

LA FONDAZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA METAFISICA: IL TRASCENDENTALISMO KANTIANO E LA DIALETTICA HEGELIANA¹

LUCA CIANCA

Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Lettere e Filosofia
luca.cianca86@gmail.com

ABSTRACT

In this paper I want to propose a theoretical comparison between Kant's transcendental philosophy and Hegel's speculative one, and I argue that both – according to their peculiar method – determine an epistemological grounding of metaphysics. The foundations converge for what concerns the need of a scientific self-founded knowledge, which is universally valid and actually necessary, without occurring to arbitrary and extrinsic assumptions. Nevertheless, they differ as of the foundational technique, the overall epistemology and its metaphysical outcome. Indeed, while Kant's foundational criteria is given by the transcendental deduction, Hegel's is made up of the dialectic. Furthermore, while Kant's transcendental philosophy determines a *metaphysica generalis*, by means of a linear, vertical epistemology which has a twofold ontological foundation, conversely Hegel's speculative philosophy, by virtue of an epistemology which consists of a single circle of scientific knowledge, and which foundation is “broken at the bottom” (*abgründiger Grund*), also determines a *metaphysica specialis*.

KEYWORDS

Kant, Hegel, metaphysics, ontology, epistemology, foundationalism, transcendental deduction, dialectic, scientific knowledge

INTRODUZIONE

Nelle pagine che seguono mi accingo a condurre un confronto teoretico tra la filosofia trascendentale di Kant e la filosofia speculativa di Hegel, partendo

¹ Il presente articolo riassume e rielabora i contenuti di una ricerca svolta nel 2017 per l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli (IISF), in attesa di pubblicazione.

dalla convinzione che entrambe costituiscano a un tempo un'opera epistemologica e un'impresa metafisica². L'idea di partenza è che alle due forme tradizionali di metafisica, vale a dire l'ontologia antica e la teologia medievale, Kant e Hegel ne abbiano affiancata una terza: la metafisica come epistemologia.

Per ciò che concerne l'aspetto più propriamente metodologico, l'ipotesi iniziale è che tanto il criticismo kantiano quanto anche la dialettica hegeliana percorrano, nella loro struttura fondamentale, ciascuno secondo la propria tecnica peculiare, la via procedurale del *Fundationalismus*, entrambi protesi verso il paradigma in cielo d'una fondazione ultima (dell'essere e) del sapere. Che diano luogo, ognuno nel verso della propria epistemologia specifica, a un sistema scientifico i cui principi essenziali risultano ordinati secondo una duplice e reciproca andatura metodologica, in cui, per un verso, è il fondamento ultimo a nutrire e giustificare ogni altro principio derivato ma, per l'altro, sono il cominciamento e le singole categorie conseguite e gradatamente all'opera a sostanziare progressivamente il loro risultato. Tutti e due gli autori, cioè, perseguono l'ideale di un *sapere primo e auto-fondato*, reperito attraverso la delucidazione analitica della natura e dell'architettura dei diversi "modi" della conoscenza scientifica, concepiti da entrambi come il *trait d'union* tra la realtà oggettiva e le forme categoriali della soggettività conoscente.

Tuttavia, se in Kant la tecnica gnoseologica e fondazionale è rappresentata dalla *transzendentale Deduktion*, e il risultato epistemologico complessivo è costituito da una filosofia lineare, verticale e dal duplice fondamento (l'uno materiale e ontico: la realtà esterna; l'altro formale e gnoseologico: l'Io penso); in Hegel, viceversa, la metodica fondativa è costituita dalla *Dialektik*, mentre l'esito epistemologico d'insieme consta di un unico circolo del sapere logico-metafisico, in cui la sostanza e il soggetto del sapere coincidono.

In Kant, il criterio della deduzione trascendentale delle categorie del pensiero consta di due momenti operativi distinti, anche se reciproci e complementari; essi sono l'astrazione analitica e la congiunzione sintetica, la separazione descrittiva e la sinossi normativa, l'opposizione ideale e l'identità effettuale; in due sintagmi: l'analisi *a posteriori* e la sintesi *a priori*. In Hegel, invece, la deduzione dialettica e immanente dei contenuti del sapere si compone di un'unica funzione onto-epistemologica: essa è la contraddizione logico-metafisica di ogni momento tetico e antitetico del pensiero (e della cosa stessa).

² Ogniqualevolta non sia diversamente specificato, adopero il termine «metafisica» secondo l'uso generalmente invalso a partire dalle filosofie di Wolff e di Kant, ovvero come sinonimo di «ontologia» (o *metaphysica generalis*).

Per ciò che invece concerne l'aspetto "materiale" e contenutistico di questa duplice fondazione dell'epistemologia metafisica, vale a dire la questione del contenuto ontologico delle due filosofie, in Kant si ha a che fare, in ultima analisi, con un sistema critico e non dottrinale del sapere metafisico, e cioè con una *Metaphysik*, che, lungi dal costituire anche una *metaphysica specialis*, sussiste semplicemente come *metaphysica generalis*, ovvero come una metafisica che è più un'ontologia di modo, di forma e di metodo, che non una metafisica composta da contenuti particolari, da singole nozioni o da specifici "materiali eidetici". La metafisica hegeliana, al contrario, è anche e soprattutto una *metaphysica specialis*. Essa è cioè una metafisica che tratta in ogni caso dell'assoluto o dell'intero e delle singole determinazioni categoriali che cooperano alla costruzione della sua sostanza soggettiva.

KANT E LA FONDAZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA METAFISICA: LA CRITICA AL DOGMATISMO TRADIZIONALE NELLE PREFAZIONI ALLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Tra i luoghi della produzione teorica kantiana le *Vorreden* alla *Kritik der reinen Vernunft* restituiscono più di altri il senso della critica al dogmatismo tradizionale e l'esigenza di una fondazione epistemologica della metafisica. È infatti all'interno delle due prefazioni all'opera che Kant stigmatizza il sapere illusorio delle metafisiche di scuola, sostenendo come l'indagine critica da lui condotta serva a fissare i confini legittimi di ogni impiego conoscitivo de «l'intera facoltà superiore di conoscenza»³. In quelle pagine, infatti, Kant chiarisce come la *Critica della ragion pura* significhi anzitutto critica di quella disposizione naturale della ragione umana, che nel suo esercizio puro è «costretta a trovar rifugio in principi che sopravanzino ogni possibile uso dell'esperienza»⁴, ovvero «una critica della facoltà di ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze cui essa può tendere indipendentemente da ogni esperienza»⁵. La *Critica* serve infatti a «eliminare l'inganno nato

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4, Berlin 1911, pp. 1-252, hrsg. von der Königlich Preussischen [dann: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 flg. (voll. I-IX: *Werke*, X-XIII: *Briefwechsel*; XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*, XXIV flg.: *Vorlesungen*, hrsg. v. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), A 835, B 863. Per il presente lavoro si è utilizzata la seguente edizione italiana: I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 1173. D'ora in avanti, l'opera verrà citata con la sigla KrV e tra parentesi saranno indicate, successivamente a quelle dell'edizione tedesca, le pagine della traduzione italiana.

⁴ KrV, A VIII (p. 7).

⁵ KrV, A XII (p. 11).

da un malinteso»⁶, quello della metafisica tradizionale quale «effetto di una leggerezza»⁷: «una conoscenza speculativa della ragione, che sta del tutto isolata e sopravanza completamente l'insegnamento dell'esperienza [...] mediante semplici concetti»⁸ e che afferma nient'altro che «un sapere parvente (*Scheinwissen*)»⁹.

Di contro a un tal falso sapere la *Critica* ricerca una conoscenza che «debba stabilirsi a priori»¹⁰, che sia «assolutamente necessaria [...] e perciò stesso il modello di ogni certezza (filosofica) apodittica» e il quale consideri le ipotesi e l'«opinare [...] merce proibita». A tal fine, la *menschliche Vernunft*, soggetto e oggetto della propria autocritica, «deve accostarsi alla natura, tenendo in una mano i suoi principi e nell'altra mano l'esperimento che essa ha escogitato seguendo quei principi», sicché il suo ufficio auto-negativo possa manifestare una duplice e reciproca utilità ai fini del sapere scientifico: l'una negativa, l'altra positiva. L'utilità negativa (*negativer Nutzen*) consiste, anziché in un'estensione dell'uso grettamente speculativo della *Vernunft*, nella sua restrizione entro i limiti segnati dalla sensibilità e dall'esperienza. Sicché questa stessa auto-limitazione si trasformi poi, in via immediata, in una utilità positiva (*positiver Nutzen*): nell'eliminazione, cioè, di un ostacolo – il procedimento dogmatico della ragion pura –, che per un verso impedisce la fondazione della metafisica come scienza e per l'altro limita fortemente l'uso pratico della ragione (questo sì, esteso «inevitabilmente oltre i confini della sensibilità») ¹¹.

LA NUOVA FILOSOFIA TRASCENDENTALE NELLE INTRODUZIONI ALLA CRITICA DELLA RAGION PURA

Nelle *Einleitungen* alla *Kritik der reinen Vernunft* Kant concepisce la gnoseologia metafisica come «l'idea di una scienza speciale, che si può chiamare critica della ragion pura»¹², ove «la ragione è la facoltà che fornisce i principi della conoscenza a priori». Tale scienza razionale pura è

⁶ KrV, A XIII (p. 13).

⁷ KrV, A XI (p. 11).

⁸ KrV, B XIV (p. 33).

⁹ KrV, A XI (p. 11). Traduzione parzialmente modificata. Sulla separazione tra sapere vero e sapere illusorio e sulla distinzione di fenomeno e apparenza come differenze che Kant mutua dalla scienza moderna, si consultino, tra gli altri, il testo sempre valido di C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni Editore, Firenze 1961, in particolare le pp. 47-48 e l'articolo di L. Illetterati, *Logica dell'apparenza e logica della realtà. L'articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 9, 2016, pp. 13-74.

¹⁰ KrV, A XV (p. 15).

¹¹ KrV, B XXV (p. 45).

¹² KrV, A 11, B 24 (p. 101).

volta alla dimostrazione del carattere trascendentale della conoscenza: alla giustificazione della natura *costitutiva*, strutturale e costruttiva di ogni rappresentazione oggettiva che appartiene al modo soggettivo di conoscere gli oggetti, «nella misura in cui questo modo deve essere possibile a priori»¹³. Si tratta, in altri termini, di dar vita a una scienza il cui «oggetto non è costituito dalla natura delle cose, che è inesauribile, bensì dall'intelletto, il quale giudica della natura delle cose, considerato ancora una volta solo in riferimento alla sua conoscenza a priori»¹⁴. La filosofia trascendentale deve allora procurare una «conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere oggetti in generale, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori»¹⁵.

Pertanto, la definizione kantiana di *filosofia trascendentale* si discosta sensibilmente da quella in voga nella seconda metà del Settecento, ove la locuzione *transzendentaler Philosophie* designava la *Metaphysica generalis* delineata dalla *Schulphilosophie*¹⁶, ovvero un'ontologia classicamente intesa: la scienza dell'essere tradizionale, considerata come “scienza di ciò che è” e non come “scienza di ciò che è in quanto è conosciuto”. Al contrario, la metafisica che la nuova filosofia trascendentale è chiamata a costruire è quella che «si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere oggetti in generale». Una metafisica, che, per un verso, rigetti l'ontologia antica in ragione della sua mancata distinzione tra il soggetto e l'oggetto del sapere metafisico; e, per l'altro, respinga tanto la teologia medievale quanto anche l'ontologia della scolastica illuministica tedesca, nella misura in cui entrambe pretendono di edificare anche e soprattutto una *Metaphysica specialis*, e cioè di fornire una conoscenza oggettiva delle idee razionali dell'anima, del mondo e di Dio (idee che per Kant restano semplicemente soggettive e in alcun modo scientifiche). A differenza delle metafisiche e della teologia tradizionali, dunque,

La filosofia trascendentale è l'idea di una scienza, per la quale la critica della ragion pura deve *progettare architettonicamente* – cioè in base a principi – il piano intero, con piena garanzia di completezza e di sicurezza riguardo a tutti gli elementi che costituiscono quest'edificio. Essa è il sistema di tutti i principi [sintetici *a priori*] della ragion pura.¹⁷

Ora, la fondazione dell'epistemologia metafisica come canone e come sistema trascendentali viene condotta in via primaria secondo un metodo

¹³ KrV, A 12, B 25 (p. 103).

