Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2017, pp. 550, € 24.00, ISBN 9783518297988

Eleonora Cugini, Università degli Studi di Padova

Parlare di libertà implica necessariamente parlare della sua realizzazione. È questo il nodo centrale di *Das Leben der Freiheit*, l'ultimo libro di Thomas Khurana.
Confrontandosi con tale questione, l'A. fa emergere un caleidoscopio di implicazioni che si articolano nel rapporto tra normatività e prassi, tra normatività e libertà, tra volontà e intelletto, tra regno della natura e regno della libertà e dunque tra natura e spirito. Al fondo di tutti questi rapporti c'è, secondo Khurana, quello tra libertà e vita.
Questa intuizione nasce, si sviluppa e si articola in un confronto serrato con Kant e Hegel, che l'A. riconosce come i primi filosofi che hanno ricondotto il problema della realizzazione della libertà alla questione della vita.
Per meglio dire: Kant sarebbe stato il primo a far emergere l'analogia tra il vivente e il soggetto pratico e Hegel sarebbe colui che, a partire dall'impostazione kantiana, avrebbe sviluppato il problema della realizzazione della libertà.
In base a questa impostazione il libro si divide in due grandi sezioni: la prima è dedicata a Kant, in particolare al suo "rivoluzionario" concetto di *autonomia* e all'analogia con la vita, nonché alla difficoltà che sarebbe insita nella filosofia kantiana di poter parlare di realizzazione della libertà senza fare ricorso a un garante soprasensibile; la seconda sezione è dedicata a Hegel e in essa la problematica kantiana dell'autonomia viene letta alla luce del rapporto tra natura e spirito. In tale rapporto viene poi fatta emergere la dialettica tra vita e libertà per giungere, infine, alla dimensione sociale ed etica della vita della libertà.
L'A. nel primo capitolo della prima sezione esordisce spiegando che il concetto kantiano di autonomia rivoluziona la filosofia pratica moderna in quanto "trasforma la discussione relativa all'obbligatorietà delle norme e alla realtà della libertà connettendo intimamente i due problemi tra loro" (p.68). L'autonomia infatti stabilisce le norme come quelle che il soggetto si dà da sé, cioè come un'autodeterminazione razionale, e così permette un discorso sulla libertà che non sia vincolato

alla libertà negativa - intesa come astrazione - o al libero arbitrio - inteso come libertà di scelta tra varie opzioni possibili.
L'A. mette però in luce un paradosso: da un lato infatti l'autonomia, richiedendo che il soggetto sia l'artefice delle norme, rischia di ribaltarsi in arbitrio, cioè di mostrarsi come un atto privo di fondamento. Dall'altro lato, dal momento che l'autonomia esclude un'istituzione arbitraria delle leggi, essa sembra richiedere che il soggetto abbia già a disposizione un fondamento o una ragione per istituire le leggi, rischiando così di ribaltarsi in eteronomia.
Secondo Khurana il paradosso si risolve considerando che il concetto di autonomia non intende stabilire l'*atto* di istituzione delle leggi, ma piuttosto descrive una modalità di rapporto tra il soggetto e la legge, mediante il quale il soggetto si autocostituisce come agente: "Autonomia, secondo questa concezione, non significa autolegislazione [*Selbstgesetzgebung*], ma piuttosto legislazione propria [*Eigengesetzlichkeit*]" (p.83), ovvero *autocostituzione*. Essa descrive cioè le leggi *proprie* del soggetto, che lo determinano essenzialmente, ovvero il modo in cui esso si realizza.
In questo senso, secondo l'A., il concetto di essere vivente, in quanto essere autorganizzato, che Kant espone nella terza Critica, ci permette non solo di rispondere al paradosso dell'autonomia, ma anche e soprattutto di capire più in profondità il concetto di autonomia come autocostituzione. Dopo aver seguito l'argomentazione kantiana della terza critica, che descrive la peculiare autorganizzazione degli esseri viventi differenziandoli dai prodotti tecnici, l'A. si confronta con l'analogia stabilita dallo stesso Kant tra gli esseri viventi e gli agenti pratici per mettere in luce l'identità processuale di questi ultimi e definire così la dimensione autocostitutiva come un "divenire ciò che si è" (p.110).
Nel secondo capitolo l'A. si confronta con l'effettualità di una tale libertà intesa come autonomia. Egli rileva come Kant ritenga non perfettamente adeguata l'analogia tra autonomia e vivente, in quanto a quest'ultimo manca la capacità di una libertà trascendentale, che invece è condizione indispensabile per gli agenti pratici: gli esseri viventi sono autonomi ma nel senso che hanno una "libertà comparativa" (p.128) perché non sono in grado di spontaneità ma sottostanno al meccanismo della natura e sono il prodotto di una causa razionale del mondo.

