

Il volume intende mostrare la poliedrica capacità kantiana di parlare alla nostra epoca evitando truisimi e luoghi comuni generati dalla volontà di scoprire ciò che è vivo o morto in un pensatore classico, ma ponendo al vaglio dei migliori interpreti della modernità (F. Nietzsche, Ch. S. Peirce, Th. Adorno, M. Heidegger, P. Ricoeur, E. Bloch) concetti centrali della filosofia kantiana quali noumeno, antinomia, contingenza, libertà.

In modo innovativo gli autori del volume sottolineano le radici kantiane nel prospettivismo di Nietzsche, il ruolo del tempo nel concetto antinomico di libertà nonché la paternità kantiana di nuovi modi (dialettico-negativi) di declinare la metafisica.

**Mariannina Failla** è professore associato in Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo (Roma Tre). Tra le sue opere: *Gadamer als Platon-Interpret: Die Musik*, 2009; *Poter agire. Letture kantiane*, 2012; *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, 2012; *The Edenic Animal. A Kantian Study*, 2015 (forthcoming).

ISBN 978-88-430-7162-3



9 788843 071623

€ 22,00

Grafica Lumbis | Lusu | Trucchi | Turchi

# Leggere il presente

Questioni kantiane

A cura di Mariannina Failla



Carocci editore

COLLOQUIUM  
PHILOSOPHICUM



COLLOQUIUM PHILOSOPHICUM

NUOVA SERIE / 5

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, COMUNICAZIONE E SPETTACOLO  
DELL'UNIVERSITÀ ROMA TRE



Direttore della collana  
Rosaria EGIDI

Comitato direttivo  
Francesca BREZZI, Paolo D'ANGELO  
Giacomo MARRAMAO

Comitato scientifico  
Laird ADDIS, Daniela ANGELUCCI, Rosa M. CALCATERRA,  
Riccardo CHIARADONNA, Mario DE CARO, Mauro DORATO,  
Germana ERNST, Simonetta ESPOSTO GASPARETTI,  
Mariannina FAILLA, Roberto FINELLI, Joe FRIGGIERI,  
Christoph JAMME, Jean-Francois KERVEGAN, Roberto PUJIA

Segreteria di redazione  
Arianna BERNARDI, Francesca ERVAS, Marco JACOBSSON,  
Marcello MONTIBELLER, Jlenia QUARTARONE, Pavel REBERNIK

# Leggere il presente

Questioni kantiane

A cura di Mariannina Failla

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229  
00186 Roma  
telefono 06 42 81 84 17  
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>



Carocci editore

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia,  
Spettacolo e Comunicazione dell'Università degli Studi Roma Tre.

Volume sottoposto a *blind peer review*.

1ª edizione, settembre 2014  
© copyright 2014 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nel settembre 2014  
da Grafiche VD, Città di Castello (PG)

ISBN 978-88-430-7162-3

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

## Indice

### Prima sezione La dialettica

- Dialettica, psicologia e sistema della metafisica in Kant  
di *Chiara Fabbrizi* 9
- Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana  
della terza antinomia  
di *Klaus Düsing* 37
- Una difficile contingenza. Osservazioni  
sull'«antinomia della ragione pura»  
di *Francesco Toto* 49

### Seconda sezione Il noumeno e l'umano

- Causalità, libertà, tempo. Heidegger e l'antinomicità  
della ragione in Kant  
di *Pavel Rebernik* 81
- Potenza d'agire. La terza antinomia kantiana nella riflessione etica  
di Paul Ricœur  
di *Annamaria Contini* 115
- Determinismo e libertà in Kant.  
Annotazioni sul rapporto etica-prassi  
di *Mariannina Failla* 131

Terza sezione  
Il noumeno e la metafisica

- «Mein Urtheil ist mein Urtheil». Le radici kantiane  
del prospettivismo in Nietzsche 153  
di *Carlo Gentili*
- Peirce discepolo e avversario di Kant 167  
di *Rosa M. Calcaterra*
- Dialettica della non-identità, trascendenza ed estetica:  
Th. W. Adorno interprete di Kant 179  
di *Stefano Marino*

Prima sezione  
La dialettica

se inteso come fenomeno e non come cosa in sé, rende possibile pensare effetti non determinati né determinabili empiricamente dalla natura, ovvero effetti determinabili da una causa intelligibile. In questa prospettiva, le idee cosmologiche, in quanto idee di una compiutezza, non possono svolgere alcuna funzione costitutiva – cioè ontica – della natura nella sua totalità, ma solo regolativa in quanto «postulato ontologico riguardante la totalità della conoscenza delle esperienze»<sup>141</sup>.

Nel preparare il passaggio alla via pratica della libertà (che non percorrerò), ma permanendo ancora nella via cosmologica, Heidegger, seguendo Kant, palesa la necessità di individuare, nel mondo, nella causalità che caratterizza la problematica dell'ontologia generale, la possibilità (trascendentale) di determinare un effetto rispetto alle due causalità, un effetto che, pertanto, sia interno ed esterno alla serie dei fenomeni. Ancora una volta è la soluzione del conflitto antinomico – la differenza ontologica tra fenomeno e cosa in sé – che consente di «salvare la libertà»<sup>142</sup>, ma ciò richiederà uno «spostamento» dell'attenzione dal piano ontologico al piano ontico: «Questo ente è l'uomo in quanto persona che agisce moralmente»<sup>143</sup>. Eppure Kant, secondo Heidegger, proprio operando questa inversione di piani, non fa che radicalizzare, in senso cosmologico, il suo modo di considerare l'essenza dell'uomo. Lungi dal lasciar emergere la peculiarità ontologica dell'esistenza umana, continuando a cercare nel mondo e nella causalità (sebbene altra dalla causalità di natura), Kant costringe la costituzione d'essere propria dell'esistenza dell'uomo «nella problematica dell'essere generale e ovvia della metafisica tradizionale»<sup>144</sup>.

141. Ivi, p. 240.

142. *KrV*, p. 791 (A 536, B 564).

143. *WmF*, p. 243.

144. Ivi, p. 246.

## Potenza d'agire. La terza antinomia kantiana nella riflessione etica di Paul Ricœur

di Annamaria Contini

### I

#### La rilevanza della filosofia kantiana nel pensiero di Ricœur

Nel volume *La critica e la convinzione*, pubblicato nel 1995, a una domanda di François Azouvi e Marc de Lunay circa la funzione svolta dalle filosofie anglosassoni nel suo percorso filosofico, Ricœur risponde: «Ciò mi ha consentito di equilibrare la mia formazione germanica senza cancellarla affatto: resto comunque debitore nei confronti di Kant e direi di buon grado che non ho mai smesso di essere, in definitiva, una sorta di postkantiano, non fosse che attraverso Husserl e Nabert, anzi un kantiano posthegeliano, come mi diverto a dire»<sup>1</sup>.