¹⁴ KrV, B26 (p. 105).

¹⁵ KrV, B25 (p. 103).

¹⁶ Per un'introduzione sia storica sia concettuale ai temi ontologici della “scolastica moderna”, cfr. AA. VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2008, in particolare le pp. 98-145.

¹⁷ KrV, A 12-13, B 27 (p. 105). Corsivo mio.

filosofico che per espunzione delle caratteristiche empiriche e *a posteriori* della relazione soggetto-oggetto ne estragga, finalmente deducendolo, l'originario profilo trascendentale. Tale criterio metodologico è all'opera nell'intera struttura del testo: estensivamente dalla prima delle introduzioni fino all'ultima delle tre *Wissenschaften* e, intensivamente, in ciascuna di esse.

LA DEDUZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA METAFISICA NELLE EINLEITUNGEN ALLA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Nelle introduzioni alla *Critica della ragion pura* Kant sostiene che la conoscenza umana possiede la propria scaturigine nella percezione empirica degli oggetti del mondo. Per provarne però il carattere universale e necessario, egli procede alla dimostrazione della natura trascendentale, pura e *a priori* delle rappresentazioni soggettive in essa coinvolte. Si serve, a tal fine, sebbene in maniera ancora implicita, del metodo filosofico della *Deduktion*. Dapprima secondo la sua operatività eliminativa e *negativa* – l'astrazione analitica e illustrativa delle forme soggettive del sapere –; successivamente secondo anche la sua altra funzionalità peculiare – la sintesi trascendentale, pura e *a priori* –, la quale è invece *positiva* e costruttiva dei contenuti conoscitivi (e degli oggetti dell'esperienza). Egli procede allora all'espunzione del carattere soggettivistico e particolare dell'*Erfahrung* – il suo profilo soltanto momentaneo, contingente e affatto accidentale – in favore della sua costituzione genuinamente soggettiva, la quale è invece universale e necessaria: valida senza alcuna eccezione.

In A 1-2 (p. 77) e in B 5-6 (p. 75) figurano le prime occorrenze della tecnica epistemologica dell'astrazione (o deduzione *negativa*), esemplificate dall'evenienza terminologica di due predicati – *weglassen* e *wegschaffen* – la cui funzione concettuale è precipuamente *eliminativa* della natura soltanto occasionale e fortuita dell'ἐμπειρία. La natura autenticamente soggettiva della facoltà di conoscenza *a priori* va infatti estratta mediante l'eliminazione delle proprietà insostanziali del reale e attinta come ciò che condiziona la possibilità dell'esperibilità soggettiva delle oggettività fenomeniche. Si tratta della rivoluzione copernicana quale radicale «trasformazione del modo di pensare»¹⁸, della costrizione degli oggetti «a doversi regolare sulla nostra conoscenza» e non viceversa, poiché «riguardo alle cose conosciamo a priori solo ciò che noi stessi poniamo in esse»¹⁹. Naturalmente, a venir deposto è tutto ciò che possa

¹⁸ KrV, B XVI (p. 35).

¹⁹ KrV, B XVIII (p. 37).

appartenere all'affezione empirica dei sensi, sicché resti l'essenziale della solerzia conoscitiva, ovvero «certi concetti originari» che nella loro «vera universalità e rigorosa necessità»²⁰ rechino in dote una conoscenza metafisica non soltanto sinteticamente estesa ma pure *a priori* e indipendente dall'esperienza.

L'ABSTRAKTION NELLA TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK DELLA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Nell'*Estetica trascendentale*, per illustrare le prerogative fondamentali della sensibilità, Kant seguita a procedere tramite astrazione: dapprima afferma la necessità della presenza preliminare di un oggetto intuibile, poi descrive la modalità empirica della relazione soggettiva all'oggetto medesimo e, infine, espungendo le note materiali e *a posteriori* da questa prima, parziale modalità del conoscere, giunge finalmente al suo nucleo puro, ovvero alla sua forma: quella sua capacità di sussistenza soggettiva, che operativamente prescinde tanto dalle sensazioni quanto pure dagli oggetti stessi della realtà esterna²¹. Depurata di tutte le sue determinazioni *a posteriori*, e accuratamente separata dalla logica trascendentale dell'intelletto, l'estetica trascendentale si erige a «scienza di tutti i principi a priori della sensibilità»²².

L'isolamento della *Sinnlichkeit* dal *Verstand*, oltre a riconoscerne l'autonomia e l'indipendenza operative, risponde a una precisa esigenza fondazionale: rendere l'esperienza sensibile l'*Ausgangspunkt* inconcusso della fondazione dell'epistemologia metafisica, sì da mettere quest'ultima al riparo sia dalle obiezioni anti-metafisiche dello scetticismo humeano sia dai ragionamenti illusori del dogmatismo metafisico, che proprio della certezza sensibile suole fare a meno (come accade ad esempio, a giudizio di Kant, nelle filosofie di Platone, Cartesio, Leibniz, Wolff, Baumgarten e Berkeley). Il «cominciamento (*das Anfangen*)» dalla *sinnliche Erfahrung* è ciò che deve assicurare alla *posizione fondamentale* del criticismo un sostegno stabile e sicuro: il principio fermo e indubitabile della validità oggettiva (*objektive Gültigkeit*) della sua teoria filosofica. È quindi per questo che il primo *Erkenntnisvermögen* che Kant sottopone a critica, ancor prima delle facoltà superiori di conoscenza (intelletto e ragione), è la facoltà inferiore del senso. È l'originale modo kantiano di far valere le pretese *giuridiche* di un'esposizione rigorosa. Un procedimento deduttivo inflessibile epperò oggettivamente fondato;

²⁰ KrV, A 2 (P. 77).

²¹ KrV, A 20-21, B 35 (p. 115).

²² *Ibid.*

effettivamente reale oltreché legittimo e legale. Un ordine graduale e progressivo dell'argomentazione, che non ammette lacune espositive né presupposizioni arbitrarie. A muovere dalla "certezza sensibile" dell'esperienza – a muovere dalla materia percettiva dell'esperienza di fatto –, l'esposizione kantiana intraprende dunque il cammino libertario della giustificazione apodittica di ogni sua tappa argomentativa, al fine di dispiegare *legittimamente* la propria verità scientifica. Il fine teoretico negativo di una tale metodologia argomentativa, è già venuto in chiaro, è quello di evitare alla filosofia critica i pericoli epistemologici speculari della deriva idealistica (tanto il dogmatismo metafisico quanto l'opinione soggettivistica, entrambi ingiustificati) e della dispersione empirica delle conoscenze (l'inabilità di principio al sapere apodittico). Il fine positivo è invece la fondazione, soggettiva e oggettiva insieme, della metafisica come scienza.

1.1. L'estrazione deduttiva di spazio e tempo e "la qualità" della metafisica kantiana

Accantonati il pensiero e l'esperienza percettiva e di fatto, Kant può procedere alla definizione delle forme pure della sensibilità. Di entrambe fornisce due diverse «esposizioni», una metafisica e l'altra trascendentale. La *metaphysische Erörterung* consiste in una «collocazione analitica» di spazio e tempo: nella definizione di *Raum* e *Zeit* quali forme ideali situate in ogni rappresentazione soggettiva del mondo. La *transzendente Erörterung*, invece, ne fa per un verso le condizioni di possibilità dell'esperienza sensibile e, per l'altro, ne sottolinea la realtà empirica e dunque il carattere oggettivo. È significativo che Kant, in entrambe le «collocazioni», per designare la natura delle *forme* della sensibilità, si serva di termini quali «concetto» e «principio»²³, anziché di altre formulazioni categoriali in apparenza più appropriate. Non si tratta di una svista o di un uso ingenuo dei due termini, bensì di un uso filosofico in senso tecnico. «Concetto» e «principio» mettono in risalto il primo risultato del processo *negativo* di collocazione condotto, ovvero il passaggio da un orizzonte meramente empirico e accidentale di conoscenza – quello dell'effettività cosale (*Wirklichkeit*) e dell'elemento materiale dell'intuizione soggettiva, la sensazione (*Empfindung*), come evenienze epistemologiche casuali – a un altro tendenzialmente metafisico, universale e necessario – ovvero a spazio e tempo come forme vidimanti di ogni sentire soggettivo e come *incipit* adeguati alla fondazione della nuova ontologia scientifica. L'indagine critica vuole (di)mostrare che, affinché possa darsi esperienza concreta ed

²³ Cfr. KrV, A23, B 38 (p. 119); A 24, B39 (p. 119); A 25, B 40 (p. 121); A 30, B 45-46 (p. 129-131); A 31, B 47 (p. 131); A 32, B 49 (p. 133); A 40, B 57 (p. 145).

effettiva – di nuovo, l'apice della contingenza e dell'accidentalità nell'attività del conoscere –, si debba risalire alle sue condizioni di possibilità – all'esperienza possibile –, di cui lo spazio e il tempo sono prime forme e fondamentali: in questo senso essi sono tanto «concetti» e «principi» quanto anche «trascendentali», ovvero sono già spontaneità soggettiva che limita e condiziona «la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori».

LA VALENZA POSITIVA DELLA DEDUZIONE NELLA LOGICA TRASCENDENTALE DELLA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Nelle prime linee della *Logica trascendentale* Kant specifica come la separazione analitica delle facoltà e delle loro prerogative conoscitive non sussista come tecnica *negativa* assoluta. Affinché possa darsi epistemologia metafisica ben fondata è cioè necessario che alla *metaphysische Erörterung* delle diverse tappe del processo conoscitivo, vale a dire l'individuazione eliminativa della natura *a priori* di sensibilità e intelletto, corrisponda essenzialmente la determinazione trascendentale delle medesime, ovvero la dimostrazione della loro reciprocità originaria e la deduzione della loro unità sintetica fondamentale²⁴. In altri termini, affinché l'ufficio negativo dell'astrazione non si risolva in un sapere astratto e meramente ideale, in una conoscenza “colta ed erudita” epperò volatile e intangibile, l'astrazione medesima deve manifestare al contempo un'attitudine alla concretezza: una natura produttiva e intimamente formatrice. O, ancor meglio, la sua operatività astratta deve rivelarsi per ciò che è davvero: una funzionalità in ogni caso sintetica e costruttiva, intimamente pregna di contenuto trascendentale. E allora, nel negare la sussistenza per sé dei singoli contenuti empirici del pensiero, la loro natura indecifrabile e caotica, indipendente e indifferente alla *ratio* della categorizzazione concettuale, l'astrazione kantiana li afferma parimenti, questi stessi contenuti, come l'esito legale e produttivo della propria costruzione, vale a dire come contenuto obiettivo – seppur sensibilmente mediato – dei concetti puri e *a priori* dell'intelletto.

Dar vita all'universalizzazione di diritto delle conoscenze empiriche – e dunque, mediatamente, delle realtà effettive che a esse stanno di contro come denotato oggettivo corrispondente – significa procurarne la costruzione formale e l'ordine logico rigoroso. Distaccarsi gradualmente, secondo l'incedere razionalmente cadenzato di una fondazione che non lasci nulla al caso, dal contenuto e dalla forma contingenti del rappresentare. Separarsi cioè dalla

²⁴ Sulle difficoltà analitiche e metodologiche della *ragion pura*, si veda il testo sempre valido di L. Scaravelli, *L'Analitica trascendentale, scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980, in particolare le considerazioni svolte a p. 11.

modalità accidentale di percepire, sì da salire, a muovere dalla ὄλη dell'intuizione – la sensazione o impressione sensibile –, alla sua forma condizionante, lo spazio-tempo. E da essa, in virtù del suo carattere puro e *a priori*, trapassare dalla sensibilità all'intelletto; e qui, all'interno dell'ordine logico anziché crono-logico della conoscenza, facendo astrazione dal concetto nella sua versione empirica e *a posteriori*, ricercare, sull'esempio metodologico già approntato nella scienza della sensibilità, la sua costituzione pura e *a priori*, la sua *natura naturans* piuttosto che la sua *natura naturata*. Fino a condurre a compimento quell'itinerario deduttivo – *negativo* dell'empiria e *positivo* del reale in senso trascendentale – che dall'oscurità e dall'accidentalità originarie di un'oggettività semplicemente presupposta – l'oggettività *soltanto pensata* del *Ding an sich* –, raggiunga finalmente il fondamento ultimo che illumina il conoscere a sapere reale e produttivo: l'Io penso.

