

## MATERIALI

---

### **IL PROBLEMA DELL'AUTODETERMINAZIONE: FREUD, HEGEL, KIERKEGAARD\***

*Ernst Tugendhat*

*Ernst Tugendhat è un pensatore tedesco che ha iniziato i suoi studi negli Stati Uniti e si è poi laureato a Friburgo discutendo una tesi su Aristotele. Conseguita la libera docenza a Tubinga nel 1966, è diventato ordinario alla Freie Universität di Berlino. Allievo di M. Heidegger, si è avvicinato, per varie vie, alle problematiche linguistiche ed epistemologiche proprie della filosofia analitica anglo-americana. In questo senso ha costituito un originale approccio di ricerca dove il metodo analitico-concettuale e quello empirico-fattuale vengono a evidenziarsi, e, insieme, a intersecarsi. Attraverso questa prospettiva risultano fondamentali gli studi sulla coscienza [Gewissen], dove questa parola viene a indicare il riferimento de "l'io" a se stesso [Selbst] e quindi qualsivoglia forma di rapporto che ciascuna persona intrattiene, via via, con la propria esistenza.*

(p.f.p.)

Nella discussione seguita all'ultima lezione si è visto come le mie interpretazioni di Wittgenstein sono ben lontane dall'essere sufficienti per comprendere i predicati- $\phi$ . Al termine della lezione avevo accennato al fatto che anche le azioni sono degli stati- $\phi$ , e mi era stato chiesto come si conciliava questo con il fatto evidente, che si può avere coscienza di fare qualcosa sebbene non la si faccia: ad esempio uno può dire, senza essere insincero, "io sollevo la mia gamba sinistra" e poi constatare che la gamba non si solleva.

Questa obiezione riguarda non solo le azioni, ma anche i movimenti: anche i movimenti di una persona sono stati- $\phi$ , se il criterio per definire uno stato- $\phi$  è quello che chi si trova in quello stato possiede un sapere immediato, e non fondato sull'osservazione, del fatto che egli vi si trova; e tuttavia ci si può ingannare anche riguardo i movimenti del proprio corpo. Posso avere la sensazione che la mia gamba sinistra si sollevi (che venga sollevata) per poi constatare che ciò non avviene. La stessa obiezione colpisce anche i sentimenti, nella misura in cui essi possono essere localizzati nell'ambito del corpo. Posso avere dei dolori alla gamba sinistra e poi constatare che non ho più una gamba sinistra, e lo stesso vale naturalmente per l'esempio wittgensteiniano del mal di denti.

La stessa difficoltà possiamo constatarla anche per quanto riguarda un'ulteriore classe di stati- $\phi$ : i ricordi e le percezioni. Ad esempio: "io vedo il signor Theunissen stare in piedi accanto alla porta dell'aula"; "io mi ricordo di aver visto ieri il signor Theunissen stare in piedi accanto alla porta dell'aula". Nel caso del primo enunciato può risultare che soffro di allucinazioni (e che quindi non vedo proprio nulla) e in quello del secondo che io ho sognato (e che quindi non si tratta di un ricordo).

Dobbiamo concluderne che tutti questi predicati non sono affatto dei predicati- $\phi$ ? Infatti la definizione di questi ultimi data originariamente (cioè che essi stanno per stati di cui colui che vi si trova ha un sapere immediato) non può essere pertinente ai predicati di cui stiamo parlando: infatti non può trattarsi di un sapere, dal momento che è possibile sbagliarsi. D'altro lato anche per questi predicati vale l'asimmetria epistemica caratteristica dei predicati- $\phi$  negli enunciati in prima e in terza persona; e vale anche l'immediatezza (descritta alla fine della lezione scorsa) di questa che voglio chiamare coscienza,

visto che devo ancora lasciare aperta la questione se la si può ancora designare come sapere.

Cerchiamo di vedere in cosa questi predicati- $\phi$ , nell'uso in prima persona dei quali è possibile un errore e quindi una correzione, si differenziano dagli altri predicati- $\phi$ , non suscettibili di questa correzione. La cosa migliore è partire dai predicati di percezione, poiché così possiamo riallacciarci direttamente alle considerazioni di Wittgenstein esposte all'inizio della lezione scorsa [...]. Avevamo visto che un enunciato come "io vedo che il dito si muove" è un criterio per giudicare l'enunciato "il dito si muove". Io ho un sapere "diretto", ma non "immediato" dello stato di cose costituito dal fatto che il dito si muove; e questo sapere si basa sul sapere immediato del fatto che io vedo questo movimento. Il sapere che il dito si muove può rivelarsi come semplice opinione, come errore, grazie ad altre prove che fungono da criterio (ad es. il toccare il dito). Per il nostro problema è importante che in questo caso devo ritirare non solo l'enunciato "Il dito si muove", riferito a uno stato di cose oggettivo, ma anche l'enunciato "io vedo che il dito si muove"; ciò perché l'enunciato su di uno stato- $\phi$  (il mio vedere) così formulato non contiene soltanto un riferimento a uno stato di cose oggettivo, ma implica la verità dell'enunciato riguardante questo stato di cose. Per questo motivo, non appena l'enunciato oggettivo si rivela falso, deve essere ritirato anche l'enunciato psicologico *nella misura in cui* esso implica l'enunciato oggettivo. L'enunciato psicologico viene pertanto così riformulato, ad esempio: "io ho la sensazione di vedere che il dito si muove". L'enunciato- $\phi$  così riformulato non è suscettibile di correzione; ora esso non implica più uno stato di cose oggettivo, ma è soltanto un enunciato sul proprio stato di coscienza. Naturalmente bisogna tener presente che una tale sensazione non è un dato immediatamente disponibile come una sensazione di dolore. Piuttosto, l'enunciato "io ho la sensazione di vedere...", dal punto di vista semantico, è secondario rispetto all'enunciato "io vedo..."; il suo senso consiste esclusivamente nell'essere il residuo dell'enunciato "io vedo...", residuo che resta certamente giustificato, una volta spogliato delle sue implicazioni oggettive. Perciò, "Io ho la sensazione di vedere..." dice la stessa cosa di "io ho l'impressione di vedere, io credo di vedere, mi sembra di vedere...". Da un punto di vista epistemologico

questi enunciati non sono punti di partenza, ma di arrivo e si fondano sulla contraddizione tra le implicazioni oggettive dell'enunciato- $\phi$  originario e quelle degli altri enunciati- $\phi$  facenti riferimento allo stesso stato di cose oggettivo.

Gli enunciati concernenti i ricordi, le sensazioni corporee, i propri movimenti e le azioni, sono suscettibili di correzione per lo stesso motivo degli enunciati concernenti la percezione: sono tutti enunciati psicologici che implicano enunciati su stati di cose fisici, corporei. Se eliminiamo queste implicazioni, dobbiamo operare le modifiche conseguenti sull'enunciato, ottenendo un enunciato non suscettibile di correzione, che ora è soltanto un enunciato su un proprio stato di coscienza; ad esempio: "io avevo la sensazione che la mia gamba sinistra si alzasse". (Che venga fatto di formulare un enunciato del genere al passato, dipende dalla circostanza che esso non esprime un dato originario, ma è il risultato di una correzione.) L'enunciato sul mal di denti è ambiguo. Lo si può eventualmente tenere per buono anche se dovesse risultare che non si hanno più denti. Esso non dice, infatti: "io provo un dolore che è localizzato nel mio dente", ma "io provo un dolore come quello che si è soliti localizzare in un dente". Dunque, nel caso dei predicati- $\phi$  suscettibili di correzione, abbiamo sempre due predicati: quello originario, che implica uno stato di cose corporeo, e quello modificato, che indica un semplice stato di coscienza; in casi particolari, come quello del mal di denti, la lingua utilizza per entrambi un'unica espressione.

Quindi dobbiamo concepire anche i predicati non modificati come predicati- $\phi$ , poiché anch'essi vengono usati in maniera espressiva in prima persona: il loro uso non rimanda né all'identificazione della persona cui spetta il predicato, né ad una verifica del predicato. Questo uso espressivo non lascia di per sé spazio ad errori; per questo motivo, ciò che viene detto con un enunciato del genere contiene una componente non suscettibile di correzione, e perciò una correzione non è possibile neanche nell'ambito di questo uso dei predicati, ma solo per mezzo di un diverso modo di accedere agli stati di cose corporei impliciti nei predicati stessi. Tuttavia ora dobbiamo ritirare l'enunciato puro e semplice, secondo cui negli enunciati io- $\phi$  è escluso ogni errore [...], e quindi dobbiamo ritirare anche la definizione degli stati- $\phi$  come stati di cui colui che vi si trova ha un sapere imme-

diato, a meno che non concepiamo il concetto di sapere in modo così ampio che anch'esso sia suscettibile di correzione.