Nell'autobiografia *Riflession fatta*, apparsa nello stesso anno, Ricœur precisa il ruolo giocato, negli anni della sua formazione universitaria, dall'incontro con il neocriticismo francese. Ricœur fa riferimento alla sua tesi di laurea, dedicata (nell'anno accademico 1933-34) al *Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Per mezzo di questi due autori, osserva Ricœur,

mi trovavo iniziato e di fatto incorporato alla tradizione della filosofia riflessiva francese, parente del neokantismo tedesco. Da una parte, questa tradizione risaliva, attraverso Émile Boutroux e Félix Ravaisson, fino a Maine de Biran; d'altra parte, essa piegava verso Jean Nabert che nel 1924 aveva pubblicato l'*Expérience intérieure de la liberté*, opera che lo situava in certo modo fra Bergson e Léon Brunschvicg<sup>2</sup>.

Colpisce il fatto che Ricœur accosti qui autori così diversi, alcuni dei quali (come Ravaisson e Bergson) si erano attestati su posizioni nettamente antikantiane; colpisce anche che non venga nemmeno menzionato il massimo esponente del neocriticismo francese, Charles Renouvier. Appare comunque evidente la mediazione operata dalla filosofia riflessiva, lungo una linea che si verrà saldando, di lì a poco, con un'altra fondamentale mediazione: quella della fenomenologia husserliana, attraverso la let-

1. P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995 (trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 124).

2. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995 (trad. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Un'autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 25-6).

tura (già negli anni 1934-35) e la successiva traduzione, da parte di Ricœur, delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.

Nei testi di Ricœur, potremmo trovare moltissimi esempi di questa duplice mediazione attraverso cui il pensiero di Kant viene non solo inizialmente recepito, ma anche successivamente interpretato. Basti pensare al saggio *Kant et Husserl*, che, come ha osservato Domenico Jervolino<sup>3</sup>, è probabilmente il più kantiano degli scritti di Ricœur. Qui Ricœur, secondo uno stile che gli diverrà sempre più abituale, opera una lettura incrociata di Kant e Husserl: se Husserl porta a compimento una fenomenologia rimasta a livello embrionale nel kantismo (una fenomenologia che si manifesta tutte le volte in cui Kant risale dall'insieme dei fenomeni alle condizioni della loro costituzione), Kant prospetta però un'esigenza che non è venuta meno e di cui lo stesso Husserl non è riuscito a farsi portatore: il confronto con la dimensione ontologica, ovvero la possibilità di una meditazione sui limiti e il fondamento della fenomenalità. Nella *Critica della ragion pura*, Kant assegna infatti alla cosa in sé una funzione limitativa che si esplica a un duplice livello: a livello epistemologico, nei confronti delle pretese – avanzate dalla ragione – di pervenire a un sapere assoluto; a livello ontologico, nei confronti delle pretese – avanzate dal fenomeno – di costituire la realtà ultima. Ma la dimensione ontologica diventa cruciale anche in campo etico, dove l'esistenza "in sé" dell'altro viene posta come identica al suo valore, motivando il rispetto che ciascuno di noi deve tributare alle altre persone in quanto volontà autonome da nostri desideri e inclinazioni: è questo tratto distintivo del kantismo, assente nella fenomenologia husserliana, a giustificare la pluralità e la comunicazione delle coscienze, che fondano a loro volta la coesistenza delle libertà in un regno dei fini. Mentre Husserl scivola sempre più verso l'idealismo e il solipsismo, «la gloria del kantismo è di aver saputo coordinare l'investigazione dell'apparire con la funzione limite dell'in sé e con la determinazione pratica dell'in sé in quanto libertà ed essenza delle persone. Husserl fa la fenomenologia. Ma Kant la limita e la fonda»<sup>4</sup>.

Dall'altro lato, la lezione kantiana viene posta esplicitamente da Ricœur nel solco della filosofia riflessiva. Anche qui basti un esempio, tratto dal saggio *Dell'interpretazione* (1983), poi confluito nel volume *Dal testo all'azione*. Scrive Ricœur: «Per filosofia riflessiva intendo all'incirca il modo di pensare derivato dal *Cogito* cartesiano, attraverso Kant e la filosofia post-kantiana francese, poco nota fuori dalla Francia, e di cui Jean Nabert è stato per me il pensatore più rilevante»<sup>5</sup>. Occorre precisare che la filosofia riflessiva di cui parla Ricœur non si esaurisce all'interno della tradizione francese, ma include, oltre all'idealismo di Fichte, qualsiasi filosofia volta

3. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Procaccini, Napoli 1984, pp. 69-70.

4. P. Ricœur, *Kant et Husserl*, in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 313 (ed. or. in "Kant-Studien", 46, 1954-55, pp. 44-67).

5. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986 (trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 24).

ad affermare il primato della soggettività nella costituzione del senso, dunque anche la fenomenologia husserliana. Per questa più ampia tradizione, la posizione del sé è una verità che si pone da sé: non può essere né verificata né dedotta, essendo allo stesso tempo la posizione di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. Rispetto alla formulazione cartesiana, che sottolinea l'assoluta evidenza della coscienza immediata, Kant introduce un elemento critico separando la riflessione – in quanto appercezione dell'ego – da ogni pretesa conoscenza di sé<sup>6</sup>. Husserl, invece, sostenendo l'esigenza di ritornare all'intuizione, concepisce la fenomenologia come un'autofondazione radicale nella chiarezza intellettuale più completa; all'idea di riflessione si congiunge quella di un'assoluta trasparenza, di una perfetta coincidenza dell'io con sé stesso. Peraltro, in Cartesio come in Kant, nel neocriticismo come in Husserl, l'elemento focale dell'indagine resta inalterato: «I problemi filosofici che una filosofia riflessiva considera come i più radicali riguardano la possibilità della *comprensione di sé* come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento, ecc.»<sup>7</sup>. Inoltre, la riflessione resta sempre un atto di ritorno su di sé, mediante il quale il soggetto unifica la molteplicità delle proprie operazioni. Nella nota formula di Kant: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», si ritrovano dunque tutte le filosofie riflessive.