Sebbene una simile argomentazione sembri rendere gli esseri viventi non del tutto adeguati al concetto di libertà, tuttavia l'A. evidenzia che nella *Critica della ragione pratica* Kant definisce la vita come "la facoltà, che un essere ha, di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare" (p.138 e KpV p.15 nota), mostrando quindi come la vita giochi un ruolo non solo riguardo alla questione dell'autonomia come autocostituzione, ma anche rispetto alla questione della effettualità della libertà [*Wirklichkeit der Freiheit*]. Seguendo l'argomentazione della *Critica della ragione pratica*, Khurana fa emergere come in Kant il regno della natura e il regno della libertà non siano propriamente due mondi separati, ma come tale distinzione sia legata alle facoltà conoscitive del soggetto. Ciò che l'A. mette in rilievo è che sebbene Kant attribuisca alla libertà una forma genuina e immediata di effettualità che si manifesta nella pura coscienza del dovere [*Sollen*], tuttavia è chiaro che si può parlare di un dovere in senso pieno se tale effettualità si esprime in un processo di realizzazione. Ovvero la libertà deve potersi doversi manifestare nel mondo sensibile della natura. Secondo Khurana tale rapporto di realizzazione nella *Critica della ragione pratica* si svolge nel particolare rapporto che Kant istituisce tra il dovere [*Sollen*] e il potere [*Können*] e tra il dovere e l'essere [*Sein*]: mentre dovere ed essere coincidono immediatamente nell'intelligibile mediante le leggi morali, invece non coincidono nel mondo sensibile in cui "le leggi si esprimono come un dover-essere" (p.195).

Il passaggio dall'ambito teoretico all'ambito pratico e quindi dalla natura alla libertà viene espresso da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio* e quindi l'A. torna nuovamente alla terza *Critica*, dove Kant afferma che l'eticità - ovvero il processo di realizzazione della libertà - esiste come una "seconda natura soprasensibile" (p.223, KU p.111). Khurana evidenzia il rifiuto di Kant di parlare della seconda natura come abitudine, in quanto in essa è insito il rischio di ricadere in una forma di meccanicismo, e preferisce piuttosto parlare della seconda natura come arte.

L'A. fa emergere che tale scelta da parte di Kant ha a che fare nuovamente con un riferimento alla vita: la seconda natura dell'eticità è una forma di seconda natura vivente che l'essere umano può giudicare come un sistema aperto di fini e quindi come una materia organizzabile che può diventare un *medium* per il regno dei fini, o della libertà.

