

LA RAISON DES NORMES. ESSAI SUR KANT

J.-F. Kervégan

Recensione di Giada Scotto

Il testo di Jean-François Kervégan¹ si presenta come un interessante studio della filosofia pratica kantiana in cui l'autore si propone di mostrare come questa, a dispetto della sua interna evoluzione e, dunque, anche degli importanti cambiamenti intervenuti dalla trattazione di un'opera all'altra, si configuri come una teoria unitaria e coerente della razionalità normativa. Scopo di tale teoria è quello di individuare una regola di riconoscimento della validità normativa delle massime d'azione fornite all'uomo dalla «ragione comune» che, messa in opera, porterebbe alla riduzione delle azioni nocive e, dunque, a un progresso della società «a cui ciascuno è chiamato a contribuire». È a partire da tale considerazione che Kervégan contrasta, sin dalle primissime pagine del suo testo, l'idea consolidata secondo cui la prospettiva kantiana rimarrebbe meramente «deontologica», ossia interamente concentrata sul soggetto agente e sulla sua capacità normativa, senza porre invece attenzione sulle conseguenze materiali dell'applicazione di tali norme razionali: se questo approccio può infatti essere rintracciato, ad esempio, ne *La fondazione della metafisica dei costumi*, esso viene senza dubbio superato secondo l'autore nei testi successivi, in cui la «valorizzazione crescente della ragione giuridica» da parte di Kant porta inevitabilmente con sé uno spostamento dell'attenzione dalle massime soggettive verso le azioni e, dunque, anche verso gli effetti che tali azioni producono nel mondo. Necessario alla valutazione adeguata di tali effetti risulta tuttavia l'utilizzo di norme che solo la ragione può fornire, e ciò porta a mostrare, nella traiettoria interpretativa di Kervégan, come sia possibile rinvenire nell'ambito del diritto un imperativo categorico – sebbene mai nominato da Kant in questi termini – specificatamente *giuridico* che si affianca, con pari autonomia e dignità, a quello *etico*, di modo che la filosofia pratica kantiana viene a comporsi, senza che questo ne causi un'interna disomogeneità, di una dottrina degli obblighi etici e una dottrina degli obblighi giuridici, accomunate da una struttura aprioristica della normatività. In tale prospettiva diviene allora possibile, per uno dei maggiori studiosi francesi di Hegel, tentare di fare un passo oltre e rintracciare nella «razionalità incarnata» kantiana una sorta di antecedente teorico di quella che sarà poi la *Sittlichkeit* hegeliana in

¹ J.-F. Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin, Paris 2015, 192 pp.

quanto «razionalità oggettiva», incarnata nelle pratiche sociali e nelle rappresentazioni collettive.

A tali conclusioni Kervégan giunge tuttavia solo dopo un denso itinerario teorico che lo porta a ripercorrere in maniera dettagliata l'evoluzione, nel corso di quasi vent'anni, dei concetti chiave della dottrina pratica kantiana, così da mostrarne scarti e continuità. «Chiave di volta» di tale dottrina è il concetto di libertà, che l'autore analizza nella prima parte del testo in relazione ai concetti di volontà, razionalità e arbitrio, al fine di mostrare come solamente al termine di un percorso non sempre lineare Kant giunga a «disarticolarla» dalla volontà per far coincidere quest'ultima con la razionalità: se infatti nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, «testo fondatore della filosofia pratica definitiva di Kant», la volontà – ancora identificata con l'arbitrio – veniva a configurarsi come libera in quanto capace di conferire alle sue massime d'azione la forma dell'universalità razionale, ne *La religione entro i limiti della sola ragione* e poi, in particolar modo, ne *La Metafisica dei costumi*, essa viene distinta dall'arbitrio, che solo può essere chiamato propriamente «libero» nella scelta delle proprie massime, e definita «né libera né non libera» in quanto identificata con la ragion pratica stessa, ossia con la ragione esercitante la sua funzione auto-normativa mediante il celeberrimo «imperativo categorico».