In altri termini, la fondazione del sapere metafisico, nel senso eminente della sua legittimazione formativa e concettuale, non consiste che in un *surplus* di astrazione-deduzione. Soggettiva e oggettiva insieme. Soggettiva nella misura in cui è soltanto la soggettività trascendentale, con le sue forme categoriali irriducibili, a poter comprendere e costruire le fattezze fenomeniche del mondo. Oggettiva, dacché, a differenza della logica generale tradizionale, la logica trascendentale kantiana non astrae dai contenuti sensibili dell'intuizione, non consistendo in un astratto ὄργανον dell'intelletto, il quale sia puramente a sé stante e pronto a un uso logico-formale. La logica trascendentale, cioè, non consiste in uno strumento che decida dall'esterno, secondo una sua propria normatività astrattamente universale, dell'esattezza o dell'inesattezza delle conoscenze sensibili, della loro chiarezza od oscurità. Al contrario, essa non prescinde dal rapporto immanente con gli oggetti della conoscenza: è cioè pensiero intrinsecamente riferito alle intuizioni sensibili pure, nel senso che è – originariamente e non in via incidentale o “successiva” – pensiero puro e *a priori* degli oggetti offerti dalla sensibilità²⁵.

1.2. La sintesi dell'intelletto come funzione epistemologica preminente nella costruzione deduttiva della nuova metafisica

Una volta esaurita l'esposizione empirica della tavola dei giudizi – ovvero quella rassegna delle tipologie del Giudizio determinante, la quale è ricavata dall'uso che se ne fa nell'esperienza –, Kant si premura di circostanziare l'unificazione discorsiva cui essi danno luogo, descrivendola nei termini di

²⁵ Cfr. su questo il testo sempre valido di E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Cassirer 1921; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1987, in particolare quanto scritto a p. 74.

un'operazione intellettuale, che, sola, rende possibile qualsivoglia attività del pensiero. Si tratta della nozione di sintesi (*Synthesis*), funzione congiuntiva originaria in cui consiste precipuamente il conoscere. Essa è quell'operatività peculiare della spontaneità del pensiero che attraversa (*durchgehen*), raccoglie (*aufnehmen*) e connette (*verbinden*) il molteplice offerto dalla sensibilità²⁶, risolvendosi «nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza»²⁷. Ed è pura – dunque valida universalmente e di diritto – soltanto se il molteplice dell'intuizione le viene offerto *a priori* dalla sensibilità, cioè ordinato secondo lo spazio e il tempo puri e non empiricamente o *a posteriori* attraverso l'ausilio di sensazioni o impressioni materiali. Le nozioni di congiunzione (*Verbindung*) e di sintesi costituiscono la ragione epistemologica fondamentale per cui il processo deduttivo *negativo* della *Critica* non si risolve nel dogmatismo delle metafisiche di scuola, le quali, separando arbitrariamente la facoltà concettiva di sapere – la ragione e l'intelletto – da quella intuitiva di esperire – il senso –, cagionano dogmaticamente il dominio dell'ideale sul sensibile. Attraverso la nozione di sintesi, Kant inaugura al contrario una nuova metodologia filosofica, la quale non soltanto sostiene la profonda unitarietà del conoscere nella sua totalità, ma afferma altresì la reciprocità originaria del soggetto e dell'oggetto del sapere. La sintesi è infatti la garanzia dell'"affinità elettiva" dei giudizi dell'intelletto e delle intuizioni della sensibilità; è ciò che concretizza i primi

²⁶ Come già osservava Scaravelli, la rivoluzione copernicana di Kant è una rivoluzione gnoseologica a due tempi. Il primo è costituito dall'elaborazione della scienza della sensibilità, che egli appronta già nel *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Una dottrina che effettivamente è integralmente trascritta, salvo rare eccezioni però secondarie, nella prima edizione della *Critica* (1781). Il secondo, invece, quello che di contro alla «rivoluzione sensibile» del 1770 dispiega la «rivoluzione nel campo dell'Intelletto e della Ragione», prorompe soltanto dall'*Analitica trascendentale*. Essa toglie infatti l'autosufficienza teoretica dell'*Estetica* – per cui la sensibilità era capace, di per se stessa, di una sua propria «*vis unitiva*» –, e determina invece l'operatività *a priori* dell'intelletto; il quale, in virtù della propria spontaneità, intervenendo funzionalmente sulla sensibilità medesima, garantisce esso stesso la struttura intelligibile della natura. Detto altrimenti, soltanto con la prima edizione della *Critica della ragion pura* – ma, aggiungiamo noi, attraverso la tappa fondamentale del così detto *Duisburgischer Nachlass* del 1775 – l'intelletto dismette il proprio uso reale, non avendo più i suoi concetti puri la prerogativa di poter cogliere l'in sé delle cose. Di contro a questo uso, si trasforma e primeggia allora l'uso logico, attraverso il quale l'intelletto medesimo non si limiterà più al coordinamento e alla subordinazione delle proprie conoscenze, attraverso il principio di non contraddizione, ma interverrà attivamente nella costruzione fenomenica dell'oggetto. Col risultato non secondario che anche il tempo, concepito originariamente come forma pura e *a priori* del senso interno soltanto, in certo senso si sdoppia nella *Zeit* dello schematismo trascendentale, ovvero diviene schema funzionale che sortisce dalla facoltà produttiva di immaginazione, intesa come *medium* di concetto e intuizione, di intelletto e fenomeno. Cfr. L. Scaravelli, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant, op. cit.*

²⁷ KrV, A 77, B 103 (p. 203).

entro i canoni obiettivi della realtà spazio-temporale e al contempo ciò che consente l'assunzione dell'intuire all'universalità, alla necessità e alla certezza apodittica del sapere trascendentale. La sintesi trascendentale dell'intelletto costituisce dunque quell'operatività intellettuale originaria da cui l'analisi – e dunque l'intera metodica filosofica dell'astrazione eliminativa – non può affatto prescindere, se vuol dimostrarsi oggettiva. Senza di essa, cioè, le astrazioni ideali della soggettività conoscente, anziché sapere oggettivo, non produrrebbero che illusioni metafisiche²⁸.

6.1.1. La deduzione trascendentale della metafisica come epistemologia

Una volta ultimata la deduzione analitica (o metafisica) delle categorie – deduzione che Kant svolge da A 78, B 104 (p. 205) a B 116 (p. 219) ma che in questa sede, per ragioni di spazio, non consideriamo –, Kant si pone la questione della possibilità che i concetti puri dell'intelletto vengano giudicati oggettivamente validi riguardo al loro impiego (*Gebrauch*). Egli avverte il bisogno di una via metodologica che possa garantire alle rappresentazioni di consistere nell'espressione rigorosa della realtà o, per converso, che la natura sia capace di manifestarsi effettivamente nell'intelletto, seppure secondo il suo modo soggettivo di concepirla. Detto altrimenti, Kant ricerca una via ontologica che legittimi la reciprocità originaria della realtà e dell'idealità del conoscere²⁹.

Parola chiave della metodologia suddetta – vero e proprio termine nodale dell'edificio concettuale della *Critica* – è «*Deduktion*». Esso è utilizzato da Kant in un senso radicalmente diverso rispetto a quello esibito nei confini della tradizione razionalista. Non designa infatti un'operazione logico-mentale che intenda desumere il particolare dall'universale, bensì, sull'esempio delle filosofie di Platone e Aristotele³⁰, è mutuato dall'uso che se ne fa in ambito giuridico, volendo significare la dimostrazione della legittimità delle pretese logico-concettive che si avanzano. Nel lessico kantiano, «deduzione» è allora sinonimo di «giustificazione», di «autorizzazione», di «validazione» e di

²⁸ Su questo cfr. tra gli altri E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973-1974; trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, 4 voll., a cura di A. Pasquinelli, il Saggiatore, Milano 1968, III vol., in particolare le pp. 364-365.

²⁹ Cfr. KrV, B 159-160 (p. 279).

³⁰ Sia Platone sia Aristotele, nella definizione di categoria, istituiscono un legame di affinità tra filosofia e diritto. Nell'*Apologia di Socrate*, la κατηγορία Σωκράτους è l'accusa mossa a Socrate. Κατηγορία deriva infatti dal verbo κατηγορέω, il quale significa appunto «accusare» qualcuno di qualche cosa. Con Aristotele, poi, le categorie divengono nozioni filosofiche in senso tecnico, designando, come è noto, i modi o le determinazioni reali che organizzano ontologicamente (prima ancora che epistemologicamente) tutte le cose che sono in quanto sono.

«legittimazione»³¹. Come “categoria” filosofica e non semplicemente logico-matematica della dimostrazione, la deduzione determina la specificazione teoretica distintiva della tecnica filosofica dell'astrazione, testimoniando come la metodica gnoseologica della critica facoltativa, lungi dal volersi risolvere in una fondazione arbitraria del conoscere, si adoperi indefessamente per il reperimento delle condizioni obiettive della propria validità³². Applicata ai concetti puri dell'intelletto, la deduzione vuole allora dimostrare, una volta per tutte, la validità oggettiva e di diritto – la realtà empirica e la legittimità legale – dell'uso puro e *a priori* delle categorie. Deduzione trascendentale è perciò «la spiegazione del modo in cui dei concetti possano riferirsi a priori agli oggetti» in modo assolutamente valido e va accuratamente distinta dalla deduzione empirica, la quale mostra semplicemente l'acquisizione di un concetto «mediante l'esperienza e la riflessione su di essa, e non riguarda dunque la legittimità, bensì il fatto mediante cui ne siamo entrati in possesso»³³. Pertanto, la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto non soltanto costituisce il principio di possibilità degli stessi, ma pure quello di tutte le conoscenze in generale. Contro il tentativo di derivazione fisiologica (*physiologische Ableitung*) di Locke, allora, i concetti «devono poter esibire un certificato di nascita completamente diverso da quello secondo cui discenderebbero dalle esperienze»³⁴.

Rispetto a quanto accaduto nell'*Estetica trascendentale*, il criterio di legittimazione della conoscenza scientifica, ossia il criterio che ne sanziona la *objektive Gültigkeit*, fa sempre meno riferimento all'oggettività empirica della realtà esterna, ricercando al contrario il rigore epistemologico d'una metodologia fondazionale primariamente logico-concettuale. Vale a dire che nel capitolo dedicato alla deduzione trascendentale, il criterio che sancisce l'obiettività delle conoscenze si esplica nei termini di un canone intellettuale che è oggettivo soprattutto nel senso concettivo e costruttivo – e dunque funzionale e soggettivo, seppur non astratto o arbitrario – d'una deduzione logica priva di elementi inferenziali estrinseci o illecitamente assunti.

³¹ Sull'uso e il significato giuridici della deduzione in Kant cfr. tra gli altri M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e V. Verra, intr. di V. Verra, Laterza, Bari 2006, soprattutto p. 79.

³² KrV, A 86-87, B 119-120 (p. 225).

³³ KrV, A 85, B 117 (pp. 221-223).

³⁴ KrV, cit., B 119 (pp. 223-225). Sulla deduzione trascendentale kantiana e sul suo rapporto di “prossimità distante” con quella “fisiologica” di Locke, cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Einl. V. Geert Edel, Zürich, New York, Hildesheim, Olms 1987; trad. it. parziale *La teoria kantiana dell'esperienza*, a cura di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, in particolare le pp. 144-145.