Invece di concentrarsi però su questo nuovo concetto di natura, che renderebbe possibile la realizzazione della libertà nel mondo sensibile, Kant fa riferimento a un'istanza trascendente che assicuri la realizzabilità della libertà: in tal modo, conclude l'A., la differenza tra natura e libertà resta incolmabile e la realizzazione della libertà, in questo mondo sensibile, in questa vita, resta un compito irrealizzabile.
A questo livello dell'argomentazione si apre la seconda sezione, dedicata a Hegel. Nel terzo capitolo l'A. spiega come egli disponga diversamente tre dimensioni aperte da Kant: a) mentre nella terza *Critica* Kant attribuisce al vivente un carattere inadeguato per spiegare la libertà dell'essere umano come agente pratico, Hegel cerca di mostrare come sia possibile comprendere positivamente la struttura della conformità a scopi interna dell'essere vivente; b) mentre per Kant l'unità di teoretico e pratico, natura e libertà, resta imperscrutabile, Hegel spiega come la conoscenza teoretica rientri in quella pratica; e c) mentre secondo Kant la libertà pratica dell'essere umano presuppone una libertà trascendentale, Hegel propone una libertà che sia "essere presso di sé nell'altro", che è propria anche del semplice vivente. In tal modo Hegel può arrivare ad affermare che tanto per l'animale, quanto per lo spirito, l'effettualità della libertà consiste nel "fare di sé ciò che si è" (p.292).
Khurana sottolinea che è proprio il modo in cui Hegel parla della dialettica tra natura e spirito che permette di comprendere la libertà in riferimento alla natura vivente, partendo dal modo in cui Kant ha impostato il problema e approfondendolo in maniera sistematica.
Nello spirito, infatti "la vita appare da un lato di contro allo spirito stesso, dall'altro come posta in uno con lui" (p.298, WdL p.865). Ripercorrendo la *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Khurana mette soprattutto in evidenza come Hegel intenda andare oltre il dualismo di natura e spirito e istituisca un rapporto tra queste due dimensioni in cui lo spirito è la differenza interna di tale rapporto. Ciò si vede bene, secondo l'A., se facciamo riferimento alla vita: mentre nell'organizzazione della natura la vita è il grado più alto, essa è nello sviluppo dello spirito il punto iniziale, il piano in cui sorge lo spirito dalla natura. La liberazione dalla natura dello spirito è allora "una liberazione dal dualismo tra spirito e natura" (p.323).

Nel quarto capitolo, l'A. intende far emergere l'analogia della libertà dello spirito con l'autoproduzione del vivente. Quest'ultima da un lato fornisce una prima modalità di "fare di sé ciò che si è", dall'altro proprio mediante i limiti della sua autoproduzione mostra il suo necessario superamento da parte dello spirito. Dunque, il processo della conformazione (*Gestalt*) che nell'animale porta al sentimento di sé, nello spirito conduce all'autocoscienza; il processo dell'assimilazione che nell'animale consiste nella soddisfazione particolare di un bisogno individuale, nello spirito si manifesta come una modalità di agire mediante cui il soggetto ottiene una soddisfazione universale; infine il processo del genere (*Gattung*), che nell'animale consiste nel dare origine a un altro vivente singolare, nello spirito si compie in modo tale che l'individuo può essere il genere in sé e per sé.
Il quinto capitolo è dedicato all'approfondimento della dimensione spirituale di questi tre processi, che l'A. rinviene nell'*Antropologia*, nella *Fenomenologia dello Spirito* e nello *Spirito oggettivo*. Dell'*Antropologia* hegeliana viene messo in rilievo soprattutto il meccanismo dell'abitudine, mediante il quale l'essere umano produce una seconda natura, ovvero "stabilisce un'altra forma di riferimento a sé" (p.394) che va al di là del particolare sentimento di sé, senza dominare esteriormente le determinazioni naturali ma appropriandosene: si tratta dunque di una prima modalità di "essere presso di sé nell'altro". Nell'analisi della *Fenomenologia dello Spirito*, l'A. si concentra in particolare sulla figura dell'*Autocoscienza* spiegando che essa inizia il vero e proprio percorso dello spirito in quanto si riferisce alla vita, ovvero l'autocoscienza è la vita che sa stessa. Anche la dimensione sociale e spirituale dello "Io che è un Noi e Noi che è un Io" che si realizza a partire dall'*Autocoscienza* e che Hegel presenta con la figura del riconoscimento e la dialettica signore-servo, come spiega l'A., ha un riferimento alla vita, facendo emergere in ultima istanza che all'esserci dello spirito "la vita è così essenziale quanto la pura autocoscienza" (p.455; PhG p.158). La dialettica di questa figura ci mostra dunque che il modo in cui lo spirito si distingue e si libera dalla natura non può essere nella forma di un mero dominio o un mero superamento della natura ma richiede tanto un lavoro di trasformazione della natura vivente del soggetto quanto di formazione e appropriazione del mondo esteriore: un essere presso di sé nel suo altro.