Il testo del 1797 rappresenta tuttavia per Kervégan un fondamentale snodo teorico, all'interno della dottrina pratica kantiana, anche per la stessa definizione del campo pratico, indagato dall'autore nel secondo e terzo capitolo del suo studio: se infatti fino ad allora esso poteva essere identificato senza problemi con quello della normatività etica, dalla *Metafisica* in poi Kant affiancherà a quest'ultimo quello della normatività giuridica. La distinzione tra «moralità» e «legalità» era stata introdotta dal filosofo tedesco già a partire dalla *Critica della Ragion Pratica* sulla base della differenza di coinvolgimento del soggetto nell'attuazione della norma: se l'azione etica implicava infatti, da parte dell'agente, un rapporto interiore con essa, per cui l'azione era frutto della credenza nel valore della norma, l'azione legale si fermava alla conformità semplicemente legale, esteriore, senza chiedere nulla di più. Questo aveva condotto Kant nella seconda *Critica* a escludere la semplice legalità, il diritto, dal campo della filosofia pratica e a far coincidere quest'ultima con la sfera dell'etica; ma le cose cambiano nella *Metafisica*, dove le leggi giuridiche vengono riconosciute, al pari di quelle etiche, quali «leggi della libertà» e dunque parimenti pratico-morali: pur nella loro differenza, norme etiche e norme giuridiche mostrano ora di condividere una struttura a-priori che ne implica l'eguale obbligatorietà, a prescindere dal coinvolgimento interno. Kant parla a tal proposito di un «principio universale del diritto», per cui «è conforme al diritto ogni

azione che può o la cui massima può far coesistere la libertà dell'arbitrio di ciascuno con la libertà di chiunque altro secondo una legge universale», ma Kervégan rintraccia in quest'ultimo nient'altro che la versione specificatamente giuridica dell'unico imperativo categorico, una variazione della medesima regola formale di universalizzazione; del resto, spiega l'autore, se non ci fosse un imperativo categorico giuridico, non ci sarebbe neanche un obbligo giuridico, dato che «l'obbligatorietà è la necessità di un'azione libera sotto un imperativo categorico della ragione». Per questo sbaglia chi, come Habermas, vede nella dottrina kantiana una distinzione tra diritto ed etica funzionale alla mera subordinazione del primo alla seconda: se così è stato in qualche modo fino al 1788, già a partire dallo scritto sulla *Pace perpetua* e poi, in modo netto, con la *Metafisica*, l'ambito giuridico si mostra sempre più autonomo e indipendente da quello etico, condividendo con esso solo l'appartenenza al terreno «morale», termine utilizzato ormai – almeno dal 1795 – da Kant in senso largo, con il significato di terreno della ragione pratica.

Ma tale fiducia nella capacità auto-normativa della ragione può e deve condurre a rintracciare nella dottrina kantiana una considerazione filosofica della storia? È a questa domanda che l'autore dedica la quarta parte del suo testo, evidenziando come la risposta sia inevitabilmente negativa se si resta sul terreno della filosofia pura, mentre apra a differenti prospettive se ci si sposta sul piano di una «filosofia applicata» – e più precisamente dell'antropologia –, dove vengono prese in considerazione le condizioni soggettive dell'esecuzione delle leggi morali nella natura umana; qui infatti Kant passa sempre più dalla considerazione di una «storia della natura», in cui, a partire dai dati antropologici, si sforza di pensare l'«emergere fenotipico» della libertà, a quella di una «storia della libertà» in cui, secondo una prospettiva teleologica e metafisica, la storia si vede «dotata di un “filo conduttore” *a priori*», come se in essa tutto cospirasse, in maniera inintelligibile ma razionale, alla realizzazione di un fine morale (etico-giuridico), in quanto determinato a priori dalla ragione pratica. La storia della libertà si mostra così una vera e propria «storia *morale*» dell'umanità, in cui i singoli eventi della storia umana vengono pensati a partire da «ciò che la ragione normativa pone come necessario fine ultimo della creazione», vale a dire quella che Kant chiama «la costituzione civile perfetta», l'idea di una costituzione che si accorda al diritto naturale umano. In tal modo il filosofo tedesco viene a teorizzare un'idea di progresso insita nella storia che non risulta tuttavia dall'osservazione dei fenomeni empirici, quanto piuttosto dalla scelta di «considerare la storia dal punto di vista di una teleologia morale», per cui la ragione «esige» da ciascuno il pieno sviluppo delle proprie capacità: se la storia