Vediamo ora un'altra classe di predicati- $\phi$  per i quali potremmo pure parlare di errore, sebbene essi non riguardino uno stato di cose corporeo implicito. Mi sto riferendo alle intenzioni, agli affetti, ai desideri e alle opinioni. Gli errori che si riferiscono a questi stati riguardano l'ambito degli stati psichici, non uno stato di cose corporeo implicito nei predicati. Siamo di fronte a quell'autoillusione per cui Freud ha usato il concetto di inconscio.

Non sarebbe soddisfacente voler neutralizzare il problema che qui si pone limitandosi all'asserzione da me fatta nella prima lezione: che gli stati intenzionali come le intenzioni, i desideri ecc., e gli stati di coscienza (stati- $\phi$ ) formano due classi che si intersecano [...]. Se ci si limitasse a questa (corretta) constatazione, sarebbe possibile una concezione statica secondo la quale esistono da un lato intenzioni, desideri ecc. consci e dall'altro intenzioni, desideri ecc. inconsci; non si terrebbe conto della circostanza che le intenzioni, i desideri ecc. inconsci sono potenzialmente stati consci, che noi possiamo renderli consci e viceversa. Nel caso di una tale concezione statica non vi sarebbe motivo di parlare di un errore, poiché non ci inganneremmo sugli stati consci e quelli inconsci, semplicemente non li conosceremmo.

Tuttavia l'affermazione secondo cui si tratta di due classi che si intersecano contiene un nucleo di verità, dal quale possiamo trarre un'indicazione sul carattere particolare di questo errore, carattere che entra in gioco nel caso di questi predicati- $\phi$ . A differenza dei enunciati- $\phi$  esaminati in precedenza, che implicano affermazioni su stati di cose corporei e perciò sono essi stessi suscettibili di errore e di correzione, gli enunciati- $\phi$  in prima persona, dei quali ci stiamo occupando, non sono suscettibili di errore e di correzione, nel loro campo di applicazione. Questo appare chiaro nel fatto che è impossibile una modificazione soggettiva a questi enunciati: enunciati come "io ho l'impressione (o la sensazione) di avere l'intenzione di evitare Petra" sono insensati come l'enunciato "io ho l'impressione di provare un dolore"; e se si dice "io *credo* di avere l'intenzione di evitarla", questo enunciato non esprime una correzione, ma in esso si articola piuttosto un altro stato- $\phi$ : l'indecisione. Se ho coscienza in maniera chiara di avere un'intenzione e articolo quest'ultima in un enunciato- $\phi$ , allo-

ra io ho davvero quell'intenzione. Questo stato di cose equivale a dire che le due classi si intersecano. Le intenzioni di cui sono cosciente, le ho veramente, ma io ho anche intenzioni di cui non sono cosciente. In che senso si può parlare allora di un autoinganno?

Per prima cosa dobbiamo metterci d'accordo su cosa dobbiamo intendere per intenzioni, desideri, ecc. incosci, per poi vedere in che rapporto essi stiano con le nostre intenzioni, desideri, ecc. consci. Come tutti gli stati- $\phi$ , anche le intenzioni, i desideri, ecc. possono essere constatati anche dalla prospettiva della terza persona osservando il comportamento. Che una persona abbia una certa intenzione significa che nel suo agire essa è orientata, attualmente o disposizionalmente al fine corrispondente. Che questo sia il suo orientamento, lo si può constatare dalla prospettiva della terza persona servendosi di criteri basati sul comportamento, e il fatto che l'intenzione sia inconscia non significa, come suggerisce il modo di parlare "topico" e co-salizzante di Freud, che questa intenzione esista in una sfera *dell'*inconscio come un'entità di cui si ha rappresentazione, ma bensì che alla constatazione per mezzo dell'osservazione non corrisponde nessun proferimento espressivo in prima persona<sup>1</sup>. Poiché all'enunciato in terza persona dovrebbe corrispondere, a causa della simmetria veritativa, un proferimento in prima persona, possiamo parlare di un autoinganno: la persona, nel suo agire, è orientata verso un fine senza saperlo. In tal modo diventa possibile ampliare il concetto di insincerità in modo tale che si può parlare non solo di una insincerità nei confronti degli altri, ma di una insincerità interiore. Io sono insincero solo verso l'esterno se c'è una differenza tra quello che dico e quello che penso (che dico a me stesso); io sono insincero interiormente se c'è una differenza «tra ciò che sono pronto a dire su me stesso e ciò che sono pronto a fare» (Hampshire)<sup>2</sup>.

Questa definizione del concetto delle intenzioni ecc. inconscie implica già una connessione con le intenzioni ecc. coscìe. Si tratta di un medesimo agire e volere e di un medesimo stato affettivo della persona, stato che viene determinato dalle intenzioni ecc. coscìe così come dalle intenzioni ecc. inconscìe. Se mi si chiedesse che cosa voglio, per quanto riguarda Petra, potrei rispondere sinceramente: "vorrei evitarla", e questo non escluderebbe che il mio rapporto con quella medesima persona non sia determinato inconsciamente anche

da altre intenzioni o addirittura da intenzioni opposte. Se mi si chiedesse come mi sento, potrei rispondere sinceramente: "irritato", senza essere consapevole riguardo a che cosa, e anche se avessi una risposta a questa domanda, questo non escluderebbe il fatto che essa contenga solo una parte di verità. Quindi le intenzioni, i desideri, gli affetti inconsci non sono entità sconosciute, ma aspetti nascosti di quegli stati- $\phi$  di cui sono conscio. Questo è il motivo per cui possiamo dire che gli enunciati "io  $\phi$ " corrispondenti sono insinceri, che essi esprimono un autoinganno: poiché, sebbene questi enunciati, nel loro campo di applicazione, siano giusti, in quanto risposte alla domanda generale che mi viene posta di volta in volta su cosa io faccia, cosa io voglia, come mi senta, essi contengono solo una parte di verità e perciò non sono veri, non veri quindi nello stesso senso in cui non è vero il resoconto di un qualche avvenimento storico o, ad esempio, di un incidente automobilistico, che consti sì di enunciati veri, ma che nasconda come stiano le cose nel loro complesso, in quanto tralascia aspetti essenziali o, addirittura, quelli più importanti.

Dunque, accanto a quei predicati- $\phi$  che implicano stati di cose corporei, abbiamo una seconda classe di predicati- $\phi$ , il cui uso in prima persona è anch'esso suscettibile di errore e di correzione, ma non perché essi implicano stati di cose di un'altra categoria ontologica, bensì perché gli stati psicologici da essi contrassegnati si situano in contesti più ampi all'interno della medesima categoria. Perciò l'errore, nel caso di questa seconda classe, è un autoinganno [*Selbsttäuschung*], dove con "auto-" [*Selbst*] si intendono i propri stati- $\phi$ . Mentre nel caso della prima classe la comprensione di questo aspetto dell'errore non offre difficoltà (poiché tale errore non riguarda gli stessi stati- $\phi$ , e poiché il sistema di regole linguistiche che governa le possibilità dell'errore e della correzione è facilmente riconoscibile), il fatto che ci siano intenzioni ecc. inconscie, diventa sì più comprensibile, se si capisce che si tratta solo di ulteriori aspetti di qualcosa che è conscio e non suscettibile di correzione, ma tuttavia esso rimane ancor oggi inesplicito. È vero: da quando Freud ha attirato l'attenzione su questo fenomeno, non c'è bisogno di ricorrere a particolari conoscenze di psicologia del profondo, in quanto fa parte dell'esperienza quotidiana il fatto che i nostri stati psicologici sono consci solo in maniera limitata, e che i confini della coscienza posso-

no essere ampliati o ristretti; nella sua struttura, però, questo fenomeno resta inesplicato. Poiché se gli stati- $\phi$  sono definiti dal fatto che ne possediamo un sapere immediato, resta un enigma il fatto che ci siano stati che sono come stati- $\phi$ , ma inconsci.

Anche la concezione dinamica dell'inconscio di Freud può al massimo rendere meno complicato questo enigma, ma non scioglierlo. Questa concezione dinamica dice che, dal momento che gli stati- $\phi$  di per sé dovrebbero essere consci, l'unica spiegazione per il fatto che non sono consci è che l'interessato non *voglia* che lo siano, perché sono dolorosi o addirittura insopportabili. Essi dunque diventano inconsci in quanto di fronte ad essi l'interessato non può fare a meno di chiudere quasi gli occhi, di "rimuoverli". Questa congettura dinamica è plausibile ed empiricamente ben fondata. Solo che un fatto che come tale è inesplicato, non viene chiarito rimandando a un'attività che lo produce.