Trattando dello *Spirito oggettivo* l'A. mette in luce che lo spirito è essenzialmente il movimento di liberazione dalla natura e della trasformazione di questa, per cui un tale movimento non è un atto prerogativo del sorgere dello spirito che poi gli resta dietro le spalle: proprio per questo motivo Hegel chiama "seconda natura" anche la più alta realizzazione dello spirito nell'*Eticità*. Secondo l'A. lo spirito hegeliano è proprio questo movimento di liberazione dalla natura, per il quale la vita è essenziale non solo per il divenire della libertà ma anche per la sua effettualità: lo spirito si libera dalla natura ma lo fa nella natura, producendo così una seconda natura, che è tanto un esserci indipendente (e quindi adeguato allo spirito) tanto un esserci in cui lo spirito è presso di sé. Dunque, in base a questa prospettiva, secondo l'A. "viene superata tanto l'opposizione tra essere [*Sein*] e dovere [*Sollen*] quanto quella tra teoretico e pratico" (p.488) e il bene "una volta raggiunto, deve venire ancora nuovamente prodotto e anzi esso è *già* raggiunto s*olo nella misura in cui viene ancora prodotto*. Questa vita etica ha in comune con la vita organica di essere effettuale solo come processo e di essersi prodotta essenzialmente per il fatto che si genera dal suo altro» (p.488). La seconda natura dell'eticità potrebbe dunque far sembrare che lo spirito si realizza solo a prezzo della sua libertà, ricadendo in una forma di naturalizzazione che consiste nell'unità perfettamente riuscita di spirito e natura, ma a questo punto l'A. mette in evidenza che proprio il concetto di seconda natura esprime l'irriducibilità della doppia struttura di interiorizzazione ed esteriorizzazione che caratterizza il rapporto tra natura e spirito. E proprio su questo passaggio l'A. conclude riferendosi allo *Spirito Assoluto*, il quale non rappresenta il modo in cui lo spirito supera la natura una volta per tutte, ma anzi esso "contribuisce alla realizzazione della libertà nella misura in cui acquista un preciso sapere della realizzazione e dell'oggettivazione dello spirito" (p.502): lo spirito assoluto è dunque il sapere la finitezza e la contingenza della realizzazione dello spirito.

Questa ricognizione permette in ultima analisi, secondo l'A., di considerare il concetto di "seconda natura" in tutta la sua valenza critica: per "capire meglio la capacità che la nostra libertà ha di perdersi e per determinare le attuali forme in cui il movimento di liberazione può rinnovarsi" (p.528).

La capacità dell'A. di muoversi con tanta agevolezza nella vastità delle opere di Kant e di Hegel, senza perdere di vista il

nucleo centrale della sua tesi, è tra i pregi più notevoli di questo libro. L'argomentazione offerta da Khurana è in grado tanto di fornire una rinnovata interpretazione di Kant e di Hegel e di uno sviluppo sistematico tra le due filosofie, quanto di sostanziare una posizione filosofica originale che può dirsi critica in senso stretto, mediante un recupero normativamente fondato della "precarietà" e della "contingenza". In questo modo, mediante "la vita", non è solo la questione della realtà della libertà che si dipana come un importante compito filosofico, ma insieme è anche quella di una riflessione sull'essenza plurale dell'essere umano.

Bibliografia

Immanuel Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999 [KU, *nel testo*].
Id., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2006 [KpV, *nel testo*].
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004 [WdL, *nel testo*].
Id., *Fenomenologia dello spirito*, I Tomo, La Nuova Italia, Firenze 1963 [PhG, *nel testo*].

Link utili

https://www1.essex.ac.uk/philosophy/staff/profile.aspx?ID=5558