è il teatro di un progresso, se si privilegia una visione «eudemonistica» e si aderisce a una sorta di «millenarismo filosofico», conclude quindi Kervégan, è perché *dobbiamo* adottare una tale prospettiva, salvo ridurre la storia della libertà a quella della natura, a una storia che dunque, in ultima analisi, non sarebbe realmente tale.

Se le considerazioni su una possibile filosofia della storia portano a compimento il percorso lungo l'itinerario pratico kantiano intrapreso dall'autore, a chiudere il lavoro sono tuttavia delle «nascenti meditazioni hegeliane», in cui Kervégan, tirando le fila della sua lettura, mostra come questa permetta di rintracciare nella filosofia pratica kantiana un antecedente teorico, sotto certi aspetti, della teoria della *Sittlichkeit* hegeliana. Se infatti Hegel «saprà ricordarsi» della fine dell'opposizione tra volontà e razionalità stabilita da Kant, anche l'applicazione dell'imperativo categorico kantiano apre a possibili consonanze con la successiva teoria hegeliana; a tal proposito l'autore evidenzia come la fonte delle massime d'azione chiamate a subire la prova di validazione (di universalizzabilità) da parte della ragion pratica sia definita da Kant la «ragione comune», una ragione pubblica in parte istituzionalizzata, come mostrano ad esempio gli atti del legislatore, e in parte «informale», in quanto composta da valori e credenze condivisi, vale a dire da ciò che Hegel chiamerà *ethos*, quale espressione della «sostanza universale che è la ragione prendente coscienza di sé». Ma tale ragione comune non sembra poter coincidere allora, almeno potenzialmente (dato che le sue proposizioni devono ancora subire la prova di validazione), con «il concetto di libertà divenuto mondo presente e natura della coscienza di sé», ossia con la *Sittlichkeit*? Se così fosse, la teoria della razionalità normativa kantiana anticiperebbe l'idea hegeliana di una razionalità oggettiva, di cui quest'ultimo rivendicherà invece «contro Kant» la paternità, oltre a confermare, a dispetto di ogni accusa di deontologismo, tutta l'attenzione di Kant per la valenza sociale dell'operato della ragione.

RAGIONE, DESIDERIO E ARTIFICIO HEGEL E HOBBS A CONFRONTO

Guido Frilli

Recensione di Fulvia Giachetti

*Ragione, Desiderio e Artificio. Hegel e Hobbes a confronto*¹ nasce dalla rielaborazione della dissertazione dottorale che l'autore, Guido Frilli, ha discusso nel Novembre 2015 presso l'Università di Firenze.

Quanto Frilli si propone di realizzare in questo lavoro di confronto fra Hegel e Hobbes non è sostenere la tesi di una continuità teorica fra i due pensatori o usare il sistema filosofico dell'uno come correttivo per il pensiero dell'altro. Senza porre vicinanze sterili o faziose gerarchie epistemiche fra i due filosofi, Frilli istituisce un dialogo teorico fra i sistemi di pensiero hobbesiano ed hegeliano, la cui dimensione sovratemporale è resa possibile da un lavoro storico-filosofico che informa l'intera monografia. La conoscenza storica è infatti necessaria, dal punto di vista di Frilli, per render nuovamente intellegibile il significato di quanto è stato pensato in epoche passate; essa sola, infatti, permette di integrare il prodotto del pensiero nel suo orizzonte temporale, geografico, politico, culturale, epistemologico ed in questo modo ne "riporta in vita" le intuizioni originarie, rendendolo vivo, questionabile e performativo.