Prima di abbandonare questa imbarazzante problematica, vorrei per lo meno accennare al fatto che il ricordare e il dimenticare potrebbero rivestire una posizione chiave nella spiegazione degli stati- $\phi$  inconsci. Infatti da un lato il ricordarsi appartiene a quella classe di stati- $\phi$  che sono suscettibili di correzione in riferimento a un dato di fatto oggettivo implicito in essi; dall'altro lato il dato di fatto oggettivo consiste, in questo caso, in un proprio stato- $\phi$  passato<sup>3</sup>. Il fatto che ci si inganni su di un proprio stato- $\phi$  passato non è, per principio, più enigmatico del fatto che ci si inganni su qualcosa che viene percepita nel presente. Inoltre il dimenticare può essere inteso in un certo senso come analogo al non percepire qualcosa di percepibile nel momento presente. Ora, se si potesse mostrare (come suggerisce la concezione freudiana) che le componenti incosce di qualsivoglia stato- $\phi$  presente si fondano sul fatto che certi stati- $\phi$  passati non sono consci (e quindi che ogni autoinganno si fonda su un errore riguardo il passato), è pensabile che in questo modo si potrebbe chiarire la struttura dell'autoinganno.

Dal fatto che i propri stati- $\phi$  presentano degli aspetti inconsci, deriva che anche l'autocoscienza epistemica immediata si trova sospesa tra autoinganno e conoscenza di sé – una situazione che avevo già messo in evidenza per quanto riguarda l'autocoscienza epistemica non immediata oggetto dell'esortazione "*gnothi seauton*" [...]. Que-

sta si rifaceva alle proprie disposizioni riguardo l'azione e il volere e a quelle affettive, quindi a ciò che si chiama carattere. Le qualità del carattere si differenziano dagli stati- $\phi$  inconsci per il fatto che, trattandosi di disposizioni, per principio sono conoscibili solo in forma mediata, dalla prospettiva della terza persona, mentre gli aspetti inconsci degli stati- $\phi$  possono essere conosciuti in forma immediata (e cioè espressiva). Dalla prospettiva dell'esortazione "*gnothi seauton*", però, non sussiste una netta demarcazione tra qualità del carattere non conosciute e stati- $\phi$  inconsci: entrambi sono fattori che sono decisivi per il mio volere, il mio agire e il mio sentire, ma che mi sono ignoti. Anche dal punto di vista del contenuto essi si confondono tra loro: aspetti inconsci delle mie intenzioni si fondano su disposizioni del volere a me sconosciute.

Sulla base dei suoi aspetti inconsci, l'autocoscienza epistemica immediata ci rimanda dunque da se stessa al rapporto pratico con se stessi. Sia la questione di principio che gli stati- $\phi$  possiedono aspetti inconsci, sia anche la questione di dove corra di volta in volta il confine tra conscio e inconscio, sembrano fondate nel rapporto pratico con se stessi. L'inconscio non si dà semplicemente; piuttosto, il fatto che degli stati- $\phi$  siano inconsci ha la sua ragion d'essere, se ci è lecito seguire Freud, nell'interesse a non percepirli. A ragione, mi pare, Martin Bartels, nell'interpretazione di Freud contenuta nella sua dissertazione (tenuta qui a Heidelberg), rimanda al fatto che per Freud il non sapere in questione è un «non-voler-sapere»<sup>4</sup>, e che l'«autocoscienza» viene intesa come un «processo [...] in cui l'individuo stesso delimita l'ambito di ciò che egli vuole accettare come il suo proprio essere»<sup>5</sup>. Perciò Bartels definisce questo processo come un «agire che delimita la coscienza». D'altro canto però vi è anche (come ha dimostrato soprattutto, riallacciandosi a Freud, Stuart Hampshire <sup>6</sup>) la possibilità di un interesse contrapposto a questo interesse a porre dei confini, e cioè l'interesse ad ampliare i confini della coscienza e a rendere consci il maggior numero possibile dei fattori inconsci che determinano il proprio agire. Come dimostra Hampshire, questo interesse di autotrasparenza è presente o meno nella misura in cui sussiste un interesse a essere liberi. La libertà, proprio come l'autocoscienza, è un fenomeno graduale: la nostra libertà è tanto più grande quanto più ampia è la nostra conoscenza dei fattori che determinano

il nostro essere e il nostro agire, il nostro volere e il nostro sentire, poiché solo conoscendoli possiamo eventualmente controllarli, e quindi rapportarci ad essi autonomamente, riflettendo e scegliendo, assumendo nei loro confronti posizioni diverse.

Questi interessi contrapposti non sono orientati a qualche intenzione pratica, ma sono interessi in cui per l'individuo ne va di se stesso. Gli stati- $\phi$  vengono rimossi dall'individuo (o dall'"Io", come dice Freud), poiché *egli si* sente minacciato da essi. E l'interesse per la propria libertà significa che l'individuo è interessato a decidere *lui stesso* del proprio agire. In tal modo però ci ritroviamo di fronte al problema dell'autocoscienza pratica, da me già delineato all'inizio del corso, e cioè di fronte alla domanda: come va concepito da un punto di vista strutturale un rapporto con se stessi come quello presupposto dall'interesse alla rimozione (e cioè che nel proprio volere e nel proprio agire non ci si rifà soltanto a una qualche intenzione ma in qualche modo a "se stessi")? E successivamente ci troviamo di fronte alla domanda: come si può intendere quel fenomeno dell'autocoscienza pratica che sembra avere il carattere di un rapporto con se stessi in un senso eminente del concetto (e cioè quello di un rapporto con se stessi nella forma dell'autodeterminazione)?

Mentre passiamo a occuparci di questa seconda parte della problematica dell'autocoscienza, che è quella propriamente rilevante, sembra che qui noi troviamo dei motivi molto più forti per ammettere una relazione tra un Io o un Sé con se stesso, che non nel caso dell'autocoscienza teoretica. Nel caso dell'autocoscienza teoretica, infatti, una tale relazione, postulata dalla tradizione fichtiana, si era rivelata in primo luogo non reperibile da un punto di vista fenomenico, e in secondo luogo si era rivelata un contro-senso; infine eravamo arrivati a capire sulla base di quali presupposti errati si fosse giunti a questo modo sbagliato di porre il problema. Ma non appena ci confrontiamo con la problematica del rapporto pratico con se stessi, questa idea di un'autorelazione in cui il soggetto fa di se stesso l'oggetto sembra addirittura imporsi. Essa sembra persino implicita nel fatto che si parla di un rapporto con se stessi. D'altra parte abbiamo già imparato a essere prudenti di fronte ad impressioni superficiali suggerite dall'espressione linguistica. Anche il fatto di parlare di un'autocoscienza sembrava implicare un'autorelazione, e per l'appunto quella

postulata da Fichte: un sapere di un sé su se stesso, su questo sé. Non ci è lecito dunque prendere queste impressioni superficiali per dei dati fenomenici. Una presunta struttura o è assurda o non lo è. Se il supposto autoriferimento di *A* ad *A*, in cui questi si porrebbe come identico a se stesso, si era rivelato assurdo nel caso dell'autocoscienza teoretica, sarà difficile che nel contesto dell'autocoscienza pratica esso risulti essere sensato. Già all'inizio del corso ho accennato al fatto che è stato Heidegger, in particolare, a preoccuparsi di svincolare la comprensione del rapporto con se stessi dall'orientamento in base a modelli tradizionali; e che anche G.H. Mead, nel tentativo di chiarire il rapporto con se stessi, ha richiamato l'attenzione su strutture mai prese in considerazione finora; e che le strutture poste in rilievo da Heidegger e da Mead si integrano a vicenda. Ma prima di affrontare questi nuovi modi di impostare la questione, dobbiamo considerare con maggior chiarezza l'apparente plausibilità della concezione tradizionale, ancor oggi ampiamente diffusa.

Questa concezione si impone in particolar modo per quanto concerne la comprensione di un rapporto con se stessi libero, autonomo, ossia per la comprensione di ciò che si potrebbe designare come autodeterminazione. A suo tempo io stesso ho introdotto questo fenomeno riferendomi al fatto che evidentemente abbiamo la possibilità di prendere in qualche modo le distanze dai nostri desideri così come dai ruoli nei quali ci troviamo calati e dalle norme, secondo cui ci muoviamo, chiedendoci: cosa sono io stesso in tutto questo, cos'è che voglio io stesso? In questo senso, forse, questo potrebbe essere realmente un dato fenomenico, ma viene fatto di interpretare questo stato di cose come se ci fosse un Sé o un Io, una sorta di nucleo della personalità, il quale in qualche modo si ripieghi su se stesso, allontanandosi dai propri desideri e ruoli concreti, che possa "riflettere", e che quindi abbia in se stesso un'istanza per la scelta, il rifiuto e l'integrazione delle esigenze interne ed esterne.