Questa duplice mediazione può aver ostacolato il corpo a corpo di Ricœur con i testi di Kant e, in certi momenti, la stessa fedeltà della sua esegesi, ma è stata feconda sul piano teorico, suscitando un dialogo mai interrotto: potremmo dire che non esiste un'opera di Ricœur in cui non si faccia avvertire l'influenza di Kant o, perlomeno, l'esigenza di fare i conti con certi aspetti della sua prospettiva. Nelle pagine seguenti, ci concentreremo sulla ripresa di Kant nel quadro della riflessione etica sviluppata in *Sé come un altro*; ci chiederemo per quali ragioni essa incroci l'argomento kantiano della terza antinomia, e quali significati assuma quest'ultima per uno snodo-chiave del progetto ricœuriano: «un'alleanza nuova fra la tradizione analitica e la tradizione fenomenologica ed ermeneutica»<sup>8</sup>.

## 2

## Dalle filosofie del soggetto alla filosofia analitica

Prima di inoltrarci nell'argomento, occorre spendere qualche parola sull'impianto filosofico di questo volume, che rappresenta uno dei lavori più impegnativi di Ricœur e, in certo qual modo, una ricapitolazione, un punto di approdo del suo cammino. Ovviamente, trattandosi di quattrocento densissime pagine, non sarà possibile resti-

6. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 (trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, introduzione di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002, p. 60).

7. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit.; trad. it. p. 25.

8. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 201).

tuire la ricca trama teorica che viene dipanandosi – di *détour* in *détour* – nei dieci studi che lo compongono; ci limiteremo pertanto a individuare i nodi più direttamente implicati dal nostro discorso, utilizzando come filo conduttore la *Prefazione* dello stesso Ricœur<sup>9</sup>.

Ricœur afferma di aver voluto designare, con il titolo *Sé come un altro*, tre principali intenzioni filosofiche:

1. far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto (quale si esprime nella prima persona singolare: io penso, io sono), trovando un supporto nella grammatica delle lingue naturali, che consente (ad esempio attraverso l'uso dei pronomi riflessivi) di opporre *sé* a *io*;
2. dissociare le due principali significazioni dell'identità, identità-*idem* e identità-*ipse*, dove l'identità-*idem* rinvia ai tratti oggettivi o oggettivati del soggetto parlante e agente, mentre l'identità-*ipse* rinvia a un soggetto capace di designare *sé* stesso come l'autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare;
3. evidenziare che l'identità-*ipse* mette in gioco una dialettica complementare a quella ipseità/medesimezza, e cioè la dialettica del *sé* e dell'altro da *sé* (infatti, l'alterità appare costitutiva dell'ipseità: «*sé* come un altro» equivale a «*sé* in quanto altro»).

Queste tre intenzioni convergono nel progetto di un'ermeneutica del *sé* che prenda congedo da tutte le filosofie del soggetto, situandosi a uguale distanza e dall'apologia del *cogito* e dalla sua destituzione. Ricœur considera come paradigmatico delle filosofie del soggetto che quest'ultimo sia formulato sempre in prima persona; proprio per lasciarsi alle spalle l'equazione soggetto = io, egli decide di confrontarsi in via preliminare con le due opposte versioni del *cogito*: quello esaltato di Cartesio e quello umiliato di Nietzsche. Si delinea così un rimaneggiamento della filosofia riflessiva che presenta un carattere più radicale di quello intrapreso in precedenza da Ricœur: non si tratta solo di smascherare le menzogne della coscienza, opponendo all'immediatezza del *cogito* una scienza mediata del senso; si tratta anche di prendere atto che l'anti-*cogito* di Nietzsche segna un punto di non ritorno, distruggendo la «questione stessa alla quale si riteneva che il *Cogito* dovesse apportare una risposta assoluta»<sup>10</sup>. Inoltre, il progetto di una declinazione ermeneutica della fenomenologia (e, più in generale, della filosofia riflessiva) s'inscrive ora nell'orizzonte di una filosofia pratica che muove dalla questione *chi?*: Chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Chi è il soggetto morale d'imputazione? Queste domande rinviano ai dieci studi dell'opera, che hanno come unità tematica l'agire umano nella molteplicità delle sue possibili accezioni: un'unità, dunque, che potrà essere solo analogica, «dopo lo scacco del *Cogito* a costituirsi quale filosofia prima e a risolvere la questione del fondamento ultimo»<sup>11</sup>.

9. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. pp. 75-102.

10. Ivi; trad. it. p. 90.

11. Ivi; trad. it. pp. 95-6.

I primi studi sono accomunati dal tentativo di anettere all'ermeneutica del *sé* alcuni frammenti significativi della filosofia analitica di lingua inglese. Questa scelta possiede una motivazione di carattere generale: il ricorso all'analisi «è il prezzo che un'ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del *sé*, deve pagare»<sup>12</sup>. Tuttavia, se teniamo presente come viene caratterizzata la decostruzione nietzschiana del *cogito*, ci accorgiamo che esiste anche una motivazione più specifica. Per Ricœur, l'efficacia di tale decostruzione dipende da una strategia di *riduzione tropologica*, cioè un'interpretazione retorica della filosofia che ne mina la pretesa di erigersi a scienza, svelando il carattere figurato-menzognero del linguaggio e degli stessi concetti filosofici. L'attacco alla fortezza cartesiana presuppone infatti l'idea che sia possibile smascherarne l'illusione come *Verstellung*, nel duplice senso di distorsione e di dissimulazione. Ricœur cita un frammento postumo, risalente al periodo tra novembre 1887 e marzo 1888, nel quale Nietzsche generalizza la critica già avanzata nei confronti della presunta oggettività del mondo esterno, assumendo la *fenomenalità* come chiave di lettura del mondo interno: una fenomenalità intesa come costruzione artificiosa, semplificazione, interpretazione, quindi volta a svelare l'illusione di una causalità, sia essa esterna o interna<sup>13</sup>. Quando Cartesio dice "io" (io dubito, io penso, io sono), scambia per causa (cioè per sostanza) quello che è soltanto un effetto; alla luce della riduzione tropologica, possiamo scorgere nel *cogito* un sofisma basato su un procedimento tipicamente retorico: l'inversione tra l'effetto e la causa realizzata dal tropo della metonimia. Ora, come far sì che un'ermeneutica del *sé* non ceda alla vertigine della decostruzione nietzschiana? Pur opponendo il *sé* all'io, il progetto etico ricœuriano non sembra poter eludere il sospetto che l'efficacia causale assegnata all'agente dell'azione corrisponda, in realtà, alla semplice abitudine grammaticale di aggiungere un agente a ogni azione<sup>14</sup>. Sotto tale profilo, il confronto con la filosofia analitica pare motivato dall'esigenza di sospendere ogni asserzione di tipo ontologico, per riportare la questione *chi?* a una sorta di grado zero dove gli unici strumenti utilizzabili sono quelli forniti da una semantica e una pragmatica del linguaggio. La questione del *chi?* si divide quindi in due questioni gemelle: *di chi si parla* quando si designa sul modo referenziale la persona come distinta dalla cosa? E *chi parla* designandosi come parlante che rivolge la parola a un interlocutore? La prima questione viene affrontata sulla scorta della filosofia del linguaggio elaborata da Peter Strawson, che nella sua opera *Individui* – pubblicata nel 1959 – definisce le persone