Come già introdotto precedentemente, Kant distingue due modalità di relazione tra l'attività soggettiva rappresentativa (spazio-tempo e categorie) e gli oggetti rappresentati (i fenomeni). Una relazione di tipo empirico, in cui l'oggetto determina tramite sensazione (la componente materiale della percezione) la rappresentazione del soggetto; oppure una relazione di tipo trascendentale, secondo la quale è al contrario la rappresentazione soggettiva a determinare la possibilità *reale* della rappresentabilità dell'oggetto e dunque le condizioni formali della sua realtà empirica. Proprio questa seconda tipologia di relazione, come è chiaro, fa sì che l'attività rappresentativa soggettiva costituisca l'intrinseca possibilità che un oggetto d'esperienza possa venir conosciuto in quanto tale. Ciò non di meno, contro ogni accusa di idealismo, Kant si sforza di mostrare come la validità oggettiva della conoscenza, stante l'unità fondamentale di sensibilità e intelletto, la loro sintesi originaria, non sia in discussione: così come la facoltà delle intuizioni garantisce l'apparire dei fenomeni, così quella dei concetti assicura il pensiero "convalidante" degli stessi. Dunque, sia la sensibilità sia l'intelletto, se isolatamente considerati, sono entrambi condizioni necessarie della conoscenza nella sua totalità, ovvero nessuna delle due facoltà soggettive, presa per sé, è condizione necessaria e sufficiente del vero sapere metafisico.

6.1.2. La Verbindung dell'intelletto e l'Io penso come fondamento formale e funzionale dell'epistemologia metafisica

In ossequio alle proprie esigenze meta-fisiche di totalità, Kant si propone dunque di dimostrare filosoficamente – di fondarla – la congruenza essenziale dell'intrinseca duplicità delle rappresentazioni soggettive: di dedurre le condizioni per cui il molteplice della realtà esterna possa in generale venire intuito, concepito e sintetizzato, sì da costituire una conoscenza valida in generale; di dimostrare scientificamente, cioè, il motivo per cui il conoscere nella sua globalità non resti preda d'un soggettivismo epistemologico – d'una empirica dispersione percettiva delle rappresentazioni soggettive – e sia invece in grado di procurare una connessione coerente – ovvero sia oggettiva³⁵ – tra la molteplicità degli oggetti offerti dalla sensibilità e l'attività spontanea della coscienza intellettuale di rappresentare *a priori*.

³⁵ «Se noi abbiamo ragione di ritenere necessariamente valido in universale un giudizio [...] dobbiam pur ritenerlo oggettivo, ritenere cioè che esso non esprima soltanto una relazione della percezione con un soggetto, ma anche una qualità dell'oggetto». I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kant's gesammelte Schriften* (1783), Bd. IV, cit., pp. 253-383; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellese, con intr. di H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2007, § 18, p. 105.

A questo preciso scopo, introduce la nozione di «congiunzione (*Verbindung*)»³⁶. Essa denota un atto della spontaneità della capacità rappresentativa, ovvero è un'operazione dell'intelletto che ha natura unificante e fra tutte le rappresentazioni «è l'unica che non può essere data dagli oggetti, ma può essere eseguita soltanto dal soggetto». Un'operazione che in generale «potremmo denominare sintesi», la quale «dev'essere originariamente unica, e valevole allo stesso modo per ogni congiunzione». La nozione di *coniunctio* implica in modo paradigmatico tre concetti diversi: il concetto di molteplice (della sensibilità), quello della sua sintesi (intellettuale) e infine quell'altro della sua unità di coscienza (l'Io). Tutto sommato, *Verbindung* è dunque la «rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice». Eppure, sottolinea Kant, non è la congiunzione in se stessa a far nascere la rappresentazione dell'unità delle rappresentazioni, bensì è proprio quest'ultima che, «aggiungendosi alla rappresentazione del molteplice, rende possibile per prima (*allererst*) il concetto di congiunzione». A compimento del percorso astrattivo della *Critica*, dunque, la nozione di congiunzione è ciò che introduce e disvela il vertice sommo di «questa unità che precede a priori tutti i concetti di congiunzione», la quale va cercata «ancora più in alto di quanto fatto sinora, proprio in ciò che contiene il fondamento dell'unità di concetti diversi nei giudizi, e quindi il fondamento della possibilità dell'intelletto, persino nel suo uso logico»³⁷. La congiunzione intellettuale è infatti possibile in virtù della suprema spontaneità dell'Io penso, quell'unità originaria che accompagna necessariamente tutte le rappresentazioni e che consente la possibilità del darsi di qualcosa nella propria obiettiva concepibilità o rappresentabilità. Esso è dunque il riferimento privilegiato di ogni intuizione, col cui molteplice intrattiene «un rapporto necessario». Non per questo, però, esso può dirsi un atto della sensibilità. Al contrario, è una rappresentazione attiva della spontaneità, che riceve il nome di appercezione pura (*reine Apperzeption*) oppure originaria (*ursprüngliche*), naturalmente distinta dalla sua versione empirica e descritta nei termini di un'autocoscienza «che producendo la rappresentazione io penso [...] non può essere accompagnata a sua volta da nessun'altra rappresentazione»³⁸. La sua unità è l'unità trascendentale dell'autocoscienza, ovvero il fondamento della possibilità della conoscenza *a priori*³⁹. La molteplicità delle intuizioni – empiriche o pure, di fatto o possibili – non potrebbe costituire una totalità dell'intuire soggettivo se non ci fosse una

³⁶ Cfr. KrV, B 130 (p. 239).

³⁷ KrV, B 131 (241).

³⁸ KrV, B 132 (p. 243).

³⁹ Sulla triplicità semantica della nozione di fondamento cfr. M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, a cura di Fr.-W. von Hermann; ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, in particolare le pp. 398-401.

tale autocoscienza originaria che la contenesse – e con ciò la consentisse – integralmente. In quanto rappresentazioni di un soggetto, le intuizioni debbono essere infatti «necessariamente conformi alla sola condizione per cui possono coesistere in un'autocoscienza universale», poiché senza di essa non avrebbero alcuna soggettività proprietaria e dunque nessuna validità (oggettiva, ma per un soggetto) e nessuna esistenza (s-oggettiva). Pertanto, l'Io penso è congiunzione originaria, è l'identità dell'appercezione ch'è valida senza alcuna eccezione, ciò che vieta di diritto che la coscienza del soggetto sia una coscienza di tipo empirico, e cioè dissipata, distratta, consumata, evanescente, vittima di un fluire continuo e ingovernabile dei dati rappresentativi. Rispetto al soggetto dell'appercezione originaria, allora, lo stesso intelletto «non è altro che la facoltà di congiungere a priori, e di portare sotto l'unità dell'appercezione il molteplice di rappresentazioni date. *Questo è il principio supremo di tutta la conoscenza umana ([d]er Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis)*»⁴⁰.

L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza: e non una condizione di cui io soltanto abbia bisogno per poter conoscere un oggetto, ma una condizione a cui deve sottostare ogni intuizione per poter diventare un oggetto per me, poiché in caso diverso, e senza questa sintesi, il molteplice non sarebbe unificato in una coscienza [...]. Tutte le mie rappresentazioni, in una qualsiasi intuizione data, devono sottostare all'unica condizione per cui io possa attribuirle, come mie rappresentazioni, all'identico me stesso, e possa dunque raccogliere – in quanto sinteticamente congiunte in un'appercezione – nell'espressione generale io penso.⁴¹

Così, l'unità trascendentale dell'appercezione diviene l'unità *oggettiva* dell'autocoscienza, ovvero quell'unità in cui tutto il molteplice dato in un'intuizione viene unificato in un concetto dell'oggetto⁴². Essa è, in assoluto, «il fondamento della possibilità della conoscenza a priori»⁴³, ovvero il *Fundamentum* dell'epistemologia metafisica.

LA FILOSOFIA KANTIANA COME FOUNDATIONALISMUS

La filosofia kantiana, per erigersi a «filosofia completa e sicura», inaugura una via teoretica inaudita nella storia del pensiero, quella “giuridica” del

⁴⁰ KrV, B 135 (p. 245). Corsivo mio.

⁴¹ KrV, B 138 (pp. 249-251).

⁴² Cfr. KrV, B 139 (p. 251).

⁴³ KrV, cit., B 150 (p. 265). Sull'Io penso come *Form der Formen* e come fondamento dell'unità sintetica dell'esperienza cfr. H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza, op. cit.*, in particolare, ma non solo, le pp. 209-210.

Fundationalismus. Essa è l'idea del filosofare come giustificazione apodittica – ovvero universale e necessaria – delle proprie pretese, come retrocedere fondativo alle proprie condizioni di legittimità, e in cui l'*Abstraktion*, radicalmente risignificata rispetto alla tradizione, diviene funzione ontologica fondamentale. Nella via trascendentale al sapere – l'esigenza d'un sapere non più soltanto presupposto ma rigorosamente dimostrato e posto – essa non s'arresta a operatività metafisica meramente negativa. Non si limita a procurare, per espunzione dei costituenti accidentali del sapere empiricamente, il risultato aleatorio d'una conoscenza meramente astratta. Non si risolve in quella "cattiva funzionalità" che all'opposto riprova e che anzi definisce la parvenza epistemologica delle ontologie pre-critiche.

L'astrazione trascendentale, "la buona astrazione", non si riduce a preta attività eliminativa, bensì si struttura come *attualità ontologica a due tempi*. Dapprima, essa si spinge, per così dire, dal basso verso l'alto. Le sue concezioni prime, allora, quei predicati formali che *von unten hinauf* costituiscono il cominciamento della via eliminativa all'astratto, si rivelano all'opposto come ciò che preesiste funzionalmente – come risultato esplicativo e come principio operativo – alla realtà materiale. Esse rappresentano la ragion d'essere dell'esperienza concreta e il suo fondamento finalmente riconosciuto. Inoltre, per esigenza ontologica di totalità, l'astrazione si prodiga in un movimento complementare: uguale e contrario. Di modo che alla *via negationis* d'andata segua un cammino *positivo* di ritorno – una retrocessione a (ri)partire dal fondamento (il fondamento funzionale dell'Io penso) – che *von oben heran* legittimi la collimazione delle pure forme *a priori* della soggettività conoscente con la realtà materiale da cui, *a parte objecti*, sembravano essere scaturite; giustificando con ciò, finalmente, la natura non più accidentale del reale, ora razionalmente assicurato nel suo statuto di necessità metafisica e dunque sottratto alla sua iniziale casualità empirica, effettuale ed esistentiva.

Il primo momento vuole garantire alla filosofia trascendentale i suggelli della verità assiomatica del conoscere – la «vera universalità» e la «rigorosa necessità» – e conferirle altresì il possesso legittimo e di diritto di un sapere inconfutabilmente primo; vuole innalzarla a *Ἐπιστήμη* rigorosa, certa e valida inoppugnabilmente, costituirla a risultato innegabile d'una dimostrazione concettuale priva d'arbitrarietà presupposte, farla assurgere a filosofia intrinsecamente dedotta e consacrarla finalmente a sapere accertato e vero.

Il secondo momento vuole invece impedire al conoscere di risolversi in un'astrazione soggettivistica che misconosca o contravvenga all'«insegnamento della natura». Intendendo realizzarsi come sapere valido oggettivamente e come sistema completo e sicuro dei principi della ragion pura⁴⁴, la filosofia

⁴⁴ Cfr. KrV, A 13, B 27 (p. 105).

trascendentale pretende infatti di potersi costantemente provare, sperimentare e verificare *in concreto*. Per questo fa dei limiti dell'esperienza e della sensibilità quei confini naturali – certi e validi di fatto – che il pensiero scientifico non deve mai oltrepassare. Come è del tutto evidente, nessuno dei due momenti onto-epistemologici può darsi senza l'altro, bensì ciascuno è condizione necessaria dell'altro. Così come è altrettanto chiaro che la *metaphysica generalis* approntata dalla *Critica della ragion pura* sia il prodotto di una gnoseologia dal duplice fondamento; l'uno ontico ed empirico: l'essere, la cosa in sé, l'esistenza, l'effettività reale, l'esserci, la materia e finanche la sensazione o l'impressione sensibile; e l'altro logico e funzionale: l'io, ovvero le forme sensibili dello spazio e del tempo, gli schemi trascendentali dell'immaginazione produttiva, i giudizi, le categorie e i principi dell'intelletto puro, le regole della ragione.