Rappresentazioni di questo genere sembrano possedere una certa plausibilità immediata e vengono presupposte in quelle ricerche psicologiche empiriche che al giorno d'oggi si contrassegnano come "psicologia dell'Io". Nelle ricerche sullo "sviluppo dell'Io"<sup>7</sup> non ci si occupa dello sviluppo della struttura psichica in generale, ma dello sviluppo di quel nucleo della personalità, in qualche modo autonomo

e integrativo, descritto sopra. Che sia lecito parlare di questo qualcosa, chiamato "Io", viene presupposto come una cosa ovvia ma non viene dimostrato da nessuna parte, per quanto posso giudicare. Solo in epoca recentissima si possono riconoscere, all'interno della psicologia dell'Io, delle tendenze a liberarsi da questo modo di parlare co-salizzante, e a concepire ciò che viene contrassegnato con "Io" o (in inglese) "ego" come un modo di essere della persona<sup>8</sup>, ma la psicologia dell'Io finora non ha elaborato categorie concettuali in grado di dare concreta attuazione a queste tendenze.

La naturalezza con la quale oggi, in questo contesto, si parla de "l'Io", è riconducibile in buona parte a Freud. Il quale con questo modo di parlare si riallaccia a sua volta alla terminologia psicologica tedesca del suo tempo, che si rifaceva a Fichte e a Herbart. Non è necessario che mi occupi qui dello sviluppo del concetto freudiano di Io a partire dal suo *Progetto di una psicologia*, del 1895<sup>9</sup>, fino a giungere alla concezione più tarda, sviluppata particolarmente ne *L'Io e l'Es*<sup>10</sup>. Inoltre, l'"organizzazione", che secondo Freud è l'Io, abbraccia essenzialmente molte più funzioni di quelle rilevanti in questo contesto<sup>11</sup>. Posso anche fare a meno di considerare l'ulteriore difficoltà, certamente significativa nel nostro contesto, data dal fatto che Freud utilizzi l'espressione "l'Io" in maniera assolutamente ambigua, e cioè da un lato per indicare quella particolare organizzazione o istanza all'interno della personalità, ma dall'altro (particolarmente nelle sue considerazioni sul narcisismo) anche per indicare la persona vera e propria nella sua globalità<sup>12</sup>; un'ambiguità che Heinz Hartmann ha cercato di eliminare introducendo, per il secondo significato, l'espressione "il Sé"<sup>13</sup>.

Dicendo "l'Io", Freud indica quell'istanza che decide quali contenuti debbano essere rimossi dalla coscienza. Questa funzione è in relazione al fatto che «l'Io è un'organizzazione caratterizzata da una straordinaria tendenza all'unificazione, alla sintesi»<sup>14</sup>. A differenza dei singoli desideri, esso rappresenta una «volontà unitaria» che è calata nel tempo e per la quale vale il principio di non-contraddizione<sup>15</sup>. L'Io possiede una funzione di mediazione, innanzitutto tra i desideri (le "pulsioni", l'"Es") e la realtà che li contraddice; e poi anche tra i desideri e le norme interiorizzate che li contraddicono (il "Super-Io"). Così è «una povera cosa che soggiace a un triplice ser-

vaggio, e che quindi pena sotto le minacce di un triplice pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell'Es e dal rigore del Super-Io»<sup>16</sup>. Da un lato dunque l'Io è definito da questa funzione di mediazione; dall'altro questa funzione di mediazione è necessaria solo perché l'Io (e qui potremmo addirittura dire: la persona) possiede una «volontà unitaria», che è contraddistinta da «una straordinaria tendenza all'unificazione». Freud vede il fattore decisivo della maturazione psichica nel «rafforzamento dell'io»<sup>17</sup>, intendendo con ciò il fatto che l'Io, abbandonando il suo ruolo subalterno rispetto ai «tre severissimi padroni»<sup>18</sup> (Es, realtà, Super-Io), sviluppa una propria autonomia, così da non essere semplicemente in balia delle esigenze pulsionali o di quelle normative, ma da imparare a dominarle a sua volta. Nella misura in cui cresce la sua forza (e cioè la sua capacità di integrazione), diminuisce la costrizione a risolvere i conflitti con la rimozione e per mezzo di pigri compromessi. Ciò vuol dire, evidentemente, che la «sintesi», che in un modo o nell'altro deve essere operata ogni volta, perde completamente la propria coercitività.

In tal modo naturalmente si sarebbe fatto ricorso a un aspetto di libertà nell'Io, che non risulta automaticamente dall'apparato concettuale utilizzato da Freud per l'Io. Se confrontiamo la rappresentazione freudiana dell'Io, il modo in cui esso si contrappone alle pretese delle pulsioni, della realtà e del Super-Io, con la descrizione provvisoria da me offerta in precedenza [...], salta all'occhio il fatto che Freud non solo non si riallaccia più al modo quotidiano di dire «io», ma non parla neppure di un rapporto con se stessi. «L'Io» è un'istanza oggettuale all'interno della realtà psichica, così come «l'Es» e il «Super-Io»; solo che esso, a differenza di questi, è un'«organizzazione» e ha una funzione di sintesi. Freud cosalizza non solo l'aspetto della libertà, ma anche quello della coercizione, contrapponendo quest'ultima all'«Io» in maniera quasi personificata, come «Es» e come «Super-Io». In tal modo egli si situa in un'antica tradizione. Già Platone ha rappresentato «la ragione» e «le passioni» come due istanze in lotta tra loro all'interno dell'anima. E così dice lo stesso Freud: «Per dirla alla buona, l'Io è il paladino, nella vita psichica, della ragione e dell'avvedutezza, l'Es rappresenta invece le passioni sfrenate»<sup>19</sup>. Ricorda Platone anche il seguente paragone: «Il rapporto

dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo»<sup>20</sup>. Platone però era giunto a questo modo di parlare metaforico da una base fenomenica: vale a dire, il fenomeno del parlare a se stessi nella forma del discorso pratico, in particolare nella forma dell'autorimprovero<sup>21</sup>. Nel caso del Super-Io troviamo anche in Freud una concezione analoga. Ma la filosofia platonica, e in generale l'intera filosofia pratica prima di Fichte, non era improntata al concetto di "Io". Questa circostanza può essere descritta in termini freudiani dicendo che non vi era ancora motivo per distinguere tra Io e Super-Io, o (con altra formulazione) tra coscienza [*Gewissen*] autonoma ed eteronoma. Solo a partire da Fichte o Kierkegaard ci sembra necessario riferire la questione del giusto comportamento non solo a contenuti normativi, ma al modo in cui io, in quanto singolo, li faccio miei, al modo in cui mi rapporto a me stesso mentre mi approprio di essi. Nella misura in cui Freud concepisce come un'istanza oggettuale non solo (come Platone) la sensibilità e la coscienza normativa, ma anche ciò che egli contrassegna come "l'Io", questi viene depotenziato ad anonima "organizzazione" dotata di una funzione di integrazione. In tal modo viene meno proprio quell'aspetto da cui dipende il ricorso all'espressione "Io": il rapporto con se stessi. Non tenendo in alcun conto questo aspetto, Freud sfugge alle assurdità strutturali che nascono quando si voglia concepire il rapporto con se stessi secondo il tradizionale modello della relazione soggetto-oggetto. La teoria dell'Io propria di Freud possiede dunque il vantaggio di non contenere nessuna assurdità, e il solo svantaggio di non essere affatto una teoria del rapporto con se stessi. Una teoria del genere dovrebbe però risultare dai presupposti stessi di Freud, non appena si cercasse di tradurre i sostantivi "Es", "Io" e "Super-Io" in criteri comportamentali, ossia non appena si cercasse di indicare per quali modi di essere della persona essi stanno. Nel caso dell'"Io", ciò significherebbe occuparsi del rapporto che la persona ha con se stessa, e senza un qualche concetto di tale rapporto non sembra possibile concepire qualcosa come l'autodeterminazione. Però non è neanche un caso che noi troviamo, sì, un concetto di coscienza [*Gewissen*] autonoma sulla scorta di Freud, ma non in Freud stesso.