12. Ivi; trad. it. p. 93.

13. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1887-1888)*, in Id., *Werke*, kritische Studienausgabe, Bd. VIII, t. 2, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1970 (trad. it. di S. Giannetta, *Frammenti postumi [1887-1888]*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, t. 2, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, p. 295).

14. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 91; F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in Id., *Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. VI, t. 2, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1968 (trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. 2, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, p. 244).

come «particolari di base»<sup>15</sup>: il concetto di persona sarebbe un concetto primitivo, perché in sua assenza non potremmo distinguere i corpi fisici a cui attribuiamo stati mentali (le persone, appunto) dai corpi fisici a cui invece non li attribuiamo (le cose). Ricœur focalizza l'attenzione su tre tesi sostenute da Strawson, che ruotano tutte attorno al fenomeno linguistico dell'attribuzione di predicati.

1. Le persone sono dei particolari di base, nel senso che ogni *attribuzione* di predicati viene fatta, in ultima istanza, sia ai corpi che alle persone. L'attribuzione di certi predicati a delle persone non è traducibile in termini di attribuzione ai corpi.
2. Noi *attribuiamo* "alle medesime cose" – le persone – predicati psicologici e predicati fisici; in altri termini, la persona è l'entità unica a cui attribuiamo le due serie di predicati; non c'è, dunque, modo di porre una dualità di entità corrispondente alla dualità dei predicati psichici e fisici.
3. I predicati psichici, quali intenzioni e motivi, sono immediatamente *attribuibili* a sé stessi e a un altro da sé; nei due casi essi conservano il medesimo senso<sup>16</sup>.

Per un'ermeneutica del sé, il limite principale di questo approccio consiste nel fatto che la persona è *ciò* di cui si parla, mentre resta in secondo piano il *chi* di colui che parla; si rende perciò necessario il ricorso a una pragmatica dell'enunciazione, ovvero alla teoria degli *speech acts* (atti linguistici) formulata da John L. Austin e John R. Searle<sup>17</sup>, che rimette in gioco – insieme al contesto d'uso – l'io e il tu dell'interlocuzione. Tuttavia, il *chi* appare ora costituito da colui che parla e da colui al quale il primo parla: la prima e la seconda persona grammaticali si possono saldare all'evento dell'enunciazione solo escludendo la terza persona, che viene assimilata agli oggetti del discorso (cose, animali o esseri umani) e diventa perciò una "non persona". Questa e altre problematiche spingono Ricœur a confrontarsi con la filosofia analitica dell'azione, che ha tra i suoi maggiori esponenti Elisabeth Anscombe e Donald Davidson. Il collegamento è dato dal rapporto tra la questione *chi parla?* e la questione *chi agisce?*, implicato dalla teoria degli *speech acts*: se gli atti di discorso sono delle azioni, allora i parlanti sono anche degli agenti. Paradossalmente, la filosofia dell'azione fa però regredire la questione del *chi?* a beneficio della coppia *che cosa-perché?*. Per Anscombe, le nostre intenzioni sono le ragioni (il *perché*) dell'azione, nel senso che, quando ci interroghiamo sul perché di un'azione, ciò di cui andiamo in cerca è una descrizione che metta in rilievo l'intenzione con cui l'agente ha operato<sup>18</sup>; secondo Davidson<sup>19</sup>, le ragioni per cui un'azione è compiuta possono dirsi cause dell'azione,

15. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959 (trad. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978).

16. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. pp. 173-4.

17. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962 (trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987); J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, CUP, London 1969 (trad. it. di G. R. Cardona, *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976).

18. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957 (ed. successive 1963, 1976, 2000).

19. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York 1980 (trad. it. di R. Brigati, *Azioni ed eventi*, introduzione di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1992).

a patto di "naturalizzare" l'azione stessa riconducendola al suo *che cosa*, cioè a una sottoclasse di eventi: il problema della causalità dell'agente viene deliberatamente rimosso a favore di quello della causalità fra eventi. Ricœur mostra anzi che l'ontologia dell'evento impersonale – sviluppata da Davidson in alcuni saggi risalenti agli anni 1963-78 e poi raccolti nel volume *Azioni ed eventi* – cancella il riferimento alle persone, ricercando, attraverso l'analisi della forma logica delle frasi di azione, una simmetria fra evento e sostanza che rende non pertinente la questione dell'agente. Sono proprio i risultati deludenti a cui si perviene, per ammissione di Ricœur, sulla scorta di una semantica dell'azione senza agente, a imporre di affrontare con altri mezzi la questione del rapporto dell'azione con il suo agente, risalendo dalla coppia *che cosa-perché?* alla questione cardine *chi?* Dopo la lunga deviazione della riflessione attraverso l'analisi, è tempo di preparare il passaggio dal piano della descrizione a quello della prescrizione, da un grado zero dell'ontologia all'apparire di un sé che è principio e causa delle proprie azioni.

## 3

## Dalla filosofia analitica a Kant

Nel quarto studio di *Sé come un altro*, intitolato *Dall'azione all'agente*, Ricœur esplora le risorse implicite nella nozione di *ascrizione* dell'azione a un agente, recuperando il fenomeno di linguaggio che Strawson designava come *attribuzione*. Non si tratta solo di una differenza terminologica: come vedremo, l'ascrizione dell'azione a un agente è dotata di una valenza etica che mette in discussione la logica apofantica dell'attribuzione. Su questo percorso, Ricœur si rifà sia ad Aristotele che a Kant, cioè a due maestri della tradizione filosofica che costituiscono imprescindibili punti di riferimento tanto per gli "analitici" quanto per i "continentali".