LA METAFISICA KANTIANA COME METAPHYSICA GENERALIS, OVVERO COME UNA METAFISICA DI FORMA, DI MODO E DI FUNZIONE O COME UN'EPISTEMOLOGIA

Alla luce di quanto sviluppato nelle pagine precedenti, all'interno della *Critica della ragion pura* possono venir rintracciati tre diversi stadi di sussistenza ontologica dell'oggettività, i quali corrispondono perfettamente ad altrettanti livelli di fondatezza epistemologica della conoscenza ed esibiscono altresì le corrispettive modalità di *relazione* del soggetto con l'oggetto.

Nel primo, l'oggetto è *absolutus*, vale a dire separato e astratto dalla spontaneità rappresentativa della soggettività trascendentale. È il modo d'essere della «cosa in quanto tale», della cosa in quanto «sconosciuta da parte nostra»⁴⁵, nonostante essa sussista «realmente di per se stessa», cioè si tratta dell'oggetto considerato nella sua stessa natura e «in generale al di fuori della nostra sensibilità»⁴⁶. È lo stadio puramente cosale o materiale della realtà esterna, l'assenza totale dell'attività e delle forme soggettive di conoscenza. È perciò stesso il grado zero della fondatezza ontologica dell'essere; se si vuole, il grado d'innocenza della relazione soggetto-oggetto. Non è ancora la definizione della realtà effettiva delle cose (*Wirklichkeit*), il loro esserci (*Dasein*) e la loro esistenza (*Existenz*) come predicati cosali del tutto opposti alla spontaneità rappresentativa del soggetto della conoscenza; semplicemente, questo stadio ontologico del “reale” consiste nell'oggettività noumenica incondizionata, quello stadio di preta sussistenza cosale che in Kant è dato soltanto per presupposto, se è vero che viene semplicemente postulato dalla ragione come

⁴⁵ Cfr. KrV, B XX (p. 39).

⁴⁶ KrV, B 307 (p. 473).

«concetto del tutto indeterminato»⁴⁷. Esso è allora quell'orizzonte metafisico *esclusivamente* intelligibile, il quale vorrebbe garantire alla fondazione epistemologica della metafisica la presenzialità non meglio specificata di un «oggetto necessario», il quale va ammesso in corrispondenza di ciò che appare, come causa imprecisata del fenomeno. Un concetto-limite esclusivamente pensabile – ovvero sia semplicemente razionale – ma mai concretamente esperibile o conoscibile, e il quale corrisponde al *Noumenon* in quanto «nome di un qualcosa di ignoto»⁴⁸.

Il secondo livello di sussistenza ontologica del reale è invece relativo, vale a dire in relazione con quell'attività soggettiva di rappresentazione *a posteriori*, che si realizza attraverso intuizioni o concetti empirici, ovvero attraverso *Anschauungen* o *Begriffe* che abbiano come proprio contenuto, rispettivamente, una sensazione (o un'impressione sensibile), e un'intuizione empirica anziché pura. È il caso in cui il rapporto vicendevole dell'oggetto col sapere si configura secondo contingenza e accidentalità⁴⁹: quel caso in cui le rappresentazioni soggettive non sono determinate *a priori* ma anzi è l'oggetto a rendere effettuale, innescandola, la capacità conoscitiva del soggetto. Si tratta allora di uno stadio intermedio di fondatezza, di una prima relazione del soggetto con l'oggetto, di una relazione empirica o cronologica, la quale è pertanto semplicemente occasionale e incidentale, *de facto* anziché *de jure*; ovvero sia ribaltata – in quanto a fondamento – rispetto allo statuto ontologico della sua versione finale: ovvero è una relazione oggetto-soggetto – ontica o empirica – anziché soggetto-oggetto – metafisica in senso pieno – seppur nei suoi tratti generali anziché “speciali” –, o trascendentale.

Il terzo stadio di sussistenza dell'oggettività, infine, non soltanto è relativo alla capacità di rappresentazione *a priori*, ma le è relativo in senso trascendentale. Vale a dire che l'attività conoscitiva della soggettività, concepita come capacità di congiunzione ontologica originaria, si fa forma e condizione di possibilità della rappresentabilità di diritto (e delle rappresentazioni di fatto) dell'oggettività. Ciò non significa, naturalmente, che il soggetto produca l'esistenza del *Gegenstand* (e men che meno dell'*Objekt*, se con quest'ultimo si intende l'“oggetto logico” e col primo l'“oggetto sensibile”); piuttosto, che renda possibile rappresentarlo *a priori*, secondo un sapere certo e rigoroso, universale e necessario. È questo lo stadio ontologico finale della fondazione gnoseologica della metafisica, quello stadio per cui può darsi oggettività (o metafisica) soltanto a muovere dalla spontaneità sintetica di colui che sa, conosce e fa scienza. Detto altrimenti, la filosofia trascendentale kantiana dà luogo a

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ KrV, A 256, B 312 (p. 479). Su questo cfr. anche quanto scritto nella prima edizione in A 104-105 (pp. 1214-1215).

⁴⁹ «Dovunque, infatti, siano le “cose” a determinare il “concetto” invece che questo a determinare quelle, si può pervenire solo ad un sapere accidentale-contingente, non a un sapere universalmente valido e necessario». E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 129.

una *metaphysica generalis*, a un'ontologia che definisce le coordinate *generali* della produzione epistemologica dell'obiettività, senza con ciò definire la natura particolare dei propri oggetti. Essa è dunque una metafisica di modo, di forma e di funzione – se si vuole, un'ontologia di ordine e regolarità generici – anziché una metafisica fatta di contenuti particolari, di nozioni singole o di specifiche essenzialità.

HEGEL E L'ESIGENZA DI UNA NUOVA, DIVERSA CONCILIAZIONE DI SOGGETTO E OGGETTO

Negli anni trascorsi a Berna e Francoforte il giovane Hegel aveva denunciato a più riprese «il venir meno del carattere libero e pubblico, repubblicano della vita», la progressiva privatizzazione dell'esistenza umana e la proliferazione di individualità preoccupate soltanto «dei propri bisogni materiali, o magari anche spirituali» e divenute ciascuna «un 'atomo' isolato nella società»⁵⁰. Aveva cioè individuato nel carattere onnipervasivo della *Entzweiung* la patologia dell'età moderna. Sennonché, nel rintracciarne le ragioni, era rifuggito da tematiche autenticamente speculative. Aveva preferito «la linea di un pensare essoterico»⁵¹ e si era dimostrato più attento alla concreta situazione storica e umana che non alle sue riposte motivazioni teoretiche. A Jena invece, sin dall'apparire della *Differenz*⁵², la scissione dilagante gli si palesa anche in quelle premesse, con la riflessione dell'intelletto che assurge a scaturigine di tutte le limitazioni della vita, impedendo all'uomo la sua riconciliazione nell'assoluto. La *Kraft des Verstandes* costringe la coscienza umana, finanche nelle sue migliori espressioni filosofiche, a perdersi nelle strette della particolarità; le impedisce l'accesso al «regno della libertà»⁵³ e ne cagiona lo smarrimento nelle angustie

⁵⁰ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954; trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1959, pp. 104-105.

⁵¹ L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e Associati, Napoli 2000, p. 57.

⁵² G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, Jena, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler, 1801. Il testo dell'opera è in G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, unter Mitarbeit von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, volume a sua volta contenuto nell'edizione storico-critica delle opere di Hegel, ovvero in G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 u. flg., Bd. IV; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971. D'ora in avanti il testo dell'opera, così come contenuto nell'edizione storico-critica, verrà citato semplicemente con la sigla *Diff.* e tra parentesi verranno indicate le pagine della traduzione italiana.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Diff.*, cit., p. 17 (p. 19).

dell'«intera totalità delle limitazioni»⁵⁴. Hegel avverte così, per la prima volta, «il bisogno della filosofia», alla quale affida «il tentativo di superare tutte le contraddizioni reali, tutti i conflitti che estraniano l'uomo da se stesso e dal mondo, lo rinchiudono nell'isolamento della sua coscienza e lo staccano da una possibile vita comunitaria felice»⁵⁵. Proprio lo sforzo di «ristabilire l'uomo nella sua interezza»⁵⁶, di reintrodurre nella sua esistenza la potenza della *Versöhnung*, era stata l'idea ferma di tutte le *Jugendschriften*, pervenuta finalmente a maturazione con lo *Spirito del cristianesimo e il suo destino*. Lì Hegel aveva formulato esplicitamente, seppur non ancora in forma definitiva, il principio della futura filosofia speculativa. «L'unione della unione e della non-unione», «l'unione di opposizione e relazione» e «l'unione di sintesi e antitesi»⁵⁷ sono infatti formulazioni teoriche antesignane della definizione dell'assoluto in quanto «identità dell'identità e della non-identità»⁵⁸. E se nel cosiddetto *Frammento di sistema* il compito della totalizzazione dell'esperienza era ancora attribuito alla religione, nel saggio del 1801 è finalmente affidato alla filosofia. È il primo passo verso l'annunciata trasformazione dell'«ideale degli anni giovanili in una forma riflessiva, in un sistema»⁵⁹ scientifico della filosofia, prossimo ricettacolo di tutte le istanze *coniunctive* fin lì approntate: la religione popolare, la moralità, l'amore, il sentimento della vita, il *Sein*, il destino, la religione ecc. Da un punto di vista prettamente epistemologico, dunque, durante il periodo cruciale della formazione jenesa, Hegel si convince che l'unificazione della scissione in seno alla vita degli uomini vada conquistata anzitutto attraverso una filosofia *fondamentale*, che riconcili teoreticamente il soggetto del sapere con l'obiettività reale di cui fa esperienza. La *Philosophie*, cioè, deve produrre una *Verbindung* scientifica in senso eminente, ovvero deve procurare una «sintesi apodittica dell'eterogeneo», la quale sia valida universalmente ed effettivamente necessaria. In altri termini, va realizzata compiutamente quella congiunzione speculativa dell'essere e del pensare che Kant ha approntato nei suoi tratti fondamentali. Ciò che finalmente dev'essere attuato è la dimostrazione dell'epistemologia metafisica, intesa non soltanto come «metafisica generale» o ontologia, ma anche come «metafisica speciale», ovvero come metafisica composta di contenuti particolari e determinati, i quali,

⁵⁴ *Diff.*, p. 13 (p. 13).

⁵⁵ R. Bodei, *Primi scritti critici*, op. cit., p. XV.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. v. F. Nicolin e G. Schüler, 1989, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 1; trad. it., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993.

⁵⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften II*, Band 2, bearbeitet v. F. Nicolin, I. Rill u. P. Kriegel, hrsg. v. W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, cit.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Diff.*, cit., p. 64 (p. 79).

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. I-IV, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952-1981; trad. it. parziale *Epistolario*, 2 voll., a cura di P. Manganaro, vol. 1, Guida, Napoli 1983, p. 156 [Lettera di Hegel a Schelling del 2 Novembre 1800].

anziché limitarsi alla definizione generica, formale e *intellettuale* dell'«oggetti[vità] in generale», finalmente coincidano con le singole effettività reali che compongono l'intero.

NATURA E COMPITO DELLA FILOSOFIA HEGELIANA: PER UNA NUOVA FONDAZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA METAFISICA

Già nella *Differenza*, Hegel definisce la filosofia nei termini di un *Bedürfniss*, di un «bisogno» che nasce dalla scissione, «quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini», quando cioè «le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca» e hanno guadagnato «l'indipendenza»⁶⁰. La filosofia è un bisogno in quanto è depositaria di un compito eminentemente teoretico: quello del superamento dell'opposizione classica di soggetto e oggetto, o, come ancora Hegel talvolta si esprime, quello della riconciliazione (della scissione) di riflessione e vita. La *Philosophie* deve far comprendere alla coscienza umana che l'oggettività del mondo che le sta di contro non è che l'oggettività sua, ovvero è un'oggettività fondamentalmente soggettiva; ma anche che la soggettività che lei stessa è ha una natura eminentemente oggettiva: che cioè lei stessa è una coscienza profondamente reale ed effettuale. La filosofia di Hegel, in altri termini, esprime ugualmente l'urgenza della *Bildung* soggettiva della coscienza e la necessità dello sviluppo oggettivo e immanente dello spirito. Attraverso il suo ufficio, la coscienza universale deve poter finalmente guardare all'auto-costruzione dell'assoluto come opera sua; e sapere, d'altro canto, che il suo proprio fare non è altro che l'effetto obiettivo dell'auto-movimento del tutto. Entrambi questi aspetti, l'uno soggettivo-oggettivo, l'altro oggettivo-soggettivo, costituiscono i due lati di un processo unico e unitario: quello del dispiegamento dell'intero e quell'altro della sua costruzione per opera della coscienza. Detto altrimenti: «Il bisogno della filosofia [...] è il necessario tentativo di togliere (*aufheben*) l'opposizione della soggettività e dell'oggettività consolidate, di comprendere l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto, come un produrre»⁶¹.