Quali possibilità di poter comprendere dal punto di vista strutturale il rapporto con se stessi offrono i modelli ontologici tradizionali?

Nel porre questa domanda io manifesto, in contrapposizione a Freud, la convinzione che il rapportarsi in qualche modo a se stessi, nel proprio volere e agire, sembra essere un dato di fatto fenomenico. Dobbiamo verificare in che modo la tradizione che si rifà a Fichte ha cercato di concepire questo fenomeno. A questo scopo vorrei mostrare i primi passi teoretici per la comprensione di questo fenomeno compiuti rispettivamente da Hegel e da Kierkegaard. Facendo riferimento a quelli che sono rispettivamente i primi passi delle loro teorie, non renderò giustizia alle loro posizioni. Nel caso di Hegel cercherò più avanti di riparare parzialmente a ciò. Se a qualcuno dovesse risultare urtante il fatto che filosofi così significativi vengano criticati così alla leggera, gli propongo di sostituire i loro nomi con un qualche pseudonimo, poiché ciò che mi interessa non è una critica a questi filosofi, ma la questione dei mezzi che i modelli tradizionali di pensiero ci mettono a disposizione per comprendere il rapporto pratico con se stessi.

Hegel si occupa del rapporto pratico con se stessi nella introduzione alla sua *Filosofia del diritto* utilizzando il concetto della libertà del volere. Per comprendere questa terminologia, bisogna sapere che un punto fermo della tradizione filosofica a partire da Aristotele era la distinzione tra un volere "sensuale", "immediato" e un volere determinato dall'intelletto, dalla ragione, dalla riflessione. Il criterio distintivo tra le due forme di volere consiste nel fatto che il caso del volere immediato si misura sulla scala piacevole-spiacevole, e quello del volere basato sulla riflessione sulla scala buono-cattivo. Alla domanda sul perché qualcuno faccia qualcosa, ossia sul perché qualcuno voglia qualcosa, si può rispondere "Perché mi piace farlo, perché lo trovo piacevole" (e quindi il punto di riferimento ultimo è lo stato soggettivo presente) oppure "Perché lo trovo buono", e questo significa: ho delle ragioni oggettive per agire così, e qui di nuovo è un punto fermo di tutta la tradizione il fatto che: o questa fondazione concerne soltanto dei rapporti mezzo-fine, e quindi il punto di riferimento ultimo è la piacevolezza (solo, però, non più quella del momento presente ma della vita intera); oppure la fondazione è "morale", fa riferimento a una concezione della vita giusta. Per capire la terminologia hegeliana bisogna inoltre aver chiaro il fatto che nell'apparato concettuale tedesco, influenzato in particolar modo da Kant, l'espressione "volontà" è riservata alla "facoltà superiore di desiderare", ossia il

volere determinato (o determinabile) dalla ragione, mentre per il volere o il prediligere immediati vengono usate le parole "inclinazione" o "desiderio". In questa terminologia dunque non si può parlare di una volontà nel caso degli animali: la parola "volontà" indica sempre una cosiddetta "volontà libera". Kant distingue inoltre tra "volontà" e "arbitrio". Il volere viene contrassegnato come volontà in senso stretto in quanto è *determinato* dalla ragione, e come arbitrio in quanto è *determinabile* da essa. A questa differenziazione corrispondono due concetti di libertà: in primo piano per Kant sta il cosiddetto concetto positivo di libertà, secondo il quale la volontà è libera soltanto quando viene determinata dalla ragione. Ma Kant ha bisogno naturalmente anche dell'altro concetto di libertà, secondo il quale la volontà o l'arbitrio sono liberi in quanto si può agire o in maniera immediata o in seguito a riflessione; per dirla con Kant: in quanto ci si fa determinare o dall'inclinazione o dalla ragione 22.

Ciò che Hegel, e in precedenza anche Fichte, aggiungono a questa tradizionale distinzione è che la volontà razionale viene vista in relazione all'autocoscienza, al rapporto con se stessi. In tal modo comincia ad affermarsi la problematica che io ho menzionato all'inizio della prima lezione: la questione della relazione tra prassi razionale e un rapporto autonomo con se stessi. Un primo passo in questa direzione lo si trova già anche in Kant, in quanto egli concepisce la determinazione dell'agire da parte della ragione come autonomia, come autodeterminazione. Ma con autonomia, Kant non intende ancora un'autodeterminazione della persona in quanto persona o dell'Io in quanto Io, ma un'autodeterminazione della ragione<sup>23</sup>. Sarà Fichte a cercare di comprendere la razionalità della persona a partire dal rapporto dell'Io con se stesso.

Qui si riallaccia Hegel. Egli comincia l'esposizione del concetto del libero volere con la frase:

Il volere contiene a) l'elemento della pura indeterminatezza, o della pura riflessione dell'io in sé, nella quale è risolta ogni limitazione, ogni contenuto, esistente immediatamente per natura bisogni appetiti e impulsi, o dato e determinato per mezzo di che che sia; contiene, cioè, l'illimitata infinità dell'assoluta astrazione o universalità, il puro pensiero di se stesso. (*Filosofia del diritto*, § 5)

Vorrei limitarmi per ora a questo primo passo dell'esposizione hegeliana, ma prima vorrei gettare almeno uno sguardo sullo sviluppo successivo, in modo da venire a conoscenza del contesto. Alla struttura del volere appartiene «b) [...] specialmente il trapasso dall'indistinta indeterminatezza alla distinzione, alla determinatezza e a porre una determinatezza» (§ 6). Infine:

c) la volontà è l'unità di questi due momenti [...]; l'autodeterminazione dell'io di porsi nell'Uno, come negatività di se stesso in quanto cioè determinato, limitato; e di restare in sé, cioè nella propria identità con se stessi e nella propria universalità, e di coincidere, nella determinazione, soltanto con se stesso. [...] Questo è la libertà del volere. (§ 7)

Alla libertà del volere deve dunque appartenere da un lato questa riflessione in sé di fronte alle singole intenzioni e inclinazioni (i "contenuti"); dall'altro lato il farsi determinare da questi contenuti; e infine l'unione di questi due momenti: l'Io si identifica con contenuti determinati e tuttavia mantiene la forma dell'universalità. Hegel lascia volutamente nell'indeterminatezza questa sintesi dei due momenti, poiché nei paragrafi seguenti egli ne distingue due forme, a seconda che i contenuti restino esterni all'Io o che egli riconosca se stesso in ciò che gli sta di fronte. Nel primo caso la volontà è libera solo formalmente: essa può prescindere da tutto ciò che è preesistente, ma non ha in se stessa la misura (§ 17), e poiché essa resta in balia di ciò che è preesistente nella sua totalità, la volontà dipende da esso, e quindi non è realmente libera. «La libertà del volere, secondo tale determinazione, è *arbitrio*» (§ 15). Da questa volontà libera semplicemente «in sé», secondo il «concetto», si distingue la volontà libera «per sé», che «ha per suo contenuto [...] l'universalità, se stessa in quanto infinita forma» (§ 21). Il soggetto è veramente libero solo quando si sa uno con l'elemento oggettivo, con il quale si pone in rapporto agendo, poiché ora esso non è più dipendente da qualcosa di estraneo a lui. E poiché per Hegel la coincidenza degli elementi soggettivo e oggettivo rappresenta il senso della verità, anche la volontà è «vera, o, piuttosto, è la verità stessa» solo quando è libera «per sé» (§ 23).

Mi occuperò solo alla fine del corso di questa concezione hegeliana del rapporto con se stessi veramente libero. Per ora vorrei limitar-

mi all'apparato concettuale con cui Hegel affronta il problema del rapporto con se stessi nel primo passo della sua esposizione. Infatti questo riferimento a Hegel dovrebbe servire soltanto alla questione delle possibilità che i modelli ontologici tradizionali offrono per comprendere da un punto di vista strutturale il rapporto con se stessi. Ricordo ancora una volta il dato di fatto dal quale sono partito e del quale ho sostenuto che vi si potrebbe ricorrere come ad un dato fenomenico [...]: in ogni agire e in ogni volere ci si pone sempre in qualche modo in rapporto con se stessi, e questo rapporto con se stessi acquista particolare attualità se ci si chiede, compiendo una riflessione: sono me stesso in ciò che sto facendo? Che cos'è che voglio io stesso? È evidente che è proprio questo dato che Hegel cerca di cogliere con la sua esposizione della libertà del volere. Con il suo concetto del volere vero, libero per sé, egli fornisce una risposta anche alla richiesta di un'istanza per un rapporto autonomo con se stessi, ma per ora rinvio la trattazione di questo passo ulteriore. La questione che ci interessa per ora è: come concepire in generale la struttura del rapporto con se stessi?