In che ottica affrontare un confronto storico-teorico fra Hegel e Hobbes? Secondo Frilli, affinché tale operazione sia feconda, occorre focalizzarsi sul *nesso* fra desiderio di autoaffermazione, ragione e artificio: la definizione hobbesiana di tale problematica è stata infatti fondamentale per gli sviluppi del pensiero moderno, mentre l'idealismo speculativo di Hegel può esser compreso, per Frilli, come il primo «tentativo autocosciente di soluzione di tale problema» (p. 17). L'autore affronta l'indagine dell'interrelazione problematica fra i tre concetti, interrogandola da punti di vista diversi e specifici, corrispondenti ai sei capitoli del libro: *Ragione, Desiderio, Riconoscimento, Cultura, Diritto e Sovranità*. Il raffronto teorico fra Hegel e Hobbes emerge dunque gradualmente, nell'attraversamento di quadri concettuali differenti, approfonditi nel dettaglio.

Il primo nucleo tematico affrontato da Frilli è quello concernente la ragione. Ad un primo sguardo nulla potrebbe sembrare più agli antipodi che la *ratio* hobbesiana e la *Vernunft* hegeliana: l'una strumento

¹ G. Frilli, *Ragione, Desiderio e Artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017, 252 pp.

formale di calcolo dei nomi associati per convenzione agli oggetti, l'altra il movimento dialettico della cosa stessa. Eppure questa distinzione rimane di superficie dal punto di vista di Frilli, perché il tratto più definitorio e strutturale in entrambi i concetti di ragione è lo stesso: la ragione hegeliana ed hobbesiana è una ragione produttiva, attiva, creatrice; essa è essenzialmente un *fare*.

In Hobbes la *ratio* è produttiva pur essendo un'operazione formale di calcolo, e dunque indifferente ai contenuti, poiché sostituisce un mondo artificiale a quello immediato e naturale: essa produce una realtà che si sovrascrive alla realtà precedente e naturale, riarticolandola. Il linguaggio, fondamentale per la costituzione della ragione umana che altrimenti resterebbe indistinta dalla *ratiocinatio* animale, opera una separazione dal rapporto immediato con il mondo; attraverso di esso la ragione effettua connessioni logiche, calcoli, associazioni, dando forma ad un mondo artificiale, che prende il posto di quello naturale. Quest'ultimo non viene rimosso o negato, ma immesso in una griglia virtuale che lo trasforma, dandogli un ordine e rendendolo controllabile e influenzabile, anche se non illimitatamente, dall'uomo; come direbbe Giorgio Agamben, «il pathēma, viene negato e sostituito dal mathēma, l'artificio volontaristico che ci distacca dal caos naturale» (p. 178). In questo senso Frilli indica Hobbes come il primo vero sostenitore, prima di Vico, del principio del *verum et factum convertuntur*, secondo cui possiamo conoscere soltanto ciò che produciamo.

La ragione è il più potente strumento al servizio dell'unico vero e proprio costituente antropologico hobbesiano: il desiderio di autoaffermazione, l'amor sui secolarizzato, l'appetito che non vuole altro che se stesso. Grazie alla capacità che l'uomo ha di anticipare il proprio futuro attraverso il calcolo razionale, il desiderio umano è in grado di proiettarsi nel tempo avvenire e con ciò diviene inesauribile, inappagabile, infinito. Il desiderio illimitato di affermazione pratica segna il sorgere di un'autocoscienza «che si determina solo in ragione di ciò che riconosce senza l'appoggio di autorità esterne» (p. 49) e costituisce il fenomeno originario dell'umano, come per Hegel.