Per riuscire in una tale impresa, la filosofia deve anzitutto costruire un sapere che si realizzi oggettivamente e che si costituisca come quell'unico fondamento – logico e metafisico insieme –, che è in grado di spiegare ogni esperienza soggettiva della coscienza e ogni manifestazione oggettiva dello spirito. La

⁶⁰ *Diff.*, p. 14 (p. 15).

⁶¹ *Diff.*, p. 14 (p. 15).

filosofia deve perciò definire un diverso criterio della scientificità del sapere, il quale si differenzi, per così dire geometricamente, dall'epistemologia lineare, verticale e dal duplice fondamento costruita da Kant. Deve cioè produrre un'epistemologia *circolare*, in cui il finito e l'infinito, l'immediato ed il mediato, il cominciamento e il risultato siano «lo stesso». Non solo, essa deve procurare una diversa considerazione dell'oggettività, per cui quest'ultima non significhi più, semplicemente, l'ordine fenomenico generale della legalità dell'intelletto (riferito alla natura). Il sapere oggettivo deve poter determinare l'*in sé* e l'*essenza* più proprie delle cose: deve poter procurare l'identità speculativa della certezza soggettiva e della verità oggettiva, dell'essere e del pensare. Detto altrimenti, l'epistemologia filosofica deve divenire metafisica per davvero: non soltanto, cioè, nei suoi tratti metodologici generali ma anche e soprattutto nei suoi particolari contenuti categoriali, dal primo all'ultimo. Nella *Differenz* l'allestimento di questo processo è soltanto imbastito. Hegel deve ancora passare per le lezioni universitarie jenesi (1801-1803), le riflessioni della *Logica e metafisica di Jena* (1804-1805) e, soprattutto, per la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), affinché l'articolazione dei diversi rapporti tra soggetto e oggetto, certezza e sapere, coscienza e spirito, raggiunga la propria formulazione matura. Così come soltanto attraverso la *Scienza della logica* (1813, 1816, 1832) e i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), e giungendo finalmente a compimento nell'*Enciclopedia* berlinese (1817, 1827, 1830), l'architettura della scienza speculativa rinviene insieme la propria epistemologia peculiare e la sua organizzazione sistematica definitiva⁶².

IL CONCETTO HEGELIANO DI FILOSOFIA: UN'EPISTEMOLOGIA METAFISICA DEL CIRCOLO

Nell'*Introduzione all'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*⁶³ Hegel definisce la filosofia come «la *considerazione pensante* degli oggetti»⁶⁴,

⁶² Per una considerazione complessiva del sistema di Hegel e per una breve ma puntuale introduzione all'evoluzione del suo pensiero logico-metafisico, temi che in questa sede, per ovvie ragioni di spazio, abbiamo solo potuto accennare, si rinvia rispettivamente a V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, trad. it. di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012 e L. Lugarini, *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., trad. di A. Moni, rev. della trad. e n. intr. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, pp. VII-XXXIII.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Verwaltung des Oswaldschen Verlags (C. F. Winter), 1830, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. XX, unter Mitarbeit v. U. Rameil, hrsg. v. W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, 1992; trad. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 1981. D'ora in avanti il testo dell'edizione storico-critica verrà citato semplicemente con la sigla *Enz.* e tra parentesi verranno indicate le pagine della traduzione italiana.

⁶⁴ *Enz.*, § 2, p. 41 (p. 124).

quel «modo peculiare del pensiero [...] mediante il quale il pensiero diviene conoscenza, e conoscenza concettuale (*begreifendes Erkennen*)» in via primaria. Il pensiero filosofico è cioè *Denken als Form*, «pensiero come forma», originariamente distinto dal pensiero ordinario che accompagna le comuni attività cognitive del soggetto, diverso cioè dal sentimento, dall'intuizione e dalla rappresentazione, i quali non sono altro che mere *Formen des Gedankens*, ovvero «forme del pensiero» soltanto. Che la filosofia sia pensiero «principalmente» formale significa che «il logico [...] penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto»⁶⁵, sicché «il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi posto nella sua luce peculiare, soltanto in quanto è trasferito nella forma del pensiero e del concetto»⁶⁶. L'ufficio autenticamente speculativo della filosofia consiste allora nel «trasformare [...] le rappresentazioni [...] in *pensieri*»⁶⁷, sì da svelarne la natura intimamente sostanziale e soggettiva, logica e metafisica insieme.

Tuttavia, a giudizio di Hegel, proprio la natura infinita del pensiero umano rimane sulle prime occulta al sapere abituale della coscienza. Per questo anche nell'*Enciclopedia* il concetto di filosofia viene dispiegato come il «bisogno del suo *modo peculiare di conoscere*»⁶⁸, come il bisogno, cioè, di «giustificare le proprie determinazioni divergenti» al cospetto del *gemeines Bewußtsein*, della «coscienza comune». Il compito della filosofia consiste infatti nell'esprimere integralmente la natura più autentica dei contenuti coscienziali, i quali, soltanto attraverso il suo ufficio, possono realizzarsi come *Wirklichkeit*, ovvero come «realtà effettiva» e come «contenuto fatto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza»⁶⁹. Sicché «è fine supremo della scienza produrre [...] la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione *essente*, la realtà effettiva»⁷⁰. Dunque, per un verso, la *Philosophie* ha come proprio «*punto di partenza* (Ausgangspunkt) l'*esperienza*, la coscienza immediata e raziocinante»⁷¹ e a muovere da queste deve elevarsi fino all'«elemento incommisto (*unvermischt*) di se stesso», vale a dire all'idea e al concetto. Per altro verso, invece, il

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch, *Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. XXI, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985, pp. 10-11; trad. it. *Scienza della Logica*, trad. di A. Moni, rev. della trad. e nota intr. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968 (pp. 9-430), p. 10. D'ora in avanti il testo dell'edizione storico-critica verrà citato semplicemente con la sigla *WdL I* e tra parentesi verranno indicate le pagine della traduzione italiana.

⁶⁶ *Enz.*, § 5, p. 46 (p. 103). Traduzione parzialmente modificata.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Enz.*, § 4, p. 45 (p. 127). Traduzione modificata.

⁶⁹ *Enz.*, § 5, p. 47 (p. 128).

⁷⁰ *Enz.*, § 6, p. 47 (p. 129).

⁷¹ *Enz.*, § 12, p. 55 (p. 137).

cominciamento della filosofia consiste parimenti nel «libero atto del pensiero», il quale si colloca in quel «punto di vista in cui [...] è per se stesso e, quindi, esso stesso genera e dà a sé il suo oggetto»⁷². Così, dal punto di vista speculativo – quella prospettiva logico-metafisica secondo cui la sostanza è soggetto e ogni immediato o finito sono parimenti mediati e infiniti –, i contenuti della coscienza comune e della filosofia invero coincidono e sono anzi i medesimi contenuti.

In virtù della reciproca determinazione di *Unmittelbarkeit* e *Vermittlung* la filosofia è scienza. Essa è quella pura attività del pensiero in cui il punto di vista che appare e si manifesta come primo «deve rendersi risultato»; essa è pertanto «un circolo che ritorna in se stesso e che non ha nessun inizio nel senso in cui ce l'hanno le altre scienze».

Il concetto della scienza e, quindi, il primo concetto – e siccome è il primo contiene la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto (per così dire estrinseco) filosofante –, deve necessariamente esser colto dalla scienza stessa. Questo è addirittura il suo unico fine, la sua unica opera e il suo unico scopo, e cioè giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno e alla sua soddisfazione.⁷³

Nelle considerazioni preliminari del primo libro della *Scienza della logica*, all'interno cioè de *La dottrina dell'essere* e delle riflessioni sulla peculiare natura del cominciamento del pensiero scientifico, Hegel è ancora più esplicito:

Bisogna riconoscere che questa è una considerazione essenziale [...] – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto. Così a partir dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima verità. Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato [...]. L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo.⁷⁴

Diversamente che in Kant, dunque, l'epistemologia hegeliana consiste in un circolo⁷⁵ dall'unico fondamento logico-metafisico, anziché in una linea verticale che lega due fondamenti distinti e suscettibile di venir percorsa secondo due

⁷² *Enz.*, § 17, p. 63 (p. 144).

⁷³ *Ibid.*. Traduzione parzialmente modificata.

⁷⁴ *WdL I*, pp. 56-58 (pp. 56-57).

⁷⁵ Sul carattere circolare dell'epistemologia hegeliana cfr. in particolare T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

andature reciproche e complementari, vale a dire dal basso verso l'alto (*bottom up* o *von unter hinauf*) o dal basso verso l'alto (*top down* o *von oben heran*).

IL FONDAZIONALISMO DELLA FILOSOFIA HEGELIANA

La tematizzazione della circolarità della scienza hegeliana ci consente di prendere posizione su un tema largamente dibattuto nell'ambito degli studi su Hegel, soprattutto in area anglosassone, circa la peculiare conformazione dell'epistemologia della filosofia speculativa. Molti interpreti, nel corso degli ultimi trent'anni, hanno giudicato la concezione hegeliana della scienza una teoria epistemologica fondamentalmente *antifondazionalista*⁷⁶. Nella considerazione della circolarità che ne caratterizza il processo di giustificazione – quel processo in virtù del quale ogni *Bestimmung* del “pensare l'assoluto” costituisce la legittimazione della determinazione che la precede ed è a sua volta giustificata dal concetto che invece la segue, sicché soltanto la “totalità presa insieme” delle determinazioni dell'intero può rappresentare la sola, autentica giustificazione del processo scientifico nel suo complesso – ebbene nell'analisi di questo svolgimento circolare, è stato generalmente rilevato come nella logica metafisica di Hegel non si dia in nessun caso un fondamento determinato e men che meno assoluto.

Non solo: in un simile dispiegamento circolare del sapere speculativo, “il metodo” di Hegel costituirebbe piuttosto *la* critica immanente dei diversi modelli del paradigma fondazionalista. Sicché quel «circolo di circoli (*Kreis von Kreisen*)»⁷⁷ in cui egli dispiega il sapere scientifico dimostrerebbe l'arbitrarietà e l'irragionevolezza delle diverse tipologie della fondazione filosofica, le quali invece, da parte loro, sarebbero invece caratteristiche sia delle metafisiche pre-critiche – data la coincidenza indimostrata di essere e concetto cui esse danno luogo – sia dell'empirismo – ove l'esperienza rappresenta il sostegno ultimo delle asserzioni filosofiche –, sia infine della filosofia kantiana – ove i principi puri e *a priori* della soggettività trascendentale rappresentano il «fondamento originario» della conoscenza oggettiva. Da questo punto di vista, si è scritto, non si dovrebbe cadere nell'errore di definire l'epistemologia di Hegel

⁷⁶ Cfr. tra gli altri R.-P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriffe. Eine Einführung in Hegel*, Anton Hain, Frankfurt am Main 1990; W. Maker, *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994; A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992; D. Stern, *The Immanence of Thought. Hegel's Critique of Foundationalism*, in «The Owl of Minerva», 22, 1990, pp. 19-33; R. Williams, *Towards a Non-Foundational Absolute Knowing*, in «The Owl of Minerva», 30, 1998, pp. 83-101.

⁷⁷ Enz., § 15, p. 60 (p. 142).

un'epistemologia fondazionalista, giacché il senso più profondo di essa sarebbe del tutto inconciliabile con ogni nozione di *Grundlegung*.