Nel modo in cui Hegel imposta il problema confluiscono due dei modelli tradizionali, che abbiamo potuto riscontrare già per quanto concerneva il problema dell'autocoscienza epistemica: il modello della sostanza con i suoi accidenti (determinatezze) e il modello soggetto-oggetto. Le diverse tendenze ecc. della persona vengono concepite come le determinazioni dell'io. E dell'io viene detto che gli è propria la «riflessione dell'io in sé» (§ 5). Questa riflessione "in sé" è il *pendant* dal punto di vista pratico della riflessione "su di sé" che abbiamo riscontrato nella concezione tradizionale dell'autocoscienza epistemica. Il soggetto è in grado di "astrarre" di volta in volta dai suoi oggetti dal punto di vista pratico (come prima da quello teoretico) e di ritornare a se stesso: nel rapporto con se stesso il soggetto diventa oggetto a se stesso.

Con il confluire di questi due modelli (quello della sostanza e delle sue determinazioni e quello soggetto-oggetto), si ha allo stesso tempo una dinamizzazione delle relazioni contenute in entrambi: come abbiamo già visto nel caso della concezione fichtiana dell'autocoscienza teoretica, l'Io non solo è identico con se stesso, ma si "pone" come tale, e non possiede semplicemente in sé le proprie determina-

zioni, ma è un «trapasso [...] alla distinzione, determinatezza e a porre una determinatezza, in quanto contenuto e oggetto» (§ 6), e l'unione dei due momenti è del pari un «porre» (§ 7). Naturalmente si potrebbe dire (e di solito lo si dice) che l'idealismo tedesco ha "superato" il modello sostanziale proprio per mezzo di questa dinamizzazione, ma per prima cosa bisogna chiedersi se sia proprio necessario superare il modello sostanziale o non piuttosto limitarsi a delle integrazioni; in secondo luogo (e questa naturalmente è la riserva principale) l'apparato concettuale, grazie al quale avviene questa dinamizzazione, è oscuro; e in terzo luogo, il modello sostanziale, per via del fatto che esso viene soltanto "dinamizzato", viene riconfermato. Che il concetto di porre, che Hegel utilizza come ovvio, non sia chiaro, lo abbiamo già visto in precedenza [...]. L'oscurità aumenta se si collegano i concetti di identità e differenza con quello di posizione, così da parlare di un porre come identico e di un porre sé come identico e di un distinguere e distinguere sé. Nella misura in cui espressioni del genere mantengono un barlume di comprensibilità, esse lo devono al fatto che nell'ambito del volere abbiamo a che fare con azioni. Ora, poiché Fichte ha concepito la struttura stessa dell'"Io = Io" come l'azione più originaria di tutte (come l'azione del porsi), nell'idealismo tedesco il concetto di azione, che a ragione assume un ruolo centrale, è stato a torto collegato esclusivamente con i concetti ontologici dell'essere, dell'identità e della differenza, formando degli pseudoconcetti; in tal modo è stato possibile reinserire le azioni nel modello sostanziale così dinamizzato, lasciando inspiegato l'effettivo concetto di azione. Nel nostro testo hegeliano, ciò ha fatto sì che l'intera tematica della "libertà del volere" fosse affrontata sulla base di un armamentario ontologico astratto, in cui si parla solo di un io, dei suoi "contenuti" e delle sue "determinazioni", mentre la base fenomenica di concetti come volontà, inclinazione, decisione, ecc. non viene affatto esaminata e questi concetti vengono dunque semplicemente innestati sull'apparato concettuale ontologico dinamizzato ("dialettico").

Ma la difficoltà principale per la nostra problematica del rapporto con se stessi non sta nel modello sostanziale dinamizzato ma nel modello soggetto-oggetto. La riflessione di un io "in sé" intesa in senso pratico è afflitta dalle medesime difficoltà della riflessione di un io "su di sé" intesa in senso teoretico. Se si intende la parola "riflessio-

ne" letteralmente, come un ripiegarsi su se stesso, potremmo collegarvi una certa immagine ben precisa, ma di quale aiuto ci sarebbe un'immagine del genere per comprendere il rapporto con se stessi? Prescindiamo dunque da una tale rappresentazione per immagini, e cerchiamo invece di orientarci in base a ciò, che in logica viene chiamato "riflessivo", e cioè una relazione che un oggetto possiede con se stesso e solo con se stesso, così che vale: per alcuni  $x$  ed  $y$ :  $xRy$ , solo se  $x = y$ . Allora, contrassegnando come riflessione questa relazione, non la si sarebbe ancora descritta, ma ci si dovrebbe chiedere innanzi tutto in cosa consista la relazione riflessiva in questione.

Formulare in questo modo la questione mi sembra la cosa migliore che si possa fare parlando di una "riflessione in sé". In tal modo avremo quanto meno svincolato un po' di più il problema dal modello soggetto-oggetto, poiché verrebbe meno il pregiudizio secondo cui questa relazione del soggetto con se stesso sia un rappresentare se stesso, o sia in qualche modo analoga a una relazione che si presume il soggetto abbia con oggetti. Ora però mi sembra che, proprio riducendo in maniera così decisa il discorso sulla riflessione su di sé o in sé alla sua struttura formale, appaia evidente come esso risulti inutilizzabile per chiarire il rapporto con se stessi, e precisamente proprio a causa di questa struttura formale. Anche nel caso dell'autocoscienza teoretica la difficoltà consisteva non in una qualche particolarità della cosiddetta relazione soggetto-oggetto, ma nel fatto che sia la coscienza intenzionale in generale, sia l'autocoscienza in particolare, venivano concepite generalmente come una relazione di qualcosa con qualcosa, e in entrambi i casi veniva trascurato il fatto che la coscienza intenzionale è proposizionale. Ovviamente, nel caso dell'autocoscienza teoretica, dato che si trattava di un sapere, era facile rendersi conto sin dall'inizio del fatto che, dal punto di vista formale, essa consiste in una relazione intenzionale con una proposizione: il "sè" del quale ho sapere, è di volta in volta una proposizione che dice che io  $\phi$ . Ora si potrebbe esprimere la seguente riserva: il rapporto pratico con se stessi non si differenzia dall'autocoscienza epistemica proprio per il fatto che il "sé", con cui una persona si pone in rapporto, non è una proposizione, ma è semplicemente essa stessa o il suo io? Allo stadio attuale delle nostre riflessioni, non sono ancora in grado di mostrare che non è così, e quindi voglio limitarmi dapprima a contrapporre

opinione a opinione: io non credo che esista un rapporto con se stessi non proposizionale, o in ogni caso io non so rappresentarmi niente sotto quest'idea. Se la mia intuizione è corretta, anche nel caso del rapporto pratico con se stessi (benché in tale caso ciò non sia così evidente) dovremmo aspettarci che il "se stessi" [*sich*] di questa espressione debba poter essere ampliato fino a divenire una proposizione, proprio come l'"auto-" [*selbst*] nel caso dell'autocoscienza epistemica. La domanda sarebbe soltanto: come?

Un primo indizio del fatto che non si tratta soltanto di una mia intuizione soggettiva, lo si può vedere nel fatto che ad ogni modo ogni rapporto pratico (volitivo-emozionale) con altre persone è proposizionale. Nel caso del rapporto volitivo con altri ciò si manifesta già gettando un primo sguardo alla grammatica: un "io voglio" riferito a una persona necessita sempre di tutta una proposizione secondaria come oggetto grammaticale. Ciò non è così evidente nel caso di espressioni emozionali come "temere", "amare", ecc. L'oggetto grammaticale di questi verbi è (nel caso di "temere" qualche volta, sempre nel caso di "amare") un'espressione indicante una persona. Ho già mostrato che anche queste relazioni intenzionali sono almeno implicitamente proposizionali, in quanto implicano l'affermazione di una esistenza. Ma si può (e qui si deve) andare oltre. "io temo *N*" è palesemente una formula abbreviata per "Io temo che *N* possa fare qualcosa di dannoso per me". "Io amo *N*" è una formula abbreviata per "io sono contento che *N* esista, io desidero che possa stare bene, vorrei stare insieme a lui" o cose del genere. Tutti gli altri verbi indicanti un porsi in rapporto con una persona si comportano in maniera corrispondente.