La prima figura dell'autocoscienza immediata è infatti, in Hegel, il desiderio in generale (*Begierde überhaupt*), il desiderio di autoaffermazione, il quale si traduce in una ricerca dell'indipendenza dalle proprie condizioni di esistenza, in un'affermazione pratica di sé a scapito dell'oggetto; è ricerca d'unità con se stessi, ed è pertanto una passione "identitaria" destinata a rimanere frustrata dall'esperienza. Proprio quest'insoddisfazione elabora il desiderio in un movimento sempre più razionale di trasformazione pratica di sé e della realtà. Desiderio e ragione non sono scissi in Hegel; sono due momenti dello stesso movimento dialettico, in quanto «il desiderio arbitrario e immediato rivela

progressivamente la propria natura razionale, e si manifesta come l'impulso della ragione a ritrovarsi e realizzarsi nel mondo e infine a comprendersi nel sistema del sapere» (p. 92). Da questo punto di vista Frilli rileva come nell'*incipit* del movimento dialettico hegeliano sia rinvenibile la concezione hobbesiana del desiderio, mostrando dunque come l'accostamento fra Hegel ed Hobbes sia possibile e gravido di conseguenze teoriche al livello del "problema speculativo dell'essenza della soggettività".

Tematizzare il desiderio hegeliano attraverso la concezione hobbesiana rende manifesta quella che secondo Frilli è un'ambivalenza propria del concetto hegeliano di ragione: essa è attività di autoproduzione, che per esser tale presuppone il bisogno della ragione di trovare soddisfazione, bisogno che *non è prodotto*, ma che «dev'essere pensato come costitutivamente inerente nelle cose» (p. 53); la ragione è in questo senso oscillante fra il *dato* e il *costruito*. Da questo punto di vista, secondo Frilli, la filosofia hegeliana non può costituire una vera risoluzione delle aporie del principio moderno del *verum/factum*, come invece sostenuto da Hegel. Secondo quest'ultimo la ragione pensata come uno strumento artificiale, capace di manipolare segni e simboli *esterni* ad essa, e costituente così una realtà virtuale sostitutiva di quella naturale, non può esser capace di liberare l'uomo dalla sua condizione di miseria naturale, poiché l'unica razionalità che davvero può portare ad una liberazione da tale condizione è autoproduttiva, in quanto in grado di trasformare ogni sua azione in una realizzazione di se stessa. Ora, se la ragione hegeliana oscilla fra l'esser prodotta e l'esser data, come sopra proposto, ne deriva, secondo Frilli, che essa non possa costituire una soluzione del principio moderno del *verum/factum*, bensì una sua riformulazione. Quanto sostiene Frilli è, in altri termini, che l'identità fra il *Trieb* della ragione inconscia e quella cosciente «non è mai dimostrata da Hegel, ma solo asserita» (p. 130).

La tensione fra datità e costruzione è una delle chiavi di lettura fondamentali fornite dall'autore per il confronto fra Hegel e Hobbes circa il nesso fra desiderio, ragione ed artificio. È infatti alla luce di tale tensione che il rapporto fra natura e cultura, prepolitico e politico, viene analizzato negli ampi e ricchi capitoli dedicati a tali tematiche. Fra le molteplici e dettagliate analisi svolte dall'autore in queste pagine, occorre soffermarsi sull'indagine circa il concetto di artificio, per la centralità che assume nell'argomentazione dell'intera monografia.

L'artificio è, tanto in Hobbes quanto in Hegel, un prodotto razionale che si oppone alla natura, ma in modi differenti nei rispettivi autori: l'opposizione hobbesiana è irrimediabilmente antitetica, quella hegeliana è dialettica ed assume quindi una forma storico-evolutiva. L'artificio hegeliano è tale soltanto per la coscienza finita, intrattenente con