Dal nostro punto di vista, tuttavia, l'epistemologia circolare dell'idealismo oggettivo del filosofo di Stoccarda consiste invero nella *fondazione propriamente detta del sapere filosofico*, la quale si differenzia da ogni altra, non perché essa non consista in una *Grundlegung*, ma in ragione di quel senso intimamente giuridico, che essa ha ereditato, perfino potenziandolo, dalla deduzione kantiana, ove la giustificazione dei contenuti conoscitivi altro non era che la loro legittimazione *de jure*: un'autorizzazione e una validazione *di diritto*, una legalizzazione che non faceva appello a nozioni arbitrariamente assunte o a presupposizioni estrinseche, magari imposte. Con la differenza notevole, però, che anziché ancorarsi a due fondamenti reciproci e complementari (il "fondamento realtà esterna" e il fondamento Io penso) – la cui messa a tema procura conseguentemente una filosofia la cui "geometria epistemologica" è lineare e verticale e il cui contenuto ontologico consta di una *metaphysica generalis* o di un'ontologia di modo, di forma e di funzione –; la filosofia di Hegel dispiega invece un unico fondamento sfondato – un *Grund* che è in sé *abgründiger*, ovvero «privo di ragioni estrinseche» – e il quale coincide con l'esposizione particolareggiata dell'assoluto o della sostanza-soggetto. Sicché poi questo stesso svolgimento immanente dell'intero consiste esso stesso in una *metaphysica specialis*, in una metafisica, cioè, da intendere in senso eminente, ovvero come composta di contenuti particolari, di nozioni singole e di «divergenti determinazioni concettuali della cosa stessa».

LA METAPHYSICA SPECIALIS DI HEGEL COME TRIPLICE OSTENSIONE QUALITATIVA DELL'ASSOLUTO: L'INTELLETTO E L'ESSERE, LA RAGIONE DIALETTICA E L'ESSENZA, LA RAGIONE SPECULATIVA E IL CONCETTO

Il pensiero libero e vero è in sé *concreto*, e pertanto è l'*idea*, e nella sua intera universalità l'*idea* o l'*assoluto*. La scienza di esso è essenzialmente *sistema*, poiché il vero, come *concreto*, è soltanto in quanto si dispiega in sé e si raccoglie e conserva nell'unità, cioè come *totalità*, e soltanto mediante la distinzione e la determinazione delle sue distinzioni può essere la loro necessità e la loro libertà.⁷⁸

L'oggetto della logica e metafisica hegeliana – ciò che Hegel chiama «concetto (*Begriff*)» in senso tecnico – non consiste nella struttura semplicemente formale del

⁷⁸ *Enz*, § 14, p. 59 (p. 141).

pensiero: esso è oggetto in senso metafisico, è il pensiero stesso delle oggettività singole, le cose come pensate o «le cose elevate nella forma del pensiero»⁷⁹.

Oggetto della logica hegeliana è dunque *il pensiero stesso, nella misura in cui esso pensa le cose*, dacché «nella considerazione logica, non son le cose, ma l'essenziale delle cose, il loro concetto, quello che diventa oggetto»⁸⁰. Il concetto è perciò «oggetto, prodotto e contenuto del pensiero, ed è l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose»⁸¹. La logica hegeliana è allora devoluta al dispiegamento puramente razionale del reale, chiamata a portarne alla luce la *verità* e l'essenza stesse. È in questo senso, dunque, che «la *logica* coincide con la *metafisica* (Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen)»⁸², dacché le singole determinazioni del pensare sono allo stesso tempo *determinazioni singolari dell'essere*. Detto altrimenti, la logica di Hegel è la cornice entro cui assume senso il costituirsi concreto delle cose dell'assoluto. In tal senso, il processo logico costituisce una totalità "organica" che concretesce su se stessa⁸³ e in cui ogni determinazione categoriale risulta necessaria allo sviluppo dell'intero e al suo proprio processo di autodeterminazione.

Hegel distingue due tipologie dello sviluppo della sostanza-soggetto: l'una intellettuale, l'altra razionale. Quindi vi associa tre diverse funzionalità, la prima attribuita al *Verstand*, le altre due alla *Vernunft*. L'una è *positiva*, universale e astratta, ovvero fissa le determinazioni reali e di pensiero come unità autosufficienti, cristallizzate e indifferenti le une alle altre; la seconda è *negativa*, particolare e mediatrice: nega l'uni-lateralità delle *Bestimmungen* intellettuali, ne riconosce il carattere molteplice e relativo e con ciò le pone in rapporto, seppur in modo ancora parziale e imperfetto; la terza, infine, è *affermativa*, singolare e soggettiva: rivela finalmente la reciprocità fondamentale delle categorie, le stringe intimamente in relazione e realizza l'intero come unica totalità immanente, ovvero in quanto individualità artefice del proprio sviluppo.

Di queste due tipologie della riflessione dell'assoluto (o della sostanza-soggetto) – intelletto e ragione – e di queste sue tre diverse modalità funzionali – astrazione, dialettica e speculazione – Hegel fa uso in senso duplice, recuperando il significato della predicazione secondo omonimia di Aristotele, per cui un medesimo predicato può attribuirsi a uno stesso oggetto secondo due accezioni distinte⁸⁴. Così intelletto e

⁷⁹ *WdL I*, pp. 29-30 (p. 26).

⁸⁰ *WdL I*, p. 17 (p. 18).

⁸¹ *WdL I*, p. 17 (p. 19).

⁸² *Enz*, § 24, p. 81 (p. 162).

⁸³ Sul carattere organico e sistemico della *Scienza della logica*, sul suo possibile contributo alla precisazione e al rafforzamento delle teorie sistemiche e del quadro teorico della complessità cfr. F. Chierghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011.

⁸⁴ Cfr. Aristotele, *Categorie*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989, p. 301 (1, 1a1-12). A differenza di Aristotele, Hegel pensa la divergenza di significato della predicazione omonima nei termini di una relazione di opposizione (prima) e di contraddittorietà (poi). Il che è l'esito di una posizione filosofica che fa dell'antinomia (risolta) la *regula veri* e della dialettica la legge razionale del reale. Sul primo aspetto cfr. S. Landucci, *La*

ragione, astrazione, dialettica e speculazione serbano in se stessi, a seconda del soggetto della loro attribuzione, due predicabilità divergenti e anzi opposte: una *positiva* e *affermativa*, ovvero sia produttiva dello sviluppo speculativo all'opera nell'assoluto; l'altra *negativa*-annichilente, e cioè eliminativa e nientificante la struttura giudiziale ordinaria – fondata sul principio di *non* contraddizione –, la quale irretisce l'autodeterminazione dell'intero entro le proprie maglie ossificanti, ovvero sia entro la separazione intellettualistica e preconetta delle opposte determinazioni contraddittorie dell'unica medesimezza logico-metafisica.

Ora benché Hegel sostenga che intelletto astraente, ragione dialettica e ragione speculativa determinino lo svolgimento immanente di ogni elemento logico dell'intero⁸⁵ – sicché, in termini un po' "scolastici" ma efficaci, il primo definisca la tesi, la seconda l'antitesi e la terza la sintesi di ogni triade dialettica –, riteniamo tuttavia che a ognuna delle tre suddette "facoltà epistemiche" possano legittimamente venir assegnati tre diversi ordini dello sviluppo metafisico dell'intero, e tre differenti modalità epistemologiche del suo svolgimento: quegli ordini e quelle modalità, cioè, in cui ciascuna è maggiormente all'opera rispetto alle altre. Sicché all'intelletto astraente possano corrispondere una metafisica dell'essere e una logica dello *Übergehen in Anderes*, alla *dialektische Vernunft* una metafisica dell'essenza e una logica del *Sich reflektieren* e alla *spekulative Vernunft* una metafisica del concetto e una logica del *Sich entwickeln*.

1.3. *L'intelletto, la metafisica dell'essere e la logica dello Übergehen in Anderes*

«Il pensiero come *intelletto* si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed essente per sé»⁸⁶.

Come ormai venuto in chiaro, l'intelletto consiste sia in una facoltà logica sia in una capacità metafisica, entrambe proprie dell'assoluto. In quanto rappresenta una funzione logica, il *Verstand* è anzitutto la facoltà dell'astrazione e del porre limiti, la produzione di determinazioni fisse e reciprocamente indifferenti. In secondo luogo, esso è la capacità *positiva* dell'ostensione qualitativa delle particolari determinazioni categoriali: è ciò che immediatamente «pone (*setzen*)», ciò che produce e dà vita alle singole determinatezze del pensiero. In terzo luogo è la facoltà dell'universale (astratto), poiché ciascun *verständiger Begriff* è funzione autonoma di identità e di auto-eguaglianza, ed esclude la possibilità di ogni differenza tanto interna quanto "esterna". Nella misura in cui invece esprime una prerogativa metafisica

contraddizione in Hegel, La Nuova Italia, Firenze 1978. Sul secondo cfr. invece M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2015.

⁸⁵ Cfr. *Enz.*, § 79, p. 168 (p. 246).

⁸⁶ *Enz.*, § 80, p. 169 (p. 246).

dell'assoluto, l'intelletto rappresenta lo stadio in cui l'intero metafisico è oggettivamente perduto nella scissione, nell'astrazione e nella limitazione. Esso è il tutto dissipato in un'infinita separazione delle parti e in cui le singole determinazioni sono confinate nell'immediatezza, nella finitezza e in una reciproca indifferenza.

A parte subjecti, il sistema concettuale dell'intelletto – nella misura in cui pretenda di sussistere isolatamente, e cioè separato dalle altre “facoltà epistemiche” della ragione dialettica e della ragione speculativa –, è strutturalmente inadeguato a riflettere (*reflektieren*) e comprendere (*begreifen*) – a riunire (*zusammenfassen*) – la complessità e la ricchezza “categoriali” dell'intero. Esso si serve infatti di determinazioni logiche ancora troppo semplici e povere, le quali posseggono tutte una forma e un contenuto ancora fissi e finiti. I suoi concetti sono reciprocamente indifferenti, sono l'uno opposto a *ogni* altro, l'uno l'esclusione di *ogni* altro; essi, cioè, sono espressione di una *negatività* ancora *astratta*, anziché l'espressione di una soggettività vera e libera, *auto-determinata* e *assoluta*, dacché non sono in rapporto e non sorgono reciprocamente gli uni dagli altri.

A parte objecti, l'intero limitato dal *Verstand* non è altro che una mera somma di parti, un aggregato di “quantità morte” e tra loro irrelate, un'unità privata della sua naturale *vis coniunctiva* e frammentata in una molteplicità di “uno numerici”. Esso non è che il risultato dell'astrazione riflettente, il prodotto di quella dialettica *immediatamente* generativa, che, al livello dell'*essere* (*Sein*), tanto nella *Scienza della logica* quanto anche nell'*Enciclopedia*, sospinge le singole determinazioni sempre al di là di loro stesse, costringendole in un continuo e incessante *rovesciamento* delle une nelle altre. L'assoluto costruito dall'intelletto è dunque puro essere (*reines Sein*) e il modo della sua ostensione qualitativa è lo *Übergehen in Anderes*, il «trasformarsi» o il «trapassare» delle determinazioni in un'alterità *del tutto* estranea e non ancora riconosciuta come propria. Nelle parole di Hegel: «Il determinarsi, di per sé, del concetto nella sfera dell'essere è soltanto in sé, – e si chiama così un passare»⁸⁷.

Questo «passare da parte a parte» delle determinazioni essenti (*seiende Bestimmungen*), il rovesciarsi delle une nelle altre, non consiste in un movimento in cui le prime si conservano nelle seconde. Esso è piuttosto un «tralasciarsi». Nelle determinazioni successive, infatti, quelle precedenti non si danno più e le seconde sono sempre qualcosa d'altro rispetto a quelle.

L'essere è il concetto soltanto *in sé*, le sue determinazioni sono come *essenti*; nella loro distinzione si trovano reciprocamente opposte come *altre* e la loro ulteriore determinazione (la forma del momento dialettico) è un *passare in altro*

⁸⁷ *WdL I*, p. 109 (p. 119).