Nel terzo libro dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, Ricœur individua già il tentativo di *dire* il rapporto di dipendenza che lega l'azione all'agente. Non possiamo seguire la complessa disamina delle diverse accezioni in cui si esplica tale rapporto, a seconda che l'azione sia fatta "contro la volontà", oppure "di buon grado", oppure ancora "per scelta". Occorre però sottolineare che Ricœur analizza tali distinzioni sul piano grammaticale, facendo attenzione alle risorse linguistiche utilizzate da Aristotele: il rapporto dell'azione all'agente viene espresso, secondo Ricœur, dal congiungimento fra il concetto generico di principio (*arché*) e un pronome che risponde alla questione *chi?* ("noi", "qualcuno", "ciascuno" e *autós*, "egli stesso"). Ad esempio, il principio delle azioni fatte di buon grado è nell'uomo stesso (*en autô*), e le cose di cui ha in sé stesso (*en autô*) il principio dipende da lui (*ep'autô*) farle o non farle<sup>20</sup>. «Un principio che è sé, un sé che è principio, ecco il tratto caratterizzante della relazione ricercata»<sup>21</sup>. In tale contesto, è la preposizione "da" (*epi*) a qualificare il principio della

20. Aristotele, *Etica nicomachea*, III, 1, 1110 a 15-18 (trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979).

21. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 177.

dipendenza dell'azione da "noi", attestando la specificità dell'ambito etico rispetto a quello fisico (la nozione di *arché*, infatti, è comune a ogni indagine sulle cose prime, quindi sia alla fisica che all'etica, mentre la proposizione "in", *en*, rinvia all'idea di un principio interno che non ha maggior valore discriminante: ciò che caratterizza gli esseri naturali, rispetto a quelli artificiali, è che essi hanno in sé stessi un principio di movimento o di riposo). Tale specificità si accentua quando si passa all'azione per scelta (o decisione), la quale riguarda solo le cose che dipendono da noi (Aristotele usa l'espressione *eph'hemin*, che può essere resa sia con «dipende da noi» sia con «è in nostro potere»<sup>22</sup>). In quest'ultimo caso, la scelta è preceduta da una deliberazione, nella quale appare evidente l'inscindibilità del rapporto tra intenzione e agente: «L'ascrizione consiste precisamente nella riappropriazione da parte dell'agente della propria deliberazione; decidersi significa troncarsi il dibattito facendo propria una delle opzioni considerate»<sup>23</sup>. Ricœur conclude questa rassegna con due metafore aristoteliche, che a suo parere sottolineano l'originalità dell'ascrizione dell'azione al proprio agente, se confrontata con la semplice attribuzione a un soggetto logico: «L'uomo è principio e padre delle proprie azioni come lo è dei figli»<sup>24</sup>; «Siamo padroni delle azioni dal principio alla fine»<sup>25</sup>. Le metafore della paternità e del dominio sarebbero la sola maniera di portare al linguaggio il corto circuito fra principio e sé, facendoci vedere il principio come sé e il sé come principio. Infine, per esprimere la sorta di sinergia fra le nostre scelte e la natura, nel formarsi delle disposizioni il cui insieme costituisce il nostro carattere, Aristotele forgia l'espressione *synaitioi*, "concausa"<sup>26</sup>.

Secondo Ricœur, la teoria moderna dell'azione porta, come già accadeva in Aristotele, a formulare un significato dell'ascrizione distinto da quello dell'attribuzione: lo stesso Strawson osserva che «le caratteristiche fisiche e psichiche appartengono alla persona, che questa le possiede. Ora, ciò di cui un possessore (*owner*) dispone si dice che gli è proprio (*own*), in opposizione a ciò che appartiene ad un altro e che, di conseguenza, gli è estraneo»<sup>27</sup>. Anche nella semantica dell'azione, affiora la relazione di intersignificazione che unisce tra di loro tutti i termini della rete concettuale dell'azione, cioè il *chi?*, il *che cosa?* e il *perché?*. Ma allora, si chiede Ricœur, come spiegare la resistenza – da parte di Strawson<sup>28</sup> come di Davidson<sup>29</sup> – a qualsiasi indagine più precisa del rapporto di ascrizione? Non basta incriminare l'ontologia dell'evento; forse, occorre uscire dal quadro della semantica dell'azione, per cui la persona, in quanto termine di riferimento, resta una delle "cose" di cui parliamo. Del resto, proprio in riferimento alla filosofia analitica, Ricœur individua tre fondamentali aporie dell'ascrizione.

22. Aristotele, *Etica nicomachea*, III, 2, 1111 b 30.

23. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 181.

24. Aristotele, *Etica nicomachea*, III, 5, 1113 b 18-19.

25. Ivi, III, 5, 1114 b 31-32.

26. Ivi, 1114 b 20-25.

27. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 180.

28. Cfr. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, cit.

29. Cfr. Davidson, *Essays on Actions and Events*, cit.

1. La prima aporia deriva dalla terza tesi di Strawson, secondo cui i predicati psichici, quali intenzioni e motivi, sarebbero immediatamente attribuibili a sé stessi e a un altro da sé, conservando nei due casi il medesimo senso. L'aporia consiste precisamente nella modalità attraverso cui si passa dall'iniziale sospensione dell'attribuzione che si verifica nelle prime due tesi all'attribuzione in senso stretto. Tra l'una e l'altra vengono infatti a intercalarsi tre gradi: quello del *si* anonimo, antitesi assoluta del sé; quello del *chiunque*, cioè di una individuazione che ammette la sostituzione indifferente; quello del *ciascuno*, che implica un'operazione di distribuzione di "parti" distinte (come nell'adagio giuridico "a ciascuno il suo"). Ma, per passare davvero dalla sospensione dell'ascrizione all'ascrizione effettiva e singola, bisogna che un agente possa designare sé stesso, in modo da prospettare un vero e proprio *altro*; bisogna uscire dalla semantica dell'azione ed entrare nella pragmatica, che implica una situazione di interlocuzione, un faccia a faccia tra un io e un tu. Si tratta dunque di vedere se il ricorso alla pragmatica del discorso sia, oltre che necessario, sufficiente a render conto della particolarità dell'autodesignazione come agente.

