: "Non può esserci alcuna autoposizione assoluta, bensì – nel porre se stesso – il soggetto deve porre i propri limiti e le proprie contingenze come basilari nella determinazioni della vita stessa, se egli vuole essere realmente esistente e non meramente statico" (p. 48). La soggettività umana è così, innanzitutto, una soggettività finita e proprio per questo costitutivamente in relazione con l'altro da sé: l'io diviene effettuale solo sapendo il suo limite. Dire che l'uomo è un soggetto finito significa dire che l'uomo è un soggetto aperto: la finitezza è sempre insie-

me anche apertura. Proprio per questo, “la realtà umana è antinomica: in quanto tensione tra finito e infinito, non coincide mai immediatamente con se stessa” (p. 56). Così, se da una parte il soggetto è comprensibile solo come dinamica riflessiva – l’identità dell’io è un processo di riappropriazione di sé a partire da una condizione di oblio –; dall’altra, tale riappropriazione non è una strada che l’io percorre in solitaria: il sé è costitutivamente aperto al mondo, agisce nel mondo e questo agisce su di lui; la sua identità porta in grembo l’alterità.

Pur permanendo differenze non di poco conto tra i due pensatori, quello che si delinea nel corso delle analisi di Renzi è una comune “ontologia della soggettività pratica, nella forma di un’ontologia relazionale, da intendersi come una ontologia dell’umano nella quale il soggetto può costituirsi come *soggettività pratica* in grazia della *relazione* con l’alterità” (p. 13). La riflessione sul sé non può che tradursi in una riflessione sull’alterità: la domanda sull’io è insieme, necessariamente, una domanda sull’altro da sé. Il testo si articola, infatti, in tre sezioni. Una prima parte dedicata all’analisi del concetto di soggettività pensato all’interno di una ontologia relazionale; una seconda parte che affronta invece la questione dell’alterità: *altro* che è corpo, intersoggettività ed estraneità interiore. Infine, una riflessione sulle conseguenze etiche di una ontologia che si fa carico della questione dell’altro. Questa struttura espositiva non è da considerarsi arbitraria: essa, piuttosto, è inscritta nella dinamica stessa di una ontologia relazionale. Se la questione circa l’io ci riporta irrimediabilmente al tema dell’altro da sé, al contempo, l’alterità, sia per Fichte che per Ricoeur, non può essere risolta unicamente all’interno di una prospettiva teoretica: l’altro non può semplicemente essere considerato un dato percettivo, è sovrabbondante rispetto al piano ontico-oggettuale. La sua effettiva esistenza deve essere dimostrata in quanto elemento costitutivo del sé. Ciò significa che il pensiero dell’alterità assume immediatamente un risvolto etico-pratico: un’ontologia autenticamente relazionale è sempre insieme un’etica. La portata teoretica della ricerca di Renzi si traduce in un impegno etico di fronte a una situazione di crisi. Infatti, come scrive l’autrice, “delinare un diverso concetto di soggettività può essere decisivo per superare un particolare tipo di antropocentrismo ed evitare che il moderno soggetto e il suo umanesimo siano solo rappresentazione o volontà di potenza e il mondo sia solo terreno e lotta per il dominio” (p. 52); evitare, dunque, che il cieco solipsismo si traduca in una inesorabile “insensibilità alla differenza” (p. 17). Da qui, si comprende l’urgenza di andare oltre “il *cogito* cartesiano, che conduce alla constatazione improduttiva dell’identità” (p. 334). Un superamento che non ha come suo fine quello di lasciare l’io nell’abisso del nichilismo privo di un concetto per potersi comprendere. Si tratta, in definitiva, di

ripensare, in positivo, un nuovo principio egologico, dove “il fine non è un’esaltazione antropocentrica, bensì una tensione ad allontanare questa stessa presunzione, evidenziando, piuttosto, il carattere finito, sensibile e mondano dell’uomo, il quale, tuttavia, è capace di innalzarsi al livello dell’intellegibile” (p. 52).