il mondo un rapporto astratto, poiché lo sguardo filosofico autentico lo svela come momento necessario per l'autorealizzazione ed invero della natura stessa, sicché l'artificio è, più propriamente, una seconda natura. In Hobbes l'artificio non è mai una seconda natura, ma è violenza sulla violenza naturale. Nel modello hobbesiano gli individui, in virtù del timore della cessazione del proprio desiderio e del calcolo razionale al servizio di tale volizione strutturante il loro essere, comprendono che per tutelare la permanenza in essere del proprio appetito e dunque per massimizzarlo, devono sospenderlo al fine di meglio reinvestirlo (l'autoconservazione non è uno oggetto naturalmente inscritto nel desiderio, ma lo diviene in virtù del calcolo razionale) in una dimensione sicura, la quale è possibile realizzare soltanto attraverso il patto con cui si aliena una parte della propria potenza all'autorità politica scelta. Ciò non implica che gli uomini trascendano la propria individualità, includendo in se stessi l'altro come costitutivo di sé, poiché l'altro rimane per loro esterno ed estraneo, interiorizzato soltanto a guisa di avversario. Il modello hobbesiano resta autoreferenziale ed antitetico, per questo è, agli occhi di Hegel, impossibile da realizzare.

Secondo l'interpretazione hegeliana lo stato di natura di Hobbes corrisponde lavoro della coscienza privata, alienata nel suo rapporto con il mondo; affinché la coscienza si scopra al servizio dell'universale, la ragione oggettiva deve acquistare una presa su di essa, presa che può realizzare se prima la coscienza ci si dispone attraverso l'esperienza dell'insoddisfazione di sé. Nell'approfondire tale tematica, Frilli ribadisce l'argomento prima tematizzato a proposito dello sviluppo speculativo della soggettività, secondo cui «il passaggio dall'immediatezza prima dell'io egoistico all'immediatezza seconda dell'io come momento dell'universale non può essere giustificato a partire dall'universale, ma solo presupposto» (p. 157). In altre parole, come può una coscienza alienata, cieco impulso produttivo, essere allo stesso tempo brama di riappropriazione, “di ritorno in sé dall'alienazione infinita nel proprio prodotto”? Hegel non dimostra come ciò sia possibile, ma si limita ad asserirlo, per Frilli. Ne consegue, secondo l'autore, che l'interpretazione hegeliana non risolve, sebbene si proponga tale obiettivo, la problematica hobbesiana del passaggio fra natura ed artificio; piuttosto, Hegel, ne offre una nuova configurazione nella tensione fra la ragione soggettiva e quella oggettiva, fra l'istinto come cieco impulso produttivo e l'istinto come capacità critica di mediazione.

L'irriducibile oscillazione fra datità e produzione, esplorata nel confronto storico-teorico fra Hegel ed Hobbes, conduce infine Frilli ad una valorizzazione del concetto hobbesiano di artificio. Esso non tenta di risolvere l'antitesi fra dato e costruito, ma ne assume lo scarto incolmabile al fine di gestirlo. L'artificio hobbesiano può pertanto essere

compreso come un ibrido naturale/culturale o una “protesi”, con cui si esercita il tentativo sempre rinnovato di «coordinare e far cooperare le dimensioni contraddittorie dell’esperienza naturale – tanto individuale quanto intersoggettiva – in un quadro formale di garanzie istituzionali» (p. 229); un mezzo attraverso cui direzionare ed orientare la natura e che tuttavia dipende da essa per la propria funzionalità e per il valore che riveste. Interpretato in questo modo, l’artificio hobbesiano appare a Frilli una base concettuale attraverso cui ripensare autocriticamente le nozioni di illuminismo e progresso in una direzione maggiormente “realista” e “demitizzata”: pensare al progresso non come al miglioramento sempre in crescita dell’umanità man mano che si avanza tecnologicamente e culturalmente, ma nei termini negativi di una riduzione del conflitto ed emancipazione dalla miseria naturale.

Attraversando il confronto storico-teorico fra Hegel e Hobbes condotto da Frilli, è quindi possibile scorgere in filigrana una riflessione filosofico-politica che, per quanto soltanto accennata, è in grado di aprire nuovi scenari di interrogazione.