2. La seconda difficoltà concerne lo statuto dell'ascrizione in rapporto alla descrizione. Finché conferiamo un tenore solo descrittivo ai predicati d'azione, teniamo in sospeso l'attribuzione; si può quindi supporre che ascrivere non equivalga semplicemente a descrivere, ma abbia una certa affinità con il prescrivere. Ora, il prescrivere si applica simultaneamente agli agenti e alle azioni, in base al duplice presupposto che le azioni sono suscettibili di essere sottoposte a regole e che gli agenti possono essere ritenuti responsabili delle loro azioni. Si può chiamare imputazione l'atto di ritenere un agente responsabile di azioni ritenute esse stesse permesse o non permesse. Tuttavia, non è così certo che l'imputazione morale e giuridica costituisca la forma forte di una struttura logica, della quale l'ascrizione sarebbe la forma debole. Le ragioni addotte da Ricœur per mettere in dubbio questa possibilità evidenziano il limite intrinseco a una pragmatica del discorso: l'attribuzione di una responsabilità etico-giuridica sembra presupporre qualcosa che va oltre la designazione di sé come parlante, ovvero un legame di natura causale riconducibile alla potenza d'agire (infatti, dire che un'azione dipende dal suo agente equivale a dire che essa è in suo potere, secondo quanto già osservato a proposito di Aristotele).

3. Sorge qui la terza aporia: che cosa significa potenza d'agire? E come giustificare un eventuale recupero della vecchia idea della causalità efficiente? È possibile sostenere che la causalità efficiente trovi legittima applicazione solo nell'esperienza viva della potenza d'agire? Per Ricœur, ci troviamo di fronte a un fatto primitivo, cioè alla sicurezza che l'agente ha di poter produrre cambiamenti nel mondo; ma, per ammetterne l'asserzione, occorre far precedere il suo riconoscimento da una dialettica, da un conflitto di argomenti, che passa per due stadi: uno stadio *disgiuntivo*, al termine del quale viene affermato il carattere antagonistico della causalità primitiva dell'agente in rapporto agli altri modi di causalità; uno stadio *coniuntivo*, al termine del quale viene affermata la necessità di coordinare la causalità primitiva dell'agente con le altre forme di causalità.

Nella sua fase disgiuntiva, la nostra dialettica incrocia ineluttabilmente l'argomento kantiano della *Terza antinomia cosmologica della Ragione Pura*. Non propongo, qui, alcuna nuova interpretazione dell'antinomia kantiana della causalità libera e della causalità secondo le leggi della natura. Mia ambizione è [...] far emergere, alla luce della dialettica kantiana, alcuni punti forti della nostra analisi dell'ascrizione, anzi [...] suscitare dei nuovi<sup>30</sup>.

Perché Ricœur definisce "ineluttabile" il passaggio attraverso la terza antinomia kantiana? Di primo acchito, questo passaggio sembra motivato dalla formulazione ugualmente antitetica della questione sia in Kant che negli esponenti della teoria dell'azione: se Kant presenta in modo antitetico già la tesi di una causalità mediante libertà (*eine Kausalität durch Freiheit*), opponendola alla causalità basata sulle leggi della natura, la teoria dell'azione oppone l'evento che accade e l'evento che si fa accadere, la causa e l'intenzione, la causalità tra eventi e la causalità dell'agente, la descrizione e l'ascrizione. In realtà, il passaggio attraverso la terza antinomia sembra ubbidire a una ragione più profonda, suggerita dallo stesso Ricœur quando osserva che la strategia antitetica è «destinata a combattere l'accusa di argomento non probatorio che viene opposta, com'è giusto, ad ogni asserzione di fatto primitivo»<sup>31</sup>. Ricordiamo l'accusa mossa da Nietzsche all'idea di un substrato soggettivo da cui avrebbero origine i nostri pensieri, le nostre volizioni e i nostri atti: data la fenomenalità del mondo interno, porre una causa dietro di esso «non è che una semplice abitudine grammaticale, quella di aggiungere un agente ad ogni azione»<sup>32</sup>. La strategia antitetica appare allora necessaria per esplorare fino in fondo entrambe le alternative, assicurandosi che l'esperienza della potenza d'agire non corrisponda a un'illusione come *Verstellung*. Se il ricorso alla filosofia analitica permette a Ricœur di accedere a un grado zero dell'esperienza di sé, e di sfruttare tutte le risorse dell'analisi linguistica per smascherare le eventuali illusioni del linguaggio, il ricorso alla terza antinomia di Kant gli consente di raddoppiare le precauzioni metodologiche, accentuando «l'apparenza di una difficoltà senza via di scampo»<sup>33</sup>. Proprio la soluzione della terza antinomia scioglierà infatti l'ipoteca messa da Nietzsche – e lasciata irrisolta dalla teoria analitica – sulla possibilità di ascrivere l'azione a un agente.

## 4

## Il significato della terza antinomia kantiana

Se entriamo nell'argomento della tesi della causalità mediante libertà, ci accorgiamo che si dà qui a pensare una «spontaneità assoluta delle cause [*eine absolute Spontaneität der Ursachen*]», che per Kant è la capacità di «dar inizio da sé [*von selbst*]

30. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 189.

31. Ivi; trad. it. pp. 199-200.

32. Ivi; trad. it. p. 91; Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, cit.; trad. it. p. 244.

33. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 199, il corsivo è nostro.

*anzufangen*] a una serie di fenomeni, svolgentesi in base a leggi della natura»<sup>34</sup>. Nella *Nota* che segue la *Dimostrazione*, tale spontaneità assoluta si configura come «il fondamento autentico dell'imputabilità dell'azione»<sup>35</sup>. Infatti, se può essere ammessa una causa prima, spontanea, non dipendente da una causa precedente e dunque non temporale (ovvero una causa divina della serie causale del mondo), allora si può anche ammettere che esista, nel corso degli eventi temporali, una causa prima-spontanea che non consegua causalmente da altri eventi temporali (ovvero la spontaneità assoluta dell'azione). Ricœur rintraccia un'analogia tra la nozione kantiana di spontaneità assoluta dell'azione e la nozione, divenuta ormai classica nella filosofia analitica, di *azioni di base*, definite da Arthur Danto come le azioni che non richiedono alcun'altra azione intermedia che bisognerebbe aver compiuto per poter fare questo o quello: mediante le azioni di base, si blocca pertanto quel regresso all'infinito che renderebbe difficile assumere in generale l'esistenza di azioni<sup>36</sup>. Tuttavia, mentre nell'antinomia kantiana l'antitesi denuncia come illegittima la capacità di dar inizio da sé a una serie di fenomeni, scorgendovi un affrancamento dalle leggi della natura (per le quali ogni accadimento del mondo, che subentri in un determinato tempo come effetto, deve essere preceduto da una causa temporale che lo produca), la teoria analitica dell'azione non coglie il carattere antitetico della nozione di inizio rispetto all'idea di una causalità naturale, perché non affronta realmente la questione dell'attribuzione dell'azione a un agente.