Si potrebbe rilevare che in tal modo non si è ancora giunti a un granché, dato che il rapporto con se stessi si differenzia proprio dal rapporto con altri. Certo! La struttura proposizionale del rapporto con altri deve essere per ora soltanto un indizio. In ogni caso questo indizio riceve maggior forza, se si tiene conto del fatto che, per quanto posso giudicare, vi è in generale una sola relazione intenzionale o mentale che sia solo implicitamente proposizionale (a causa dell'implicazione esistenziale che essa presuppone) e che non sia espandibile in senso proposizionale: la relazione dell'intendere o del far riferimento, nel senso in cui si dice, ad esempio, "con 'lui' intendevo il si-

gnor X", e per cui in inglese si usa il termine *reference*. Se questo è vero, ciò significherebbe che solo quella relazione intenzionale che consiste nell'uso di un termine singolare, è una relazione intenzionale con un semplice oggetto. E questa infatti è l'unica relazione intenzionale di cui è chiaro, fin dall'inizio, che essa non può essere proposizionale, poiché la funzione di un termine singolare è proprio quella di essere la parte non autonoma di un'espressione linguistica proposizionale, parte con cui viene indicato l'oggetto di cui tratta la parte restante di quell'espressione proposizionale. Sarebbe dunque quantomeno singolare, se oltre alla relazione "referenza" vi fosse ancora *un'altra* relazione intenzionale non proposizionale: il rapporto con se stessi. Detto altrimenti: sarebbe singolare se oltre alla possibilità di far riferimento a se stessi, vi fosse anche un altro modo di porsi in rapporto con se stessi. Non fa meraviglia che, in considerazione di una situazione così singolare, venga fatto di dire: colui che fa riferimento a se stesso per mezzo della parola "io", è la persona; colui che si rapporta a se stesso, è "l'io", un nucleo all'interno della persona. Ma spero che non ci sia bisogno di argomenti per dimostrare l'assurdità di una tale teoria della doppia persona. L'essere che dice "io" e che si pone in rapporto con se stesso è uno e il medesimo.

Possiamo attribuire al fatto di parlare di una riflessione un altro senso che quello di una relazione riflessiva? Evidentemente è possibile (e viene anche fatto di farlo) intendere il parlare di una riflessione non nel senso di una relazione della persona con se stessa, ma nel senso della relazione della persona con gli altri suoi rapporti. In questo senso si può chiamare riflessione anche l'autocoscienza epistemica: dal punto di vista formale essa è una relazione di sapere nei confronti dei propri stati, sebbene abbiamo visto come sia fuorviante concepire questo sapere come una relazione [...]. Ma solo ora diventa davvero chiaro perché siamo così palesemente restii a comprendere il rapporto pratico con se stessi in senso proposizionale. Evidentemente, questo nostro essere restii si fonda non solo, come nel caso dell'autocoscienza epistemica, sull'orientamento in base al modello soggetto-oggetto, ma sul fatto che la concezione del rapporto con se stessi come rapporto con il proprio rapportarsi sembra contraddire alla condizione per cui deve trattarsi di un rapporto con *se stessi*, e non con questo o quel rapporto. Avendo formulato così la nostra aporia, sembra

aprirsi anche una possibile prospettiva per risolverla: il compito consisterebbe nell'identificare un particolare rapporto della persona, il quale non sia un rapporto definito, ma che giaccia a fondamento di ogni rapporto definito e del quale possiamo dire: in quanto la persona si rapporta a questo rapporto, essa si rapporta a sé. Si tratterebbe dunque di identificare un particolare fatto proposizionale che soddisfi questa condizione.

Kierkegaard è arrivato vicino a questo fenomeno (si intende: sempre nell'insoddisfacente terminologia tradizionale che riprendeva dall'idealismo tedesco). Al livello cui siamo giunti con le nostre considerazioni, mette conto gettare uno sguardo al modo in cui egli imposta il problema. La sua caratterizzazione strutturale fondamentale del rapporto con se stessi è contenuta nelle prime frasi de *La malattia mortale*:

L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è il Sé. Ma il Sé cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto che si rapporta a se stesso<sup>24</sup>

Kierkegaard cerca di prendere le distanze dal modello sostanziale dicendo non che è il soggetto a porsi in rapporto con se stesso, ma il "rapporto". Certo: nulla di diverso da ciò che aveva voluto dire Hegel. Ma sarebbe un errore credere di uscire dalla difficoltà strutturale vera e propria vedendo in ciò che si pone in rapporto con se stesso il "rapporto" del soggetto invece che il soggetto stesso. Tale difficoltà consiste nell'idea di una relazione riflessiva di  $a$  con  $a$ , indipendentemente dal fatto che con " $a$ " si intenda il soggetto o il suo rapporto (comunque lo si concepisca), poiché nell'ultimo caso il rapporto avrebbe a sua volta una relazione soggetto-oggetto con se stesso.

Comunque, Kierkegaard distingue tra un primo rapporto, un rapporto del soggetto, e un secondo rapporto, quello della riflessione. Questo offre lo spunto per modificare la descrizione kierkegaardiana di questa struttura, liberandola dall'incomprensibile idea di una relazione riflessiva. Ciò può essere fatto restituendo al modello soggetto-oggetto una sua validità limitata e dicendo: è la persona che si pone in rapporto con il suo rapporto.

Il fatto che questa formulazione abbia un senso soddisfacente di-

pende dalla questione (rimasta aperta in precedenza) di ciò in cui consisterebbe questo rapporto con cui la persona si pone in rapporto. In questo contesto Kierkegaard intende la parola "rapporto" non nel senso di un porsi in rapporto, ma nel senso di "relazione" [*Relation*], e precisamente, in questo caso, deve trattarsi di un «rapporto tra due», di una «sintesi». Kierkegaard concepisce l'esistenza umana come una sintesi precaria tra fattori contrapposti, come una «sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità»<sup>25</sup>. Finché ci si limita a descrivere in questo modo ciò cui la persona si rapporta, ossia come un rapporto tra due fattori contrapposti, è ovvio che resta incomprensibile in che senso la persona, rapportandosi a questo rapporto, si rapporti a se stessa. Questa difficoltà è potuta sfuggire allo stesso Kierkegaard perché egli ha trasferito il rapporto con se stessi in una relazione riflessiva del rapporto con se stesso. Se, come ho proposto in precedenza, non si fa questo, si dovrà determinare ciò che giace ancora a fondamento di questa sintesi, e che Kierkegaard non rileva esplicitamente. Se infatti si volesse prendere in parola Kierkegaard, sembrerebbe che la base della struttura del "Sé" consista delle due componenti "possibilità" e "necessità", tra le quali esisterebbe un rapporto, che si rapporterebbe a se stesso. Ma in realtà l'unica cosa che egli può voler dire è che possibilità e necessità (e in generale tutto ciò che deve essere portato a sintesi) non sono delle componenti già sussistenti (come suggerisce il modo tradizionale di parlare per sostantivi di Kierkegaard), ma determinazioni di qualcosa. Ora ci si chiede: determinazioni di cosa? Di certo corrisponderebbe ai suoi ragionamenti successivi dire che possibilità e necessità sono determinazioni o forme regolative dell'esistenza (della vita) umana opposte tra loro.

Se ci è lecito vedere la cosa in questo modo, "possibilità" e "necessità" non sono espressioni che indicano qualcosa di sostanziale, ma neanche dei predicati da applicare direttamente alla persona, bensì predicati di secondo livello, che qualificano l'esistenza, la vita della persona. Se si analizza davvero fino in fondo la concezione di Kierkegaard, ne risulta dunque che essa comprende tre diversi "rapporti": 1. il rapportarsi della persona nel senso del suo esistere (rapportarsi che Kierkegaard non mette espressamente in rilievo), 2. il rapporto nel senso della relazione tra le determinazioni fondamentali

dell'esistere, 3. il rapportarsi della persona al proprio esistere e poiché quest'ultimo è determinato dalla relazione suddetta (la "sintesi"), il rapportarsi della persona al proprio esistere è un rapportarsi a questa sintesi. Naturalmente vale anche il contrario di questo enunciato: il rapportarsi della persona alla sintesi è un rapportarsi della persona al proprio esistere, e cioè un rapportarsi a se stessi. Con questo riferimento implicito all'esistere della persona, Kierkegaard si è imbattuto nel particolare fatto proposizionale da noi cercato, il quale rende possibile parlare di un rapporto con se stessi che non possieda la struttura di una relazione riflessiva: ciò a cui la persona si rapporta, quando si rapporta a sé, non è lei stessa come entità, e non sono neanche i suoi molteplici modi di comportarsi, le sue molteplici determinazioni ed azioni, bensì il rapporto che sta a fondamento di queste determinazioni e che può essere contrassegnato come l'esistenza o la vita della persona.