(*ein Übergehen in Anderes*). In questo procedere nella determinazione il concetto essente *in sé* insieme *si pone al di fuori*, e quindi si dispiega, ma, al tempo stesso, l'essere *va in sé*, si approfondisce in se stesso.⁸⁸

Dunque, se da un lato, nella dottrina dell'essere, l'esposizione delle strutture logiche corrisponde alla definizione delle relazioni che intercorrono tra le cose reali nel loro *semplice e immediato* manifestarsi, sicché nel *Sein* vengono analizzati quei rapporti che affettano le cose nel loro semplice esser date; dall'altro, ogni determinazione dell'essere, nell'ambito dell'intrinseca articolazione della sua struttura logica, nel movimento del suo ulteriore determinarsi, dà vita ad una relazione ad altro che è sì posta all'esterno della sua pretesa auto-sussistenza, ma che al contempo consiste altresì in un «internamento (*Insichgehen*)» e in un «approfondimento (*Vertiefen*)». In questo senso, l'essere è già concetto: è il «concetto in sé (*Begriff an sich*)»⁸⁹; ovvero è già, sebbene ancora nella forma immediata datagli dall'intelletto astrante, la struttura più *ricca e complessa* del reale.

1.4. La ragione dialettica, la metafisica dell'essenza e la logica del Sich reflektieren

Il momento *dialettico* è il superarsi d[elle ...] determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte [...]. – Nella sua determinatezza peculiare la dialettica è piuttosto la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinazione isolata e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata. La dialettica invece è questo *immanente* oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione [...]. La dialettica è quindi l'anima motrice del procedere scientifico (*die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens*) ed è il principio mediante il quale soltanto il contenuto della scienza acquista *un nesso immanente o una necessità*, così come in esso in generale si trova la vera elevazione, non estrinseca, al di là del finito.⁹⁰

In virtù della ragione dialettica ciascuna determinazione si riflette nel *proprio* altro, ogni posto *si* riconosce ugualmente come opposto, ogni condizionato *si* concepisce parimenti come incondizionato e ogni momento tetico del pensiero (s)oggettivo *si* afferma ugualmente come antitetico. Questa attività della reciproca determinazione categoriale è ciò in cui propriamente consiste la negatività *determinata* della dialettica

⁸⁸ *Enz.*, § 84, p. 181 (p. 257). Traduzione parzialmente modificata.

⁸⁹ *WdL I*, p. 45 (p. 44)

⁹⁰ *Enz.*, § 81, pp. 172-173 (pp. 249-250).

o della riflessione *razionale* (vernünftige *Reflexion*). Essa riconosce nell'immediata spontaneità dell'intelletto e delle sue *astratte* determinazioni la scaturigine della relazione di opposizione in ogni sua forma, e, con ciò, ne neutralizza il potere di produrre scissioni; per dirla in termini hegeliani, *toglie*⁹¹ l'intelletto stesso in quanto facoltà soggettiva dell'astrazione e come modalità oggettiva della limitazione. *Superando e conservando* la riflessione unilaterale e limitante del *Verstand*, l'annientare dialettico della ragione si costituisce come produzione genetica di determinazioni (s)oggettive intrinsecamente riflesse; ovvero come l'infinità (s)oggettiva «al di là del finito» e come una logica dell'*essenza* (Wesen) o del riflettersi (*Sich reflektieren*)⁹². Pertanto, se le determinazioni nella sfera dell'essere esprimono le forme logiche più semplici e immediate del pensare speculativo, la dottrina dell'essenza tematizza categorie ben più articolate e complesse. L'essenza è infatti la determinazione del *vero* essere: è ciò che è posto oltre l'immediato. Essa consiste allora nell'*ulteriore* indagine dell'immediatezza, la quale si svolge a muovere però da uno sfondo (per l'appunto) *essenziale* di verità, in cui ogni determinazione logica costituisce se stessa solo attraverso il rapporto e la relazione al *proprio* altro:

È una delle conoscenze più importanti, quella di saper scorgere e tener ferma questa natura delle determinazioni riflessive ora considerate, che cioè la lor verità sta solo nella lor relazione reciproca (*ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander*), epperò consiste in ciò che ciascuna contiene nel suo concetto stesso l'altra. Senza questa conoscenza non si può propriamente fare alcun passo in filosofia.⁹³

L'essenza si costituisce quindi attraverso un movimento dialettico che non è posto in altro, ma che al contrario consiste già nel processo della propria *auto*-articolazione. In questo senso, Hegel la definisce «la verità dell'essere»⁹⁴: nel senso che essa è tanto il risultato quanto anche il presupposto dell'«internarsi (*Sich erinnern*)» e dell'«andare in sé» dell'essere. È cioè la trasformazione della riflessione ponente ed esterna dell'intelletto nella propria *bestimmende und immanente Reflexion*, la quale, in virtù dell'anima dialettica che la muove, mostra come le singole determinazioni logiche, ciascuna considerata nella sua determinatezza, riflettano in loro stesse la loro alterità più propria. L'essenza è infatti una totalità auto-determinantesi, secondo un riferimento a sé che è *negativamente determinato* e in ragione del quale essa è condotta, da un lato, a porre il proprio altro come un altro da sé ma, dall'altro, a porre

⁹¹ Sul significato speculativo dell'*aufheben* cfr. *WdL I*, pp. 94-96 (pp. 100-101), nonché la nota 1 di A. Moni (*ibid.*).

⁹² Sulle peculiarità della riflessione nella grande *Logica*, cfr. D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in Id., (hrsg. v.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen*, (1813), in *Gesammelte Werke*, Bd. XI, hrsg. v. F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1978, p. 285; trad. it. *Scienza della logica*, cit., (pp. 431-646), p. 489.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen*, (1813), cit., p. 241 (p. 433).

sé medesima in questo altro. In tal modo la semplice determinatezza delle determinazioni intellettuali (o d'essere) non sussiste più come determinatezza immediata, dacché l'essenza è proprio il togliere l'immediatezza, di modo che i singoli concetti sussistano come posti essi stessi dalla sua mediata dialettica interna.

1.5. La ragione speculativa come metafisica del concetto e logica del Sich entwickeln, ovvero il compimento epistemologico della metaphysica specialis

Il compimento della logica hegeliana come metafisica è infine affidato alla ragione speculativa, la quale raccoglie in uno le particolari determinazioni riflessive della ragione dialettica e vince ogni residuo di exteriorità nell'ambito del processo logico. Attraverso il suo ufficio, cioè, ciascuna determinazione è condotta, da un lato, a svilupparsi da sé medesima e, dall'altro, a concretere in connessione organica con tutte le altre. «L'elemento speculativo o positivamente razionale coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento affermativo che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro»⁹⁵.

La ragione speculativa dispiega dunque una logica del concetto (*Logik vom Begriff*) o del *Sich entwickeln*, in cui essere ed essenza vengono sillogisticamente conchiusi al proprio interno.

Da questo lato il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo divenire, ed esso è la loro base e verità, come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti (*untergegangen und enthalten*). Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e come essenza, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità.⁹⁶

La logica del concetto consiste dunque in una *logica soggettiva*, in una logica in cui il *Begriff* possiede in sé il proprio altro ed è quindi se stesso nel suo altro.

Nel suo proprio determinarsi nell'*Anderes*, ma muovendo in ogni caso da sé e all'interno dell'identità di sé e dell'altro, il concetto rappresenta infatti ciò che è *concretamente* libero. Il suo sviluppo, il modo stesso in cui esso si determina, è infatti libero nella misura in cui ciò su cui si fonda la sua determinatezza – l'altro o il negativo – non è mai un che di esterno al suo sviluppo, bensì gli è assolutamente interno. Detto altrimenti, il suo riferimento negativo a sé è un

⁹⁵ *Enz.*, § 82, p. 176 (p. 253).

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, (1816), in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hrsg. v. F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1981, p. 285; trad. it. *Scienza della logica*, cit., (pp. 647-957), p. 651.

riferimento *auto-negativo*, ovvero negativo in senso *assoluto*. In tal modo la determinatezza del concetto è tale da determinare se stessa da se stessa, è auto-determinazione, uno sviluppo in tanto necessario in quanto parimenti libero e spontaneo, poiché non viene determinato da elementi estranei alla sua struttura concettuale. La dialettica del *Begriff* si caratterizza allora come sviluppo (*Entwicklung*) autonomo e libero, ove la relazione ad altro non consiste in altro se non nel divenire questo stesso altro; poiché, allo stesso modo, proprio questa relazione altro non è che una relazione a sé, per cui il divenire altro del concetto come primo non è che il divenire sé medesimo come ultimo, ovvero è la realizzazione dell'intero circolo della scienza come risultato intrinsecamente mediato del suo proprio cominciamento iniziale.

Grazie a ciò, il concetto speculativo si dispiega come concetto *universale e concreto*: esso rappresenta lo stare insieme delle opposte determinazioni, ma non l'una *di contro* all'altra come nell'intelletto o nella logica dell'essere, e nemmeno semplicemente l'una *in relazione* all'altra come nella ragione dialettica o nella logica dell'essenza. Nel concetto, infatti, le determinazioni sono piuttosto l'una *nell'altra*: ognuna diviene se stessa nell'altra, poiché si sviluppa e si realizza solo nell'essere compiutamente l'altra. In tal senso, la logica speculativa del *Begriff* consiste nell'*affermazione vera* – nella dimostrazione scientifica – dell'epistemologia metafisica; e ciò non semplicemente nei suoi tratti oggettivi – ovvero in quei tratti ancora relativamente ossificati e immoti, definiti dall'essere e dall'essenza, dall'intelletto e dalla dialettica, dallo *Übergehen* e dal *Sich reflektieren*, ma anche nelle sue determinazioni più propriamente fluide e soggettive, in cui il concetto si dimostra libero e concreto allo stesso modo.

Bibliografia

- AA. VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2008.
- Aristotele, *Categorie*, intr., trad. e comm. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989.
- M. Bordinon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2015.
- E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Cassirer 1921; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973-1974; trad. it. *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, 4 voll., a cura di A. Pasquinelli, il Saggiatore, Milano 1968.
- F. Chierighin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011.

H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Einl. v. G. Edel, Zürich, New York, Hildesheim, Olms 1987; trad. it. parziale *La teoria kantiana dell'esperienza*, a cura di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990.

R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996 [2a ed. Pensa, Lecce 2009].

G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. v. F. Nicolin und G. Schüler, 1989, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 u. flg., Bd. I; trad. it., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993.

G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1801), in *Jenaer kritische Schriften*, unter Mitarbeit v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IV; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch, *Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. XXI, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985; trad. it. *Scienza della Logica*, trad. di A. Moni, rev. della trad. e nota intr. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, pp. 9-430.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen*, (1813), in *Gesammelte Werke*, Bd. XI, hrsg. v. F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1978; trad. it. *Scienza della logica*, cit., pp. 431-646.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, (1816), in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hrsg. v. F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1981; trad. it. *Scienza della logica*, cit., pp. 647-957.

G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. XX, unter Mitarbeit v. U. Rameil, hrsg. v. W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981.

G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, 4 Bd., hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952-1981; trad. it. parziale *Epistolario*, 2 voll., a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e V. Verra, intr. di V. Verra, Laterza, Bari 2006.

M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, a cura di Fr.-W. von Hermann; ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in Id., (hrsg. v.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978, pp. 203-324.

R.-P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriffe. Eine Einführung in Hegel*, Anton Hain, Frankfurt am Main 1990.

V. Höhle, *Il sistema di Hegel*, trad. it. di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

L. Illetterati, *Logica dell'apparenza e logica della realtà. L'articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 9, 2016, pp. 13-74.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin 1911, pp. 1-252, hrsg. v. der Königlich Preussischen [dann: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 flg. (Bd. I-IX: *Werke*; X-XIII: *Briefwechsel*; XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; XXIV flg.: *Vorlesungen*, hrsg. v. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen); trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, cit., pp. 253-383; trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellese, con intr. di H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2007.

S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e Associati, Napoli 2000.

G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954; trad. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1959.

C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni Editore, Firenze 1961.

W. Maker, *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994.

A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992.

T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

L. Scaravelli, *L'Analitica trascendentale, scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

D. Stern, *The Immanence of Thought. Hegel's Critique of Foundationalism*, in «The Owl of Minerva», 22, 1990, pp. 19-33.

R. Williams, *Towards a Non-Foundational Absolute Knowing*, in «The Owl of Minerva», 30, 1998, pp. 83-101.