Peraltro, secondo Ricœur, occorre fare un passo ulteriore per penetrare nel nucleo essenziale dell'argomento kantiano. L'idea di inizio assoluto è giustificata sia da un argomento negativo (si deve ammettere una causalità in base a cui qualcosa avvenga senza che la causa produttrice sia ulteriormente determinata), sia e ancor più da un argomento positivo: senza un inizio nella serie, la serie delle cause non sarebbe completa<sup>37</sup>. Appartiene dunque all'idea di inizio che questo assicuri una completezza della serie causale, a cui si oppone antinomicamente l'apertura illimitata del processo causale secondo antitesi. La nozione cruciale di *inizio* viene chiarita da Kant distinguendone due specie: l'inizio del mondo, che coincide con la causa divina della serie causale del mondo; un inizio nel corso del mondo, che coincide invece con la libertà umana. Lo stesso Kant ammette che può prodursi qui un malinteso: prima si è parlato di una spontaneità assoluta, mentre ora si parla di un primo *inizio* soltanto relativo (*nur einen komparativ ersten Anfang*). La risposta di Kant è che la libertà è sia un inizio assoluto rispetto a una serie particolare di eventi, sia un inizio relativo rispetto all'intero corso del mondo: occorre dunque distinguere tra un inizio assolutamente primo in relazione al tempo e un inizio assolutamente primo in relazione

34. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. III-IV, hrsg. von Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1904-1911, p. 310 (A 446, B 474) (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, p. 384); d'ora in poi Ak., III con la numerazione A, B.

35. Ak., III, p. 310 (A 448, B 476); trad. it. p. 384.

36. A. Danto, *Basic Actions*, in "American Philosophical Quarterly", 2, 1965, pp. 141-8.

37. Ak., III, p. 311 (A 446, B 474); trad. it. p. 384.

alla causalità<sup>38</sup>. Ricœur riporta a questo proposito l'esempio fatto da Kant: se io mi alzo dalla mia sedia in modo pienamente libero, senza alcun intervento di cause naturali necessariamente determinanti, in questo fatto comincia assolutamente una nuova serie causale, sebbene quanto al tempo si tratti semplicemente della continuazione di una serie precedente. Commenta Ricœur: «Questa distinzione fra inizio *del* mondo e inizio *nel* mondo è essenziale alla nozione di inizio pratico dal punto di vista della sua funzione d'integrazione. L'inizio pratico *in medias res* esercita la sua funzione di completezza soltanto sopra una serie determinata di cause che esso contribuisce a distinguere da altre serie inaugurate da altri inizi»<sup>39</sup>.

Nella teoria dell'azione, questo problema si lega a quello di identificare e descrivere le azioni appartenenti a una catena pratica: si tratta del problema ingerso rispetto a quello delle azioni di base, perché stavolta occorre capire dove fermarsi a valle della serie discendente degli effetti, cioè fino a dove si estenda l'efficacia dell'inizio, quale portata abbia. Tutto ciò ha uno stretto rapporto con la nozione kantiana di un "primo inizio soltanto relativo" del mondo: «Dal momento che l'inizio dell'azione non coincide con quello del mondo, esso prende posto, in effetti, in una costellazione di inizi, i quali hanno ciascuno una portata che si tratta, precisamente, di apprezzare comparativamente»<sup>40</sup>. La complessità di tale compito dipende da due specie di involuppo in cui si trova l'azione individuale: nel corso fisico delle cose (per cui è difficile separare ciò che spetta all'agente e ciò che spetta invece ai concatenamenti della causalità esterna), e nel corso sociale dell'attività umana (per cui è altrettanto difficile distinguere ciò che spetta a ciascuno degli attori sociali). Secondo Ricœur, la struttura conflittuale di questa attribuzione non può essere eliminata: non a caso, in Kant, l'effetto di chiusura (tesi della causalità libera) sta in relazione antinomica con l'apertura illimitata della serie delle cause (antitesi del determinismo delle cause).

D'altro canto, lo stesso Kant non ritiene che la comprensione della potenza d'agire debba restare allo stadio antinomico. In tal senso, Ricœur ricorda che Kant riserva una sorte diversa alle ultime due antinomie cosmologiche: benché esistano argomenti di pari valore per provare che il mondo è limitato o che è infinito nello spazio e nel tempo (prima antinomia), che esso è composto di elementi semplici o che è divisibile all'infinito (seconda antinomia), che vi è una causalità libera o che ogni causalità è sottomessa alle leggi della natura (terza antinomia), che vi è un essere necessario o che non vi sono che esseri contingenti (quarta antinomia), la soluzione delle prime due antinomie è scettica, mentre la soluzione delle ultime due può consistere nel ritenere vere sia la tesi che l'antitesi, conservandole entrambe ma su due piani differenti. Poiché la condizione può essere qui di ordine diverso rispetto al condizionato, parlare di una causalità libera non pregiudica la causalità scientifica<sup>41</sup>.

38. Ak., III, p. 312 (A 450, B 478); trad. it. p. 386.

39. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 192.

40. Ivi; trad. it. p. 193.

41. K. Düsing, *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in questo volume, pp. 37-48.

Ne deriva la possibilità di una libertà trascendentale su cui si fonda il concetto pratico di libertà, cioè l'indipendenza della volontà in rapporto alle coercizioni della sensibilità<sup>42</sup>. La libertà trascendentale è una libertà intelligibile, se viene chiamato intelligibile, «in un oggetto dei sensi, ciò che non è in se stesso fenomeno»<sup>43</sup>. In altri termini, la soluzione è resa possibile dalla distinzione tra i fenomeni spaziotemporali e le cose in sé che sono alla base di tali fenomeni: la causalità secondo libertà può essere pensata per le cose in sé anche se il determinismo naturale, in cui non vi è alcuna libertà, domina nel mondo dei fenomeni sensibili.

Ma Ricœur suggerisce un'altra via d'uscita dall'antinomia, verso cui si orienterebbe lo stesso Kant quando dichiara che nulla può impedirvi di attribuire a un oggetto trascendentale, oltre alla proprietà per cui si manifesta fenomenicamente, anche una causalità che non è fenomeno, benché il suo effetto si incontri nel fenomeno<sup>44</sup>.

Si chiede Ricœur:

Ora qual è questo effetto che si incontra nel fenomeno? Kant lo chiama *carattere*, distinguendo carattere empirico e carattere intelligibile. Non si potrebbe, forse, dire che in un senso non fenomenista del termine fenomeno, cioè nel senso di ciò che si mostra, il fenomeno dell'agire esige che la *Tesi* e l'*Antitesi* vengano congiunte in un fenomeno – nel senso di cui ho detto – specifico del campo pratico, che può esser chiamato *iniziativa*?<sup>45</sup>.

In quest'ultimo passo, abbiamo modificato leggermente la traduzione italiana, rendendo il francese *phénoméniste* con "fenomenista", anziché con "fenomenico". A nostro avviso, infatti, la spiegazione proposta da Ricœur può risultare enigmatica, se non si recupera il significato che assume l'aggettivo fenomenista nella tradizione del neocritismo francese, dove qualifica la riforma della gnoseologia kantiana intrapresa da Charles Renouvier. Per Renouvier, la conoscenza delle cose è circoscritta agli oggetti così come ci appaiono, così come entrano in gioco nelle nostre rappresentazioni, le quali dipendono – a loro volta – dalle leggi che regolano a priori la nostra esperienza<sup>46</sup>. Ogni rappresentazione implica poi due polarità inscindibili: il *rappresentativo* (rapportabile all'aspetto più soggettivo della rappresentazione stessa) e il *rappresentato* (rapportabile invece al suo aspetto più oggettivo). Pertanto, quando parliamo di fenomeno, dobbiamo intendere non solo la totalità di una rappresentazione data, ma tutti i suoi elementi sia dal lato rappresentativo che da quello rappresentato. Non esiste niente al di là della rappresentazione: non esistono cioè delle cose in sé, ma solo fenomeni in relazione reciproca e finita. Renouvier emenda così Kant con Hume, proponendo un neocriticismo fenomenista volto ad abolire il con-

42. Ak., III, p. 362 (A 532, B 560); trad. it. p. 440.

43. Ivi, p. 366 (A 538, B 566); trad. it. p. 443.

44. Ivi, p. 366 (A 538, B 566); trad. it. p. 444.

45. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 196.

46. Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Analyse générale de la connaissance*, Ladrangé, Paris 1854. Sulla concezione della conoscenza in Renouvier, cfr. L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, Paris 1998.

retto di sostanza e gli altri "idoli" della metafisica classica. Nella sua interpretazione di Kant, Ricœur sembra andare invece in direzione opposta: non perché voglia sostituire l'ontologia all'epistemologia, ma perché – in linea con quanto scriveva nel saggio su *Kant e Husserl* – attribuisce alla cosa in sé una funzione limitativa rispetto alle pretese del fenomeno di valere come unica realtà. Il «senso non fenomenista del termine fenomeno» sarà allora quello per cui il fenomeno è ciò che si mostra, ciò che appare al nostro intelletto finito, senza esaurire però i molteplici aspetti che potrebbero caratterizzare il suo modo d'essere; sotto tale profilo, la questione dell'agire umano esige che la tesi (della libertà) e l'antitesi (del determinismo) si ricongiungano in un fenomeno specifico del campo pratico: l'iniziativa, vale a dire l'effetto sensibile di una causalità secondo libertà, «un intervento dell'agente dell'azione nel corso del mondo, intervento che causa effettivamente dei cambiamenti nel mondo»<sup>47</sup>. Come afferma Kant, possiamo rappresentarci la presa dell'agente umano sul corso del mondo solo come un congiungimento tra più specie di causalità: è questo il vincolo connesso alla struttura dell'azione in quanto iniziativa. Ciò consente anche di trovare un punto di connessione tra il carattere terminabile dell'indagine sull'agente (che si arresta alla determinazione dell'agente stesso, generalmente designato con il suo nome proprio: Chi ha fatto questo? Un tale) e il carattere interminabile dell'indagine sui motivi di un'azione (dove la catena delle motivazioni si perde nella nebulosa di influenze interne ed esterne insondabili, come ben ci insegna la psicoanalisi). La potenza d'agire consiste precisamente nella congiunzione fra l'una e l'altra indagine, in cui si riflette l'esigenza di collegare il *chi?* e il *perché?* attraverso il *che cosa?* dell'azione.

In conclusione, ciascuna delle tre aporie dell'ascrizione punta a un superamento del punto di vista strettamente linguistico: la prima spinge verso una transizione dalla semantica alla pragmatica del discorso; la seconda spinge a uscire da una teoria del discorso, per rendere ragione di modalità pratiche più organizzate e complesse; la terza spinge a uscire da una teoria del linguaggio, fino a indicare – sulla scorta di un fatto primitivo: la sicurezza che ha l'agente di poter produrre dei cambiamenti nel mondo – una via di transizione dall'epistemologia all'ontologia. La fenomenologia dell'*io posso* rinvia infatti a un'ontologia del *corpo proprio*, «cioè di un corpo che è anche il *mio* corpo e che, per il suo duplice vassallaggio all'ordine dei corpi fisici e a quello delle persone, si tiene sul punto di articolazione di un potere d'agire, che è il nostro, e di un corso di cose, che dipende dall'ordine del mondo»<sup>48</sup>.

Si tratta, come ripete più volte Ricœur nel corso del volume, di un'ontologia frammentaria, aperta, incompiuta: un'ontologia del sé, appartenente all'*età ermeneutica della ragione*<sup>49</sup>, per cui l'ontologia resta sempre la terra promessa da scorgere e mai possedere, mentre il sé si trova e si disperde incessantemente a partire dall'altro

47. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit.; trad. it. p. 197.

48. Ivi; trad. it. p. 198.

49. Secondo l'espressione di J. Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Éditions du Cerf, Paris 1985.

da sé. Benché il passaggio a tale ontologia si compia solo nel decimo e ultimo studio, non è privo d'interesse il fatto che il primo movimento nella sua direzione avvenga in rapporto alla terza antinomia kantiana, e che proprio attraverso quest'ultima si conquisti il fatto primitivo della potenza d'agire. Se nel saggio *Kant e Husserl* la dottrina della cosa in sé permetteva di pensare la pluralità e la comunicazione delle coscienze, indicando una via di fuga dal solipsismo husserliano, in *Sé come un altro* la dialettica tra fenomeno e noumeno permette di pensare l'iniziativa, indicando una via di fuga tanto dalla strategia puramente decostruttiva di Nietzsche quanto dalla strategia puramente linguistica della filosofia analitica. Possiamo dunque comprendere il senso dell'affermazione contenuta in *Riflession fatta*, quando Ricœur dichiara di restare debitore nei confronti di Kant, anche e forse proprio in virtù di quel particolare *détour* rappresentato dalla filosofia analitica. Davvero, Ricœur non ha mai smesso di essere, in definitiva, un (post) kantiano.