Se questa interpretazione di Kierkegaard sia corretta, è per noi, ovviamente, questione secondaria. Se si sostiene che un autore nasconde ciò che egli vuole dire realmente, facendo ricorso a concetti tradizionali, e che egli fa riferimento a una certa struttura solo implicitamente, allora non si può più stabilire se è ancora lecito identificare ciò che ne viene fuori con il pensiero di quell'autore. In ogni caso io penso che solo con questa interpretazione la concezione kierkegaardiana si libera da certe assurdità. Ma l'interpretazione di Kirkegaard non è qui per noi un obiettivo a sé stante. Il risultato rilevante per il nostro contesto, è che abbiamo trovato una possibile risposta al problema della struttura di un rapporto con se stessi, il quale non abbia la forma di una relazione riflessiva ma possieda una struttura proposizionale: esso è il mio rapporto con il fatto che io esisto.

Ora, questo risultato si adatta perfettamente anche a ciò che era emerso nel caso del rapporto con altre persone [...]. Abbiamo visto che le cosiddette relazioni intenzionali con altre persone sono forme del rapporto con il proprio porsi in rapporto/comportarsi, e che, quanto più ponendoci in rapporto con un'altra persona non ci poniamo in rapporto con questo o quel modo del suo rapportarsi/comportarsi, bensì con questa persona *medesima* (come quando la stimiamo o la disprezziamo, la amiamo o la odiamo), tanto più ci poniamo in rapporto con il suo esistere, diciamo di sì o di no alla sua esistenza.

Allo stesso modo, il rapporto con se stessi sembra essere sospeso tra amore e odio di sé, e in questo fatto sembra aver luogo da parte nostra un dire di sì o di no alla nostra propria esistenza. Come noi desideriamo, se ci piace qualcuno, che questo qualcuno stia bene, desideriamo sempre stare così anche noi (e ci sarebbe da chiedersi cosa voglia dire ciò). Questa corrispondenza tra la struttura del rapporto con se stessi e del rapporto con altri è, ad ogni modo, limitata. Quello che vuol dire Kierkegaard istituendo una sintesi nel rapporto con se stessi (la libertà dell'autodeterminazione o del fallire nell'essere se stessi) non ha corrispondenti nel rapporto con altri.

Ciò cui siamo giunti finora è solo un punto di partenza: la possibilità di concepire in senso proposizionale il rapporto con se stessi, come un rapporto non della persona con la persona, ma della persona con la propria vita, con la propria esistenza. In tal modo vengono meno le assurdità del modello tradizionale, ma non è ancora chiaro se la prospettiva appena raggiunta possa darci ciò che ci serve. Non è chiaro che cosa significhi in questo contesto "esistenza"; inoltre non è chiaro come debba essere concepito il rapporto con questo fatto proposizionale del mio esistere, se esso deve essere visto non come una forma dell'autocoscienza epistemica, ma come un rapporto pratico con il proprio agire. Infine: in che senso il rapporto con la propria esistenza può fornire le basi per la comprensione di qualcosa come l'autodeterminazione?

Ora, queste sono proprio le domande da cui parte Heidegger. Mentre Kierkegaard ha attribuito all'esistere un'autocomprensione intesa in senso tradizionale, per quanto riguarda la sua struttura, Heidegger ha intrapreso il tentativo di liberare l'esistenza dell'uomo dal concetto tradizionale di esistenza e di mostrare che, proprio nel rapporto con la propria esistenza, ha luogo un rapporto con se stessi, il quale in primo luogo corrisponda alla situazione fenomenica, e in secondo luogo sia libero dai paradossi delle precedenti teorie dell'autocoscienza, che risultavano dall'orientamento in base al modello soggetto-oggetto. Dovremo vedere quanto lontano egli arrivi, poiché il suo è un metodo intuitivo-fenomenologico, privo della disciplina imposta dall'analisi linguistica.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTELS, M., *Selbstbewusstsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger*, Berlin, 1976.
- DÖBERT, R., HABERMAS, J., NUNNER-WINKLER, G. (a cura di), *Entwicklung des Ichs*, Köln, 1977.
- FREUD, S., *Gesammelte Werke*, London-Frankfurt a.M., 1940 ss.; trad. it. *Opere*, Torino, 1966 ss.
- FREUD, S., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M., 1962; trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, Torino, 1968, vol. 2, pp. 193-284.
- HAMPSHIRE, S., *Thought and Action*, London, 1959.
- , *Freedom of Mind*, Oxford, 1972.
- HARTMANN, H., *Essays on Ego Psychology*, London, 1964; trad. it. *Saggi sulla psicologia dell'Io*, Torino, 1976.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Berlin, 1902 ss.; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, 1980 (nuova ed.).
- , *Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, cit.; trad. it. parziale in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1965.
- KIERKEGAARD, S., *Die Krankheit zum Tode*, a cura di H. DIEM e G. KRÜGER, Köln-Olten, 1956; trad. it. *La malattia mortale*, in *Opere*, Firenze, 1972.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, a cura di D. LAGACHE, Paris, 1990; trad. it. *Dizionario della psicoanalisi*, Roma-Bari, 1981.
- LOEVINGER, J., *Ego Development*, San Francisco, 1976.
- MACINTYRE, A.C., *The Unconscious*, London, 1958.
- PLATONE, *Opere*, trad. it. Roma-Bari, 1966.

\* Il testo è un estratto del volume *Auto-coscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, edito ad aprile '97 dalla Nuova Italia Editrice, Firenze (*Selbstbewusstsein Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1979). Si ringrazia l'editore italiano per la gentile concessione.

1 Cfr. MACINTYRE, *The Unconscious*, in particolare il IV capitolo.

2 HAMPSHIRE, «Sincerity and Single-

Mindness», p. 244.

3 O in ogni caso il dato di fatto oggettivo che viene ricordato implica uno stato- $\phi$ . Se io mi ricordo, che esso si trovava qui, ciò significa che io mi ricordo di aver visto che esso si trovava qui.

4 S. FREUD, *Opere*, vol. I, p. 407.

5 M. BARTELS, *Selbstbewußtsein und Unbewußtes*, pp. 37 s.

6 S. HAMPSHIRE, *Thought and Action*,

- pp. 177 ss. Cfr. anche Bartels, pp. 108 s.
- 7 Questo è il titolo di una raccolta di saggi pubblicata a cura di R. DÖBERT, J. HABERMAS e G. NUNNER-WINKLER. Cfr. anche J. LOEVINGER, *Ego Development*.
- 8 Cfr. LOEVINGER, pp. 391-394.
- 9 Pubblicato in *Opere*, vol. II.
- 10 Cfr. sull'argomento HARTMANN, «The Development of the Ego Concept in Freud's Works», in: HARTMANN, *Essays on Ego Psychology*, pp. 268-296. Cfr. anche LOEVINGER, op. cit., capp. 13 e 15, e BARTELS, op. cit.
- 11 Cfr. ad es. *Opere*, vol. IX, pp. 479 s. e lo sguardo d'insieme alla voce «Io» in LAPLANCHE-PONTALIS, *Dizionario della psicoanalisi*, pp. 252 ss.
- 12 Cfr. ad es. *Opere*, vol. VIII, pp. 30 ss., vol. IX, p. 493.
- 13 Cfr. *Essays on Ego Psychology*, p. 127. Risolvere in questo modo l'ambiguità nella terminologia di Freud è senza dubbio un passo nella direzione sbagliata, poiché così il fatto di parlare de "l'Io" (o de "l'Ego") verrebbe svincolato definitivamente dal rapporto con l'uso quotidiano della parola "io". A una soluzione che va in senso opposto tende Loevinger (cfr. nota 8).
- 14 *Opere*, vol. X, p. 364. Cfr. anche vol. X, p. 247 e vol. XI, p. 186 ss.
- 15 *Opere*, vol. XI, p. 185.
- 16 *Opere*, vol. IX, p. 517.
- 17 *Opere*, vol. XI, p. 198.
- 18 *Ivi*, p. 188.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*; PLATONE, *Fedro*, 253 c ss.
- 21 PLATONE, *Repubblica*, 439 c-d.
- 22 Per la terminologia kantiana cfr. in particolare la prima sezione dell'introduzione alla *Metafisica dei Costumi*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, pp. 387 s. "Volontà" viene usato da KANT anche in maniera ambigua, così che la parola viene usata anche come sinonimo di "arbitrio", cfr. ad es. *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 38 s.
- 23 Cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 65 s.
- 24 Trad. it.; p. 625. Il traduttore italiano ha tradotto "Io", ma io ho preferito tradurre con "Sé" per essere più vicino al testo tedesco, che ha *Selbst*. [N.d.T.].
- 25 *Ibid.* [N.